

Subjetividad *pneumatológica:* reflexiones filosóficas- materiales sobre el suspiro

Pneumatological
Subjectivity:
philosophical-material
reflections on sighing

Luis Fernando Serna Covarrubias*

FACULTAD DE FILOSOFÍA, UNAM, MÉXICO

fernandosernac@filos.unam.mx

ORCID: 0009-0009-8249-3681



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rd.f.v58i160.421

Revista de Filosofía · año 58 · núm. 160 · enero-junio 2026 · ISSN: 0185-3481 (impreso) 2954-4602 (en línea) · pp. 292-319

Resumen

¿Cómo un suspiro nos dice algo sobre la subjetividad, aun en la inmaterialidad? El presente texto parte de esta pregunta para hacer, primero, una reflexión filosófica materialista, en la que se piensa el suspiro como un signo que el cuerpo derrama; signo polifónico, no-traducible, no-universalizable. Esto nos llevará a pensar, ¿por qué no hay, en la tradición filosófica, una subjetividad que “suspire”? La invención de una subjetividad aérea permitirá una apertura al sujeto sustancial como deconstrucción de la ontología tradicional. Sin ser necesariamente una trascendencia, esa *ontología aérea* concede pensar en una alteridad resignificada más allá de la piel.

Para lograr esta reflexión se proponen dos momentos. El primero es una lectura fisiológica del suspiro, sobre todo elaborada a partir del *pneûma* aristotélico. Luego, se pensará en una ontología aérea con ayuda de Luce Irigaray, quien da pie para pensar en una subjetividad suspirante.

PALABRAS CLAVE: suspiro, *pneûma*, corporalidad, signo-derrame, materialismo, subjetividad.

Abstract:

How can a sigh tell us something about the subjectivity, even in immateriality? The following text takes the previous question as a starting point to first engage in a materialistic philosophical reflection where the sigh is considered as a sign overflowed by the body. A polyphonic, non-translatable and non-universal sign.

This leads us to think: why is there not, in the philosophical tradition, a subjectivity that “sighs”? The invention of an “aerial” subjectivity will allow an aperture to the substantial subject as a deconstruction of traditional ontology. Without being necessarily transcendent, this “aerial ontology” allows us to think of an alterity that is re-signified beyond the skin. To achieve this approach, two moments are proposed. First, a physiologic reading of the sigh, particularly those built upon Aristotelian pneumatology. Then, we will think of an aerial ontology supported on Luce Irigaray, who gives us a basis to think of a sighing subjectivity.

KEYWORDS: sigh, *pneûma*, corporality, sign-overflowed, materialism, subjectivity.

Recepción 30-05-2025 / Aceptación 18-8-2025

* Candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) con especialidad en Metafísica y Ontología. Su proyecto de investigación trata sobre el sujeto espectral en Jacques Derrida. Estudió una maestría en Filosofía con especialidad en Análisis de la cultura en la Universidad de París 8, donde obtuvo una segunda maestría en Artes Plásticas. Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas por la UNAM y licenciado en Historia del Arte por el Centro de Cultura Casa Lamm. Actualmente es profesor de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y del Tecnológico de Monterrey. Sus líneas de investigación son la filosofía postestructuralista francesa, la ontología contemporánea y la filosofía contemporánea de la literatura y el arte.

*Dile que los suspiros del mar
humedecen las únicas palabras
por las que vale vivir.*

Alejandra Pizarnik

Un largo suspiro alivia el cuerpo. Parece que, después de él, todo resulta un poco mejor. Se suspira por una herida familiar, por duelo, por desilusión, por lo picoso de un alimento, por un concierto, por querer cambiarlo todo, por nostalgia, por comer demasiado, por el pasado, por ilusión, por amor, por preocupación, por cansancio, por ficcionar lo que no se debe. El suspiro no es unívoco, ni siempre el mismo.

Me interesa el suspiro que proviene de un atragantamiento en la laringe por la imposibilidad de articular palabras.¹ Suspiro que pasa por el cuerpo y lo alivia, que aligera la ausencia y el dolor. Roland Barthes escribe: “Muy pronto desperté de este olvido. Apresuradamente, puse en su lugar una memoria, un desasosiego. Una palabra (clásica) viene del cuerpo, que dice la emoción de la ausencia: *suspirar*: ‘suspirar ante la presencia corporal’”.² Suspiros que se derraman no solamente ante una presencia corporal, sino que, ellos mismos, devienen cuerpo.

¹ En este texto abordaré los suspiros como “pasiones del alma” y no como síntomas de alguna aflicción médica. Aunque volveré sobre este punto, es importante decir que esta reflexión se aleja de una interpretación médica (aunque no fisiológica) que considera los suspiros como síntomas de alguna enfermedad. Esta misma precaución la describe René Descartes en una carta a Isabel de Bohemia, en mayo de 1646, quien argumenta que no todos los suspiros son signos de pasiones. Descartes escribe: “puede suspirarse a veces por costumbre o por enfermedad, pero esto no impide que los suspiros sean signos exteriores de la tristeza y del deseo, cuando son estas pasiones las que los causan”. En este sentido, los suspiros que veremos se tratan de lo que Descartes llama “signos” de las pasiones y del deseo. René Descartes, *Las pasiones del alma*, trad. José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué (Madrid: Tecnos, 1997).

² Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, 2ª ed., trad. Eduardo Lucio Molina y Vedia (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2016), 56.

El suspiro, así, se trata de un *hacer cuerpo* de la ausencia, aunque ésta no es su única función: también alivia y expía los recuerdos con la esperanