

El concepto de lo virtual y su impacto en los sistemas de educación

Héctor S. Barrón Soto

Resumen: El concepto de lo virtual ha pasado casi desapercibido como objeto de estudio de la epistemología aplicada a la educación, no obstante que es imprescindible su conocimiento para lograr el afán que singulariza al evento educativo precisamente como una praxis que pretende lograr lo real desde lo simbólico¹, puesto que no hay una relación pura entre lo simbólico y lo real, sino que esta relación está mediada por lo virtual, es decir, por esto que se llama potencia, en griego, y virtual, en latín.

En este ensayo se profundiza en este concepto, y se elaboran líneas para dilucidar las consecuencias de su ejercicio en la organización y alcances de los sistemas educativos.

De la dinámica de lo virtual

La relevancia de lo virtual es de tal dimensión que aún cuando es concebible sin praxis o sin acto, o en nuestro caso, sin estructura educativa, su ausencia desproveería de sentido cualquier programa diseñado para el logro de objetivos y metas.

Esta relevancia es aún más significativa cuando se ha advertido en las últimas décadas una fractura entre el acto y lo virtual, que anuncia la promesa de estructurar escenarios virtuales ya sin el soporte de la praxis, aunque preservando la paradoja de que el acto continúe requiriendo de lo virtual para sostenerse, es decir, el semblante del efecto que vivimos, es el de la independencia de lo virtual frente al acto, o para decirlo de otro modo, de la separación y alejamiento del objeto hacia su sentido, dando como resultado un aislamiento del sentido ya sin el rigor de un contexto, o de un conocimiento logrado sólo por el conocimiento.

¿Por qué se da este fenómeno? Cada vez con mayor frecuencia y más amplia hondura, hay virtual sin acto, y no hay acto sin virtual, aunque no todo lo virtual concluye en acto, sino que más bien repulsa del acto. Es decir, no hay una relación de correspondencia, ni de causa–efecto, más bien de desasosiego, de intranquilidad entre ambas fuerzas que no se oponen, y tampoco se armonizan. No hay un solo acto que no contenga a lo virtual, y lo virtual no está comprometido con ningún acto.

Inquirir por lo virtual en la educación, por ello, es otra forma de preguntarse por los actos educativos, a través precisamente de una indagación de aquello que se da por supuesto, y se constata como desconocido. Se da por incuestionable, por ejemplo, que un objetivo de aprendizaje es un saber en potencia, o un conocimiento virtual, pero ¿qué sucede cuando se toma a ese objetivo de aprendizaje como al conocimiento mismo?

Se da por hecho que a lo virtual le sucederá un acto, pero ¿qué pensar cuando lo virtual se coloca y se vive como el acto mismo? Intentar una aproximación a lo virtual con los instrumentos de interpretación del acto, es previsible, llevaría a un alejamiento de su naturaleza, pues no es un acto de lo que aquí se pretende hablar, por ello es que de alguna forma se exige una exploración de un camino diferente al establecido por el logos, pero con lo que del logos pueda desprenderse, pues sin la palabra es imposible decir aún de lo que no se puede decir, y se hace por rodeos, por inferencias o por otros medios que exponen una estructura en donde lo que está sugiere también a lo que no está; es por ello que este ensayo se corresponde con un movimiento especulativo, y más precisamente, de un tipo de especulación sostenida entre la presencia y la ausencia de lenguaje, tal como la admite Freud

¹ Dice Lacan: “¿Qué es una praxis? Me parece dudoso que ese término pueda ser considerado impropio en lo que al psicoanálisis respecta. Es el término más amplio para designar una acción concertada por el hombre, sea cual fuere, que le da la posibilidad de tratar lo real mediante lo simbólico. Que se tope con algo más o algo menos de imaginario no tiene aquí más que un valor secundario”. Lacan, Seminario 11, Clase 1: La excomunión, 15 de enero de 1964.

(1992, p. 24), es decir, como aquella que en los procesos inconscientes ubica a la conciencia como una función específica, y no como el carácter universal de ellos.

El abordaje de lo virtual desde esta perspectiva, demanda de una pesquisa que se aviene al ensayo, pues finalmente se trata de una exploración donde los presupuestos están invalidados tanto por el tema, como por el cuestionamiento a cualquier formulación lógica lineal de demostración de procedimientos de origen, destino y consecuencias.

En todo caso hay preguntas que en la búsqueda de respuestas se apoyan en la mitología que puede llamarse clásica, pero especialmente en la mitología del lenguaje, que abre a cada afirmación o sugerencia ante su propio cuestionamiento y dubitación. Lo que se encuentra está expuesto enseguida a perderse, si no es que ya se ha perdido, o se figuró como hallado.

De lo inasible de lo virtual

El concepto de lo virtual estuvo marginado en la cultura occidental durante mucho tiempo, y el soporte que proporciona para el andamiaje de argumentos y elaboraciones de pensamiento, se embozó con otras denominaciones o expresiones, como lo virtuoso, lo intangible, lo irreal, lo perfecto...

Lo virtual provoca cierto terror que ha abonado hacia esa marginación, y poco a poco, sin embargo, se ha acotado su presencia para que su instalación en el logos ingrese por los cauces de la seducción, acompañando a un malestar ideológico en contra de los actos, como un esfuerzo por tomar a lo virtual por los cuernos, que no tiene.

Y es que la filiación contemporánea de lo virtual con el hedonismo, evidencia una contradicción originaria entre el proyecto del hombre ordinario que se adhiere al postulado del “nada humano me es ajeno” (*nil humanum a me alienum puto*), y por tanto obligado por ello a sufrir el sufrimiento de cualquiera, o padecer como propio cualquier padecimiento de algún otro (*todos somos x*), y el proyecto de aquél otro que quedó perdido en el pensamiento, y que ahora se presenta como descarnado, o descorporizado, es decir, indoloro, y que se conoce no por su apego moral con el uso de técnicas virtuosas, sino por su relación con el poder de su dolor aislado y su ambición por extinguirlo.

En el proyecto del *homo sum* hay una declaratoria de reconocimiento de que la Cosa y lo que hay, está en todos, para lo cual se requiere de esta creencia en un todos diasporizado, por decirlo del mejor modo²; en el proyecto del *Vir*, la declaración es que la Cosa está en él, aunque puede terminar en otros, de donde su dimensión no requiere de alguna premisa que convoque a un *todos*, ni siquiera a otros... tal vez sólo implique a un Otro que se significa precisamente como el dolor que se pretende extinguir por la vía de la fuerza y de la lucha hacia afuera, no por la de la contemplación y la quietud. Recordemos, por puntualizar lo que es nuestro tema, que en no pocas ocasiones se afirmaba que “la letra con sangre entra”, o “conocer duele”; estas referencias apuntan a la vinculación de un centro con un entorno, con un contexto que fija esos límites que aprietan al sujeto y le hacen constatar a través de un dolor positivo de soporte ante el vacío del no saber.

Se ve aquí que lo virtual es un sustantivo en su pureza de contención, o mejor, una sustancia, que en su naturaleza contiene a la potencia del ser, y que por ello sostiene a la actuación, al movimiento desinteresado en lograr un destino, y si lo hay, será por accidente; el acto es así menos una causa consubstancial de lo virtual, que su fatal fracaso: la potencia pretendería preservarse como potencia *ad infinitum*, y en esa pretensión se traza como un torbellino que en su origen tiene precisamente a lo infinitesimal, a lo mínimo necesario apenas para ser: una desviación que deja fuera la línea de las consecuencias determinadas por un solo punto, aunque, paradójicamente, el destino de lo virtual sea sólo uno, revestido con el dolor y que se

² Otra de sus derivaciones a partir del sufrimiento, que identifica con mucha perspicacia Charles Melman (2011), es precisamente que tal sufrimiento es originado por el Otro, y por ello, es una constatación de la existencia de ese mismo Otro, que se convierte en el dictador de un sufrimiento compartido con un semejante.

nombra como lo finito, como el objetivo de aprendizaje logrado o no, o como el reconocimiento de un crédito obtenido en un plan de estudios, o como el grado obtenido: el fin institucional de una propuesta educativa, sea cual sea.

Otras formas de nombrar a lo virtual como un suceder en busca de no lograrse como acto, son la agonía y la decadencia, o en este contexto educativo, como el transcurso fallido por el currículum a través de las ausencias, pausas, reprobaciones, o la definitiva deserción.

Si, el acto mata a lo virtual. Por ello es que, si el acto no es sin lo virtual, también habríamos de decir que, con el acto, lo virtual deja de ser. De aquí es de donde lo virtual repulsa del acto, pues lo virtual es más cercano a la Cosa que a la palabra, pero también le es imposible un retorno a la Cosa: su dirección apunta en otro sentido.

Aquello que la Cosa echa fuera, adquiere como propiedad fundadora la imposibilidad de regresar a la Cosa: sus puertas una vez que se abren, no se abaten hacia adentro. Y hay que insistir en que no todo lo virtual fracasa como logos. Lo que la palabra ata de lo virtual, tampoco tiene retorno a lo virtual. La fuente de lo virtual es la Cosa, tanto como la fuente de la palabra es lo virtual, o, para decirlo de otra forma, no hay relación directa entre la palabra y la Cosa, pues entre la Cosa y la palabra está lo virtual, que es el mediador entre ambas, lo enmediado³. Lo virtual es un largo preparativo contra la presencia del logos, y al final no importa el resultado de esta guerra, sino solamente ese preparativo que es también una elusión del acontecimiento, una acumulación de armas que pueden o no ser activadas, una eterna fabricación de guerreros de terracota, o una prolongada estancia debajo de un cielo prevenido contra la maldad asistida por los nubarrones, mientras se cuenta y se cuenta:

Y para la guerra construyeron carromatos de 15 pies de altura
con una caja debajo para provisiones
(vide Valturio)

y un cañón al frente, una torre rodeada de lanzas;
teníamos mil carromatos de estos
que llenarían un campo de cuatro *li*
y nunca entraron en acción. (Pound, 1984, p. 298)

La guerra que le importa a lo virtual se sostiene en lo que acontece, nunca en el acontecimiento, por eso en sus fundamentos está el contar, más que el resultado de esa contabilidad.

Esto abona a comprender por qué es que en lo virtual no prosperan las ideologías, pues si hay un desinterés o descreimiento y repulsión de cualquier efecto, hay también una omisión y olvido de cualquier causa. Visto así, como lo ve Macbeth en sus últimos momentos, es el terror puro de algo sin principio en la memoria, en búsqueda desesperada de aquello único que abomina y que por ello anhela: “El mañana y el mañana y el mañana avanzan en pequeños pasos, de día en día, hasta la última sílaba del tiempo recordable; y todos nuestros ayeres han alumbrado a los locos el camino hacia el polvo de la muerte” (Shakespeare, 1961, p. 1621).

¿Se advierte ese tiempo circular que sólo reconoce a la palabra desagregada del lenguaje, en la fiebre por alcanzar ese destino también descorporizado en los minúsculos granos del polvo? Nada más apaciguador aquí que al igual que Macbeth descubrirse fuera del *homo*: “¡Me burlo de las espadas y desprecio las armas blandidas por el hombre que haya sido dado a luz por mujer!” (Shakespeare, 1961, p. 1623), pues sólo hallará la muerte por medio de un no-nacido de mujer, como se lo han dicho entre el aire sucio las tres infernales hermanas.

³ En este ensayo se entenderá a la *Cosa en sí* estrictamente como Eso que la palabra no toca porque le es ajena e inalcanzable, de tal forma que se establece con claridad una distancia con aquél acercamiento que Freud intenta hacer entre la Cosa y el Inconsciente, y que Assoun (1982, pp 186-187) califica como a medias fingida cuando refiere que en cierta ocasión Freud le preguntó a Paul Häberlin si la cosa en sí kantiana sería lo que él entendía por inconsciente, causando la risa del filósofo.

Lo virtual y el *Vir* han quedado desde siempre fuera del pacto establecido por Cicerón para la humanidad, y nada les es más ajeno que lo humano. Desde esta revelación es que lo virtual contiene una amenaza aún poco vista para la estabilidad de lo ordinario, y para la reproducción de los sistemas institucionales de intercambio, como lo es el de la educación; es así como la banca se opone a la presencia de las criptomonedas en tanto que pueden dar nota de otra crisis del capitalismo a la que le ha inducido la ocupación de lo virtual en los espacios del acto, derivada por cierto de la propia dinámica capitalista de consumo, donde el acto mismo es puesto como objeto de consumo. El *hágalo usted mismo* ha cedido al *nosotros lo hacemos por usted*, y aún más: *si la naturaleza tampoco puede, nosotros lo hacemos*; la reproducción asistida es un ejemplo, o cualquier programa de biogenética. Si a fines del siglo XX sorprendía la proliferación de cursos automatizados o tutoriales, que ya crispaban el rol de los docentes como intermediarios con el conocimiento, ahora la consolidación de programas organizados alrededor de estrategias desprendidas de los MOOC's, colocan a la organización del conocimiento en un sitio secundario, donde lo relevante no es el conocimiento mismo, sino las estrategias para lograrlo y articularlo alrededor de un problema específico. ¿Cómo impacta este fenómeno en las instituciones educativas? Esta pregunta habría que colocarla ya en los foros de discusión como éste.

La amenaza se constituye, por supuesto, no en el fin de los sistemas educativos, sino en la perpetuación de su agonía, o del declive de sus formas tradicionales de organización. Esto es, no en el fin de la historia, sino en el avance del mañana y del mañana y del mañana, hacia el polvo de la muerte. Si lo virtual llegara a tragarse al acto, lo humano habrá desaparecido; en su oposición, el acto sin lo virtual se denomina también como el más pleno *hic et nunc*, o lo Absoluto, otra forma de aniquilar a lo humano. La única experiencia que hemos tenido entre estas dos, es la segunda.

Lo virtual y su fundamento en el mito

Como uno de esos conceptos que pasan desapercibidos en la cultura por su fortaleza, y que adquiere una dimensión inusitada en algún momento histórico, el de lo virtual tiene también un apoyo en la mitología occidental. En este caso el mito de Tiresias articula el concepto de lo virtual como aquello que desde lo Real, o la Cosa kantiana, va siendo al logos. Esto es, lo virtual como desprendimiento de lo Real pertenece a la existencia, aun cuando sea una existencia singularizada como en transcurso enfrente de otra existencia que se consuma como concluida.

¿Y por qué hablar de dos tipos de existencia y no como una sola con diferentes niveles de expresión? Tal vez porque lo virtual, en su constitución de siendo a la palabra, preserva en sí diferentes movimientos que también tienen diferentes destinos, y sólo uno de ellos es el que logra una expresión como existencia concluida.

La naturaleza y las manifestaciones de cada una de estas existencias configura diferencias que son suficientes para distinguirlas, aunque no para disociarlas: no hay una comprensión ni una estructura de la una sin las otras.

Este mito de Tiresias soporta la exégesis del concepto de lo virtual que desde su constitución hasta ahora ha permanecido, con matices explícitos unas veces, y embozados otras, y que a partir de la doctrina de la palabra como vía de superación del dolor, es susceptible de ser establecido para, con su luz, explorar otros conceptos y, en especial, algunas repercusiones en el sujeto, donde lo virtual es aquello que constituye el corazón de lo Real en la actuación que se prepara para eludir al acto: ocupa el presente como un pretérito aún sin consecuencias para el porvenir que evita, y al evitarlo convoca.

Lo virtual, por lo pronto, es un desprendimiento de la *Cosa en sí*, sin ser nada más por su naturaleza de origen, quizá un desprendimiento repudiado por la Cosa, es decir, susceptible ya de la experiencia, y por ello representable; sin embargo, no es la representación en sí, sino un

algo intermedio entre ésta y la Cosa, tal como lo establece Bergson (2006, pp. 25-26) cuando habla de la materia:

La materia, para nosotros, es un conjunto de `imágenes`. Y por `imagen` entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealismo llama una representación, pero menos que lo que el realismo llama una cosa, (*la materia es*) una existencia situada a medio camino entre la `cosa` y la `representación`.

En nuestro caso, lo virtual sigue ese trayecto de la materia bergsoniana, que va de la Cosa a la representación, aunque siendo “menos” que la Cosa, en tanto es un resto, y “menos” que la representación, en tanto que no la logra.

Esta condición de lo virtual como una sustancia que existe -y más propiamente que es echada de la ex-sistencia, y por ello es una de sus manifestaciones-, y que es pre-representacional -aunque preservando en cualquier caso su actividad en la suspensión de consecuencias, digamos que actuando sin acto-, lo configura como una sustancia en proceso que pretende la elusión de una finalidad, o de un destino, que se revelará fallida o no de acuerdo a la admisión del alcance de aquellas consecuencias suspendidas, que son también una omisión de lo Real, una omisión de su origen; la fatalidad, o bien dicho la tragedia, revelará que Eso nunca ha estado ausente, sino que en su lugar se ha sido repudiado.

Lo virtual trae y conserva de la Cosa en sí, sólo aquello que está en su corteza, es decir, aquello que ya tiene una capacidad, y esa capacidad es la del desprendimiento. Lo virtual es, y es de lo Real en la realidad, pero siendo de lo Real es lo menos real, aunque este “menos” es suficiente para que le asegure un pulso de lo puro Real, un temblor, una reminiscencia de aquello que le constituye en su íntima sustancia, y que es al mismo tiempo su enigma impronunciado, fuera del alcance del logos.

Siendo lo virtual lo menos real de lo Real, conoce tanto de la sustancia de lo Real, como para haber sido desprendido de Ello con asco, y en correspondencia, lo Real no se afana febrilmente por conservar Eso que se desprende con lo virtual. Lo virtual es un síntoma execrable de lo Real, y lo que pueda llevarse será de lo espurio de la Cosa.

Lo virtual se desglosa, así, como una fuerza vinculada a la revelación de lo que conserva de lo Real, y a su resistencia a cumplir un solo destino, o más bien a su tendencia a permanecer atento a esquivar cualquier destino; en él no existe ni premonición ni anticipación ni profecía, pues lo que lo constituye es una repulsión al sentido. Lo virtual está así entre dos fuerzas: una desde lo Real de donde proviene, y la otra hacia el sentido que le llama.

En algún sentido, estas dos pulsiones se corresponden con aquellas tan apreciadas por Freud (1989, pp. 247-248), y que devienen del pensamiento de Empédocles, del *neikos* y de la *philia*: “Los dos principios fundamentales de Empédocles, *philia* y *neikos*, son, por su nombre y por su función, lo mismo que nuestras dos pulsiones primordiales, *Eros* y *destrucción*, empeñada la una en reunir lo existente en unidades más y más grandes, y la otra en disolver esas reuniones y en destruir los productos por ellas generados”.

Desde aquí es que se aprecia el por qué Tiresias es ese que enmedia su mirada entre la Cosa y el logos. Lo que mira no puede ser dicho, pues no es de la palabra, y aún más, lo que mira es apenas la corteza temible de la Cosa que ni siquiera es para él, sino para quien no quiere ver Eso. La presencia de lo enmediado en este caso no es para separar, sino para conectar a dos que por su naturaleza no pueden estar ni disueltos ni en ruptura.

Tiresias, entonces, es el que ve estando ciego, ¿y qué es lo que ve este ciego? ¿Y hasta dónde ve? Tiresias ve aquello que está oculto a la mirada ordinaria de los mortales, es decir, de los hombres, pero no de todos los hombres, sino sólo de aquellos en quienes la muerte es la casa que habita el ser, de aquellos que experimentan la muerte como esencia activa no de lo propio, pues la muerte está ubicada en lo imposible de ser experimentado o vivido, sino de lo ajeno en cuanto que es aún más propio cuando está en el otro; como muerte no como término, sino como entrega en cuanto muerte que ha estado ahí y que seguirá estando ahí sólo para que la habite el ser, pues la muerte es una casa previamente construida, como lo ha

establecido Heidegger (1994^a, p. 155), desde los preámbulos de la presencia de la Cosa en la configuración de la humanidad:

Los mortales son los hombres. Se llaman los mortales porque pueden morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en cuanto muerte. Sólo el hombre muere. El animal termina. No tiene a la muerte como muerte ni delante ni detrás de él. La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte, como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser. La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser. A los mortales los llamamos ahora los mortales, no porque su vida terrena termine sino porque son capaces de la muerte como muerte. Los mortales son los que son como los mortales, esenciando en el albergue del ser. Ellos son la relación esenciante con el ser como ser.

Los mortales no son los seres que están vivos ni a quienes les falta la muerte –y en este punto es prudente entender a la muerte como ese estado en que no hay sentido, no hay conocimiento, y por lo tanto, no hay posibilidad del ejercicio de la palabra ni mucho menos del intercambio de ella, que haga posible la educación-, sino los que están en la muerte, los que habitan la muerte, que ni siquiera es el sinsentido, sino la ausencia de él: aquél abismo alrededor del cuál se configura cualquier proyecto educativo.

Los mortales así ni siquiera son los que viven en la muerte, que no son otros sino los que viven en el dolor, en el trauma. Los mortales están arrojados a la muerte. La muerte está delante y detrás del hombre, ha estado antes y estará después, es su albergue y, sobre todo, es el cofre de la nada, *Der Schrein des Nichts*, que es decir que lo que contiene no es al vacío, sino a la nada que produce. ¿Y cuál es el producto que guarda esa nada? Guarda a la esencia, solo eso que es el misterio del ser, a eso oculto a la mirada e imposible a la palabra, impronunciable, desprendido de la Cosa.

Hasta aquí Heidegger tiente a la muerte como ese cofre de la nada que esencia como en ebullición... será Lacan quien descubrirá que esa muerte, ese albergue, ese cofre de la nada, hace a un agujero en movimiento, un remolino que traga en el centro del logos. ¿Qué significa esto? Significa una sola cosa: un desmentido sutil, y creo que desapercibido aun para el mismo Lacan, sobre el pensamiento de Heidegger, a la vez que una afirmación, si es que hay afirmación donde no hay palabra: la muerte es vivible ahí donde lo Simbólico es inubicable y desechable.

Paul Celan si lo advirtió: “*emigra por donde sea, como la lengua / arrójala, arrójala*”, como tantos otros, como Primo Levi que escribió aún con la certeza de que escribir era ya imposible después del holocausto. Cuando el acto traga a lo virtual, no hay más alternativa que la desaparición de lo humano, pues la Cosa taponar a lo Simbólico. Aunque quizá haya que tamizar, pues la muerte jamás será vivible más allá del otro... de lo que se trata es de un efecto de proteólisis, de descomposición y putrefacción... apenas lo suficiente para evocar con un golpe de asco un destello de delicia.

No hay más real que lo virtual: el ser en acto y el ser en potencia

En el pensamiento de Aristóteles, como tantas otras cosas, se organizan y sistematizan las raíces del concepto de lo virtual, al que se le llama potencia, o *dýnamis* (δύναμις), o *la cosa puede*, y que encuentra su antinomia en la *enérgeia* (Ἔνέργεια): de *en* (dentro) y *ergon* (acción); Santo Tomás recuperará este concepto para vincularlo definitivamente con lo perfecto, para con ello restituirle su nexos con lo divino, y más puntualmente con la cara visible de Apolo, y la oculta de Dionisos.

Si en Aristóteles lo virtual se ancla en el concepto de la *dynamis*, frente a la *energeia*, y se establece fundamentalmente como la intensidad de una pulsión en un marco de procedimiento casi instrumental, en Santo Tomás recupera el sentido del mito de Tiresias como una expresión

vinculada con lo divino, tal como el pensamiento presocrático lo había establecido. Esta recuperación implica también el pasaje del pensamiento elaborado desde la lengua griega y su traducción a la lengua latina.

La raíz indoeuropea de lo virtual es *wei-2-, *uei-, que significa ir con vigor en busca de una cosa; en asociación con el prefijo latino *vis* (fuerza, vigor), y *vir* (viril), se componen las palabras *Virtualis* - establecida como el compuesto de *virtus* (valor, virtud, viril), y el sufijo *-alis* (relativo a) -, y *virtutem* - de *vir* (varón, guerrero), y el sufijo de cualidad *-tut-*.

En singular la virtud fue concebida como una cualidad de potencia exclusivamente masculina, y en plural las virtudes se entendieron como cualidades morales que incorporaban a lo femenino en aquello masculino, ya sin distingos. Además, hay una relación etimológica entre *vir* (varón), y *vis* (fuerza) que en plural es *vires*, fuerzas; cuando se relaciona *virtutes* con *vires*, se refiere a cualquier serie de cualidades o de potencialidades de un sujeto, de donde lo virtual es la cualidad de la intensidad para llegar al acto.

Como tales raíces sostienen lo que el concepto ha desenvuelto paulatinamente, sin su conocimiento quedaría en la oscuridad tanto lo que le afirma, como lo que le ha provisto históricamente de sentidos, por ello es que anoto lo que Aristóteles estableció en su sistema de pensamiento, para referirlo a lo virtual y a su pertinencia en el discurso educativo.

Aristóteles trata en diferentes momentos el tema de la potencia, y lo hace de manera acuciosa y preferente en el libro noveno de su *Metafísica*, *Theta*, que se ocupa de las expresiones de la *ousía*, “lo que es en sentido primero”, es decir, aquello que desprendido de lo Real está ya en el reino del logos o la palabra, y a partir de lo cual se constituye la serie de lo demás con sentido.

Siendo que la *ousía* es lo que está ya del lado del logos, es decir de la palabra y de lo decible, y de sus sistemas de intercambio, especialmente en el de la educación, y que por tanto pertenece a la dimensión de la realidad y de la existencia, se dice de dos maneras: según el acto y según la potencia. Y este decir trasciende a la palabra en un “más allá” que alude precisamente a lo indecible en que ha quedado lo Real: en lo inmóvil.

La *ousía* se establece, así, como un decir que también preserva una transgresión de la palabra, un exceso y desmesura que lo ligan para siempre con lo Real y con la angustia.

Una cara de la *ousía* da así a lo indecible, y la otra da a la palabra (e inaugura el camino al lenguaje, al símbolo que sostiene finalmente a la falta), desde donde encuentra aquellas dos vías de expresión: el poder y el acto.

Para nuestra reflexión, conviene apuntar que poder y acto no se sostienen por sí mismos, pues mientras al poder le sujetan lo Real y lo indecible, y por tanto lo que viene de lejos y se proyecta sin límites, al acto le afirman la repetición y el corte, el *dilo de nuevo* de Edipo, o la compulsión a la repetición freudiana, que Lacan establecerá como del orden del desplazamiento de lo original sólo en lo que es segundo, pues a través de la repetición lo primero se establece como acto, y lo segundo inaugura lo infinito. Si no hay segundo que haga del primero una repetición, no hay acto ni corte de lo virtual que es la potencia o el poder, de tal forma que queda intocado en su naturaleza sin límites de proveniencia y de proyección. Sin el *dilo de nuevo* de Edipo, el acto de la tragedia de la caída del yo quedaría solamente en un amago de vértigo alrededor del vacío, es decir, no habría caída, sólo un girar y girar. El primero siempre será un acto si hay segundo, si no lo hay, quedará en el dominio de lo virtual.

La *ousía* dicha según el poder, que es la que nos interesa primordialmente en este ensayo, es definida como “el principio del cambio producido en otro, o (en ello mismo, pero) en tanto que otro” (Aristóteles, 2014, p.300). Para analizar esta definición, conviene desestructurarla en sus elementos:

- . es un principio tanto por su prevalencia en el pensamiento que rige sobre otros conceptos, como por ser un punto de inicio o de origen;
- . exige por lo menos de otro punto o extremo, de llegada o de destino;

. ese punto de inicio o principio, es para producir un cambio, pero no es el cambio mismo, sólo su origen y su capacidad;

. este principio de cambio es un producto, por ello es una consecuencia de una causa que no se pronuncia, pero que si se enuncia: el productor es el ello mismo en tanto sí;

. por lo anterior es que hay un ello mismo en tanto sí im-pronunciado (tal vez esencial e inalterado), y un ello mismo en tanto otro pronunciado (tal vez modificado o repetido como aquél segundo que se mencionó para que el acto sea acto), y

. pide de un sujeto otro al que se afecte, así sea el mismo sujeto desde su propio otro.

Esta última característica es la que determina el que la *ousía* dicha desde la potencia tenga dos expresiones: pasiva o activa, es decir, que sea dicha para sí o que diga para el otro. Desde aquí es que la potencia pasiva se dice para sí, y “se da en el sujeto afectado, y es el principio del cambio pasivo por la acción de otro, o (en ello mismo, pero) en tanto que otro” (p. 300), de donde el sujeto es dicho por otro, o por él mismo cuando dice del sí mudo que ha sido también, es decir, por el logos que es ya cuando dice del sujeto-que-no-dice, que es el afectado o el sujetado al decir del otro.

En cambio, la potencia activa demuestra “la disposición que hace a algo impasible (al cambio) para peor y a la destrucción por la acción de otro, o (de ello mismo, pero) en tanto que otro, por la acción de un principio capaz de producir el cambio” (p. 300); ese algo es uno sometido al peso del otro, del logos del otro: en este sometimiento admite su núcleo de fuerza hacia su propia desaparición, y se presenta como un algo inerte ante la ejecución de esa fuerza otra, proveniente sólo del logos. Es no sólo víctima, sino un sujeto que tiende a ser objetivado a través de la indiferencia; la indiferenciación que lo vincula a la muerte.

El ser dicho apunta al ser sometido para la muerte, y es inscrito por el sujeto que lo dice en una acción del padecer, o en su equivalencia, como un sujeto inactivo ante el padecer. ¿Tiene este sujeto que ver con el Dasein, el ser-para-la-muerte? Su filiación es inocultable, tanto como su destino: el ser dicho es el ser dado a la muerte, el sacrificado. Su condición es la indiferencia ante la muerte, a diferencia del ser para la muerte, que actúa para ella y la establece como referencia: es un mortal porque es capaz de la muerte en tanto muerte.

El padecimiento del ser dicho es exclusivo de la potencia pasiva, pues en la potencia activa hay un privilegio de Unidad que la salvaguarda de esos efectos: “en la medida que una cosa está dotada de unidad natural, no padece ella misma por la acción de sí misma, pues es una, no otra cosa distinta” (p. 300). En cambio, cuando una cosa está ya dividida, es susceptible de padecer ella misma por su acción, o por la acción de otro; la potencia pasiva tiene esta naturaleza de fragmentación porque no es original, sino que es consecuencia y será siempre dependiente de aquello único, que es más del acto por ser primero, como ha establecido Lacan.

La cosa que puede decir crea la destrucción de *la cosa que puede no-decir*, y que es indiferente a esa muerte. Así pues, hay en su origen una potencia dominante e interesada en el decir, y una potencia sometida e indiferente a la muerte, y Aristóteles avanza aún más en esta tipología, al identificar también el destino de cada potencia: las hay con un solo desenlace predeterminado, y las hay con dos desenlaces opuestos. Las primeras son irracionales, y las segundas racionales, y que se enfrentan a la opción para decidir.

A las irracionales les corresponden casos como lo caliente, que sólo calienta; a las racionales les corresponden casos como el de la medicina, que o bien logra la salud, o bien la enfermedad.

La ubicación de la potencia por el destino en su racionalidad o en su irracionalidad, está determinada por la presencia del logos, es decir, por la palabra: la potencia racional o de los contrarios es así la potencia de la palabra, la potencia dividida en su destino que “pone de manifiesto el hecho y su privación”, ya sea en un sentido en el que estén presentes el hecho y su privación, o ya sea en un sentido en que se manifieste sólo lo que está presente, el hecho o la privación. Este logos que se ocupa de los contrarios, lo hace de forma positiva y de forma

negativa: lo hace de forma positiva por su propia aparición y decibilidad, y de forma negativa por su aparición por negación y supresión, es decir, por su privación e indecibilidad.

Entonces, es potencia aquello que puede, y poco o nada importa que posea lo que puede, es decir, a lo caliente no le corresponde como potencia si logra calentar, pues ese logro es el acto, que es justo el punto en que la potencia se transforma y deja de ser.

La cosa que puede es susceptible de tener o no palabra, y eso sólo le determina el tener o no una razón. Si no tiene razón, si es irracional, no posee ninguna palabra, está fuera del lenguaje y no enfrenta ningún debate hacia su destino de acto, y lo caliente, calienta: sus límites le estrechan a producir un solo extremo predeterminado, es decir, es un sistema capacitado para una producción unidimensional. Es la cosa que puede y no dice.

Cuando la cosa que puede se enfrenta a dos posibles destinos inherentes a su naturaleza, es una cosa que puede y que está en el lenguaje, pues está en un sistema de la razón, y es racional. La cosa que puede y posee "la noción", dice y se debate entre dos posibles destinos que son inconciliables, excepto en la misma noción. Los contrarios están contenidos en la noción racional, o en el logos: es en la palabra que los contrarios se contienen para ser desatados por el principio de posibilidad de la cosa que puede, y que puede producir sólo uno de dos destinos.

En ninguno de los dos casos importa el producto, lo que importa es la capacidad de producción, y esta capacidad es la que constituye la naturaleza de la cosa que puede.

La antinomia de *la cosa que puede* es la impotencia y la privación, que tiene tres formas de presentación:

1. lo que carece de algo, que naturalmente le correspondería tener, ya sea totalmente, o ya sea que le correspondía tenerlo y no lo tiene;
2. lo que carece de algo de alguna manera, totalmente o como sea, y
3. lo que es impedido violentamente de tener algo que le correspondería.

En cualquiera de estas expresiones, habrá que tener presente para nuestras reflexiones, que en el revés de lo virtual estarán siempre la falta y la castración.

La cosa puede... ¿qué puede? Sólo puede lograr uno de dos destinos: afectarse o afectar, de donde la cosa que afecta es inalterable, no así la cosa afectada, que puede aún desplazarse a un sitio de cosa que afecta. La "potencia de ser afectado", o potencia de padecer, o potencia de ser dicho, se corresponde con la potencia irracional, y se complementa en oposición con la "potencia de hacer algo", o potencia del decir, o potencia racional, que puede afectar a la potencia irracional aún en su sustancia irracional para alterar este signo en uno racional, de manera que también produzca contrarios, por medio de un mecanismo de desplazamiento a través de la entrega del logos, pues en realidad es en él donde está contenida esa propiedad. En este desglose del concepto de la potencia y sus expresiones, Aristóteles introduce a "lo posible" como un problema a enfrentar cuando se distingue a la potencia de su antítesis, el acto, y se establece que "es posible que algo sea capaz de existir, pero no exista, y sea capaz de existir, pero exista".

En esta argumentación, lo posible y lo capaz son equiparables, y ambos son sólo cuando en ellos está el acto que posee la potencia, es decir, cuando en ellos está el acto del logos, de la palabra. Sin esta palabra, no hay acto posible, en ninguna de sus dos versiones:

1. como *enérgeia* o actividad o movimiento en proceso, o
2. como *entelécheia* o acto concluido o movimiento perfecto.

El movimiento en el acto determina la existencia y el ser, y en la potencia determina sólo la existencia, por ello en *la cosa que puede* se está, pero no se es ni hay sujeto: hay una actuación sin sujeto. Por lo anterior es que algunas cosas existen y son porque tienen movimiento, y las que no tienen movimiento, y que pueden ser pensadas y deseadas, es decir dichas, no son en acto, pero pueden serlo; esto es, hay cosas que no son en acto y existen en potencia, y por ello pueden decirse; el estar de la cosa en potencia es sólo por su nexos con la palabra, una palabra sin sujeto, un estar sin ser.

Lo virtual es virtual sólo cuando encuentra su límite en la palabra

Se ha visto ya que *la cosa que puede* tiene dos expresiones: o es activa o es pasiva, y el factor determinante para que sea una u otra, está decidido por su relación con su antinomia, el acto, el logos, o la palabra, de tal forma que, para ser una potencia activa o pasiva, habrá que conocer si se actualiza y pasa al acto, o se enuncia y queda como actuación al margen del acto.

En las potencias irracionales o de un solo destino, y en las potencias pasivas o de sumisión, ya existe el dispositivo para su actualización (el deseo), pues forma parte de la cosa, y puede decirse que está en su intimidad, y son potencias congénitas, y esto no sucede con las potencias externas a la cosa, racionales o activas, cuyo deseo es implantado desde la extimidad (que es afín a lo que Lacan presentará como ex-sistencia), y son potencias adquiridas.

Las potencias racionales, o de dos destinos, subsisten por sí solas y no requieren de una necesidad; en cambio las potencias irracionales si precisan de la necesidad del encuentro entre el agente y el subordinado: “cuando el agente y el paciente se encuentran, en condiciones adecuadas a su capacidad propia, se hace necesario que el uno actúe y el otro resulte afectado, cosa que no es necesaria en aquéllas”. Esto sucede así porque las potencias racionales pueden producir los contrarios, y las potencias irracionales sólo tienen un efecto. Por otro lado, no hay potencia aislada en sí misma; cualquier potencia requiere para serlo de ser “potencia-de-algo”, es decir, su realidad está sujeta a un más allá que no le pertenece, sino al que pertenece y se somete. No obstante, en las potencias racionales, este sometimiento siempre será posterior, nunca previo ni simultáneo: entre dos contrarios sólo se logra uno de ellos. ¿Entre los dos contrarios, cuál es el que se produce en la potencia racional? El que se produce es el que contiene el elemento del “deseo” o de la “elección deliberada”, de donde es posible decir que el destino al que se inclina con su deseo el movimiento de la razón determina el sentido de la potencia.

Es así que la potencia racional o de los contrarios, lo es porque somete a la fuerza de su deseo a uno de los contrarios posibles, y da cumplimiento a la condición de encontrar la cosa a la cuál afecta o dice (el estudiante), sin oposición de una otredad ajena a ese mismo deseo. Es decir, sólo hay un otro vinculado al deseo, y en todo caso, habrá lo exterior que eventualmente pueda amenazar la fuerza de ese deseo.

Fuerza del deseo sólo hay una, y ésta se decide en la potencia racional por uno de los dos contrarios.

Así entonces, ya sea que se trate de una fuerza irracional con un destino, o de una fuerza racional con dos destinos, hay también sólo un deseo, que es el que determina, en el caso de la potencia racional, cuál de los dos destinos se cumple, en acuerdo con las condiciones externas a la cosa.

La potencia es el vehículo para el cumplimiento del deseo, que tiene a su vez dos posibilidades de expresión: cumplirse como un acto, o cumplirse como una actuación, es decir, como un enunciado. Cuando la potencia se cumple como un acto y formaliza al deseo, desaparece; cuando se cumple como una actuación, la potencia continúa como potencia: ese es el estado natural de lo virtual.

Lo que puede es no solamente la propiedad que la cosa tiene para mover o ser movida, de forma genérica o específica, afina Aristóteles, sino que también sucede en otro sentido, que es el extremo opuesto a la potencia: el acto.

Entre estos dos miembros no hay propiamente complementariedad, sino diferencia. El acto tiene en su naturaleza a la soledad en cuanto evento que sucede una única vez, y nada garantiza que vuelva a suceder; lo que es en potencia sólo lo es cuando está inscrito en una cadena o escala progresiva, y se actualiza por ello periódicamente, no infinitamente. De ello ocurre que no todas las cosas sean en potencia, pues hay dos tipos de cosas: las que tienen el

principio de producción fuera de sí, y las que lo tienen dentro de sí. Las primeras se colocan como cosas en potencia cuando ni en su naturaleza ni en su exterior hay nada que le impida serlo. Las que tienen el principio de producción, o el deseo, dentro de sí (en este sentido están fuera de la historia), son cosas en potencia las “que vayan a ser por sí misma, si no lo impide ningún agente exterior”, lo que significa que las que tienen el deseo dentro de sí, se bastan por sí solas, lo que no ocurre en las que tienen el deseo fuera de sí y que se denominan así subordinadas a otra cosa: “no decimos que es `madera´, sino que es `de madera´...”, y ésta remitirá a otra cosa, hasta llegar a lo que se denomina “materia primera”, o *ousía*, o para nosotros, la intención declarada del estudiante para inscribirse en un sistema educativo, su para qué.

Lo virtual no tiene historia, por lo tanto, siguiendo a Kierkegaard, es un espacio donde se exilia a la angustia. Y en este sentido, lo virtual adquiere una dimensión de ascenso hacia lo perfecto y trascendente, y se delinea al acto justo como proclive a la caída y al vicio. La educación, finalmente, es un refugio menos de protección contra la declinación social, que de mejora y ascenso social.

Cuando lo virtual se actualiza desaparece para proclamarse de nuevo

Cuando Aristóteles propone para la cosa un punto de origen y otro de destino, establece una linealidad predeterminada por la naturaleza de la potencia, que concluye cuando logra ese arribo; cuando Lucrecio recupera para el pensamiento el espacio infinito y la estética de la voluta, abre por lo menos la lógica de la circularidad y la inconclusión de la potencia, de donde lo virtual se ubica no sólo en lo permanente, sino también en lo indeterminado, no obstante sujetos a la naturaleza desconocida de la misma potencia, ya sea que posea un destino, o dos destinos.

Esta potencia que es lo virtual, no es el deseo, es tal vez el sufrimiento, el dolor que provoca el movimiento: cuando hay placer, el deseo impera para prolongarlo en la dinámica que busca la inmovilidad. A lo virtual le pertenece el sufrimiento, que puede o no deshacerse, no importa; importa si ese sufrimiento es tan fuerte como para mover o no, aunque a lo virtual le es indiferente esto.

A lo virtual le pertenece, en suma, un principio de inmovilidad: el suficiente para contemplar su inactualidad. Ese principio de inmovilidad es una especie de sufrimiento tolerable que anticipa un placer que detiene la furia del movimiento por la tranquilidad del sosiego: aquello procura un placer sobre el basamento del dolor. Ni lo niega ni lo suprime: lo contiene... lo virtual es un placer que contiene al goce, hasta que se actualiza y desaparece sólo para reaparecer, y que ha encontrado una de sus fórmulas más actuales en lo que se conoce como *life long learning*. El punto en el que se ubica lo virtual puede reconocer aún tres instancias topológicas: un espacio previo que es el del origen, uno posterior que es el del cumplimiento del destino, y uno intermedio que es el de la actuación. El previo se desprende de la cosa y es sin palabra; el posterior se da con el encuentro del logos o la palabra. El espacio enmediado es un enunciado sin sujeto, o un decir en pos de ser.

¿Puede retornar lo virtual a lo sin palabra? Creo que no, su única vía alternativa es hacia el reino del *con palabra*, pero investido siempre de un resto del *sin palabra*, pues finalmente adquiere una posición cuando es proyectivo. Un virtual regresivo es imposible, pues requiere el *con palabra*, con el que puede atravesar el *sin palabra* desde un retorno ya investido del *con palabra*. Puede decirse que el síntoma está en capacidad de efectuar con lo virtual un trayecto que, antecedido por lo real, puede atravesar lo real originario y dejarlo inalterado o alterarlo en función del *con palabra* con que lo cruce. Sólo lo virtual que sostiene y hace a un síntoma *con palabra* puede alterar ese punto de atravesamiento de lo real, aunque también ese síntoma que ha atravesado lo real es susceptible de perder en ese ejercicio una dosis del *con palabra*, y transformarse en un más violento o fragmentado síntoma.

Lo virtual como eso de lo que no se habla en la virtualidad

Lo virtual es aquello de lo que no se habla cuando se habla de la virtualidad y de las virtudes. Y no se habla de lo virtual porque la palabra no le alcanza: lo virtual es antinómico de lo performativo. Cabría preguntarse entonces a qué hospeda lo virtual, si lo simbólico no está ahí. En lo virtual no es, hay, por eso quizá le habita aquello que el decir busca para ser, porque, nuevamente, lo virtual antecede al decir con sentido.

Lo que a través del *hábito operativo* que es la virtud busca la serie de virtudes, es la perfección, y en particular la perfección del ser. La perfección es la cualidad de lo perfecto, es decir, es una evidencia o expresión de lo perfecto, y lo perfecto habita en lo virtual. La perfección apunta a un imposible, que es lo perfecto, pues lo perfecto ya está ocupado por Dios; y quien puede acercarse lo más a Dios no es porque sea perfecto, sino porque ejecuta hábitos operativos que lo perfeccionan. En este sentido, Dios se posiciona como la cúspide que enlaza a lo perfecto con la perfección, y a lo virtual con las virtudes. Como hábitos operativos, las virtudes son hechos, son actos: la virtud es el acto, y la perfección es su evidencia; lo perfecto está en lo virtual, y Dios está en lo virtual y es en las virtudes, está en lo perfecto y es en las perfecciones. Cualquier hábito operativo, por su condición de evento constante para un logro, es consciente y está en la conciencia: ¿qué es lo que está en lo virtual? Propongo que de las funciones que habitan de forma privilegiada en lo virtual, sean las que corresponden al inconsciente.

Lo virtual procura a lo perfecto, y como tal perfecto se mantiene como algo a lograr por lo imperfecto, por ello lo perfecto no es una dádiva que descienda a lo imperfecto, sino que es lo imperfecto lo que se mueve a lo perfecto; lo perfecto es inmóvil e inmutable; lo imperfecto tiene a la dinámica porque es susceptible de modificarse.

Lo virtual como *lo que va siendo al ser*, supone un destino que, para ser logrado, deja fuera otros destinos. Esos otros destinos son lo que Leibniz llama “mundos posibles”, y donde reside la verdad. El destino que se logra es el que corresponde con lo actual, con el mundo actual, y por lo tanto existe y es, y desde la perspectiva de Leibniz, es porque es el mejor de los mundos, de los destinos; los destinos que quedan sin lograr, corresponden a lo posible, por ello subsisten sin existir.

¿Para quién es mejor un destino que los otros? ¿Para quién es el mejor destino posible? Leibniz lo sabe: para Dios. El mundo actual es necesario, los mundos posibles son verdaderos; así, en el acto está la necesidad, como en lo virtual está la verdad, y la verdad en lo virtual no lo es en el acto, sino que es contingente.

En Leibniz el tiempo es el orden de los acontecimientos sucesivos o diacrónicos, y el espacio es el orden de los acontecimientos simultáneos o sincrónicos, de donde el tiempo admitiría el ejercicio de cada mónada, ya sea como memoria (duración real de Bergson) u olvido, y el espacio al de todas las mónadas. Como acontecimientos, fuera de ellos estaría lo que no se constituye como mónada, sino como excepción, como anomalía.

En Leibniz existe la concepción de un universo constituido por mónadas, articuladas entre si en la simultaneidad, donde ninguna prevalece sobre las otras y donde la jerarquía se juega en el espacio; cada una de éstas mónadas tendría expresiones en subconjuntos que se vincularían en sucesiones que se constituirían en el tiempo. Cada mónada es una representación dinámica del universo, por ello cada una es una representación del absoluto: fuera de ese universo está el vacío.

De un punto al otro: lo que se pierde en el pasar

Sostengo que, en el pasaje del sistema de pensamiento griego al latino, quedó marginada una vivencia del *virili* que cedió ante la extensión y propuesta social del proyecto de la *humanitas*, expresadas en el paso de la organización de la *polis* a la *urbe*, y que relegó también la importancia del acto como fundamento del mito, y del poder como escenario de cabida al sujeto que habla. El paso del *energeia* griego al *actualitas* latino, es equivalente al paso del *logos* al *ratio*:

Esta traducción de los nombres griegos a la lengua latina no es en absoluto un proceso sin trascendencia, tal y como se toma hoy en día. Por el contrario, detrás de esa traducción aparentemente literal y por lo tanto conservadora de sentido, se esconde una *tras*-lación de la experiencia griega a otro modo de pensar. el modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega. con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder el suelo bajo sus pies. (Heidegger, 1995, p.17)

Los sistemas de pensamiento han atendido sin duda con mayor detalle las expresiones a partir del acto, y así ha sido, por ejemplo, con la estructura establecida por el pensamiento reflexivo, el cogito cartesiano, definido a partir de sus propios actos, tales como el sentir, el imaginar, el articular desde el logos... En cambio, ese nivel de detalle no ha sido equiparable con el suceder de la *dynamos*, especialmente porque entre ella y el logos hay una frontera que por lo menos la mantiene en lo indecible. Del acto se habla, de la *dynamos*, no.

La búsqueda cartesiana por lo cierto y lo indubitable, naturalmente había de referirse al acto y a sus consecuencias, antes que a lo que va siendo al ser, así sea como condición del acto. Por ello Heidegger (2000, p. 109) sugiere que desde Descartes la realidad se subjetiviza, es decir, pasa por el sujeto:

En el comienzo de la filosofía moderna se encuentra la tesis de Descartes: *ego cogito, ergo sum*, 'pienso, luego existo'. Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza. En la época subsiguiente, la realidad de lo real se determina como objetividad, como aquello que es comprendido por medio del sujeto representante y para él como lo que está arrojado y mantenido enfrente de él. La realidad de lo real es el ser representado por medio del sujeto representante y para este.

Leibniz desglosa al sujeto cartesiano entre "yo", "sustancia" y "sujeto", y Kant recupera estas distinciones. En Descartes, el sujeto es el acto del pensamiento... ¿y lo que no es acto? Eso que no es acto, queda entonces como afectividad, según lo establece el mismo Descartes en *Pasiones del alma*. Por tanto, desde esta modernidad, suponemos que lo que no es acto es potencia, y lo que es potencia es afectividad.

Leibniz (1983, p. 188) introduce la noción de la apercepción en el sujeto, para nombrar la puesta como objeto de conocimiento del sujeto por el sujeto mismo, es decir, como *conciencia de sí*: "nunca estamos sin percepciones, pero es necesario que estemos a menudo sin apercepciones, a saber, cuando no hay percepciones que sean captables".

El pensamiento reflexivo, el cogito, encuentra su límite en la *perceptio* sin *aperceptio*; las percepciones sin conciencia de sí, sin ego, están precisamente en un campo diferente de la palabra, que es el del ámbito de lo que Lacan denomina palabra vacía.

La sustancia del cogito es un acto: la existencia del sujeto; por ello es que este sujeto no puede ser sustancia de ningún otro acto fuera de éste atado al pensamiento, llámese respirar, gritar, comer... El sujeto está atado al pensamiento como apercepción, y da cuenta tanto de sí, como de las cosas, de donde "el *sí mismo* es *sub-jectum*" (Heidegger, 2000, p. 129), es decir, lo que subyace como fundamento.

Con Descartes se confirma que la preocupación de la tradición filosófica de occidente desplazó la preocupación por el sentido del ser y su verdad: "La metafísica no pregunta por la verdad del ser. Por ello tampoco pregunta nunca por el modo en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Esta pregunta no sólo no la ha planteado hasta hoy la metafísica, sino que es una pregunta inaccesible para la metafísica como metafísica" (Heidegger, 2006, p. 25). El desplazamiento, y no la metáfora, se instauró en la metafísica, sustituyendo así al ser por el ente, llámese Dios o sujeto, e implementando un mecanismo de poner a uno por otro: "... siempre se piensa en el homo animalis, por mucho que se ponga al animal a modo de animus

sive mens y en consecuencia como sujeto, como persona, como espíritu. Esta manera de poner es, sin duda, la propia de la metafísica. (...) La metafísica piensa al hombre a partir de la animalitas y no lo piensa en función de su humanitas” (p. 27). El existir (*Dasein*), reconoce el sentido de su propia existencia (*Sein*), no en el logos, sino en la palabra vacía, pero no como la cosa primordial, sino subsumida a una cadena de significantes.

De lo notable de conocer a lo virtual en el acto educativo

Más allá de lo que podría considerarse como “meros corolarios de la propia configuración semántica de los conceptos en juego” (Samaranch, 1999, p. 201), la preocupación aristotélica por definir el estatus de prioridad entre el acto y la potencia, está vinculada con la gran preocupación por el origen y los orígenes, y tratándose de la secuencia acto-potencia, el origen está contenido en el acto.

Para nuestros propósitos, es de reconocer que en los sistemas educativos hay un interés primordial por preservarse a sí mismos como una praxis desde la cuál puedan derivarse planteamientos que induzcan no sólo al reconocimiento de lo virtual, sino a su emergencia como un elemento aún en dependencia de propósitos institucionales, antes que quedar inermes ante la tendencia a un mayor distanciamiento de lo virtual ajeno al acto, con sus propias leyes lógicas de actuación.

La consigna actual de la educación es que ésta mantiene una primacía de la praxis en su secuencia con lo virtual, y para ello hay por lo menos cinco argumentaciones:

1. Si no existe la expresión o el conocimiento de un acto, lo virtual carecería de esa misma expresión o conocimiento, es decir, lo virtual sólo puede expresarse cuando se conoce del acto que la cumpliría, pero nunca en forma inversa; el estudiante se conoce y se re-conoce cuando se dice de sí como tal, es decir, cuando “hace acto de presencia”, en tanto al estudiante en potencia se le conoce en la dinámica del *va siendo al ser* en su presencia; hay un decir en el estudiante que hace acto de presencia, en tanto hay un dicho en el estudiante en potencia;
2. el estudiante en potencia genera al estudiante que hace acto de presencia, pero el estudiante en potencia es antecedido por un estudiante que hace acto de presencia: “respecto de este hombre ya existente en acto... son anteriores en el tiempo la materia y el semen... que son hombre en potencia... todavía no en acto; pero anteriores a éste en el tiempo son otros seres en acto a partir de los cuáles se genera éste; porque siempre a partir de un ser en potencia se genera un ser en acto por la acción de un ser en acto: por ejemplo, un hombre a partir de un hombre...”; para nuestras reflexiones, conviene atraer la situación del logos ante el ser: es la palabra del Otro como ser en acto la que constituye al sujeto como ser en potencia;
3. afirma Aristóteles que “... las cosas posteriores en el orden de la generación son anteriores en el orden de la forma y de la entidad”, por lo que para que una cosa nombrada sea requiere que primero le anteceda una naturaleza; asimismo, desde un punto de vista teleológico, el sentido conduce al proceso, y no se sujeta a un imperativo de causa-efecto, por ello es que para que exista un filósofo, por ejemplo, debe existir una filosofía, y esa filosofía puede ser articulada en un programa educativo;
4. “... la materia existe en potencia por poder ir hacia la forma; y cuando es en acto, entonces está ya en la forma”, dice Aristóteles; para la educación puede decirse que cualquiera de sus elementos de organización y movimientos de operación constituyen esa forma, que se establece como lo primero que es, aunque recordemos que lo segundo es lo original, y eso original forma parte de lo virtual: *la forma*, que es la educación, hace viable a la secuencia posterior como equivalente de lo virtual, y
5. las propiedades de los sistemas educativos están más cerca de lo Real, o de la Cosa en sí, que las propiedades de lo virtual, pues “las cosas eternas son anteriores a las corruptibles en el orden de la *ousía*, y nada eterno es en potencia”. De aquí se podrá comprender que lo

virtual apunta a lo histórico del sujeto, y su forma, o los sistemas educativos, a lo generacional, además de profundizar en el carácter fuera de la historia de los mitos a los que remite el acto para llenar de sentido al corazón hueco de lo virtual.

Lo virtual no es primero, entonces, sino que lo es el acto, y como tal soporta a lo virtual, aunque no todo lo virtual concluye en acto. El acto original es un desgarramiento de lo real, y una de sus expresiones es: *Lo que es*. Y el acto no consuma a todo lo que es, sino sólo a la parte susceptible de ser cortada.

Bibliografía

- Aristóteles (2014). *Metafísica. Libro noveno: Theta*. Barcelona: Gredos.
- Assoun, P-L. (1992). *Freud y Wittgenstein*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Freud, S. (1989). *Obras completas. Volumen 23 (1937–1939). Análisis terminable e interminable*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). *Obras completas, volumen 19 (1923-1925). El yo y el ello y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, M. (1994a). *Conferencias y artículos. La cosa*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1995). *Caminos de bosque. El origen de la obra de arte*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche II. El nihilismo europeo*. Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Leibniz, G. (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional.
- Pound, E. (1984). *Cantares completos de Ezra Pound*. México: Joaquín Mortiz.
- Samaranch, F. (1999). *El saber del deseo. Releer a Aristóteles*. Madrid: Trotta.
- Shakespeare, W. (1961). *Obras completas. Macbeth*. Madrid: Aguilar.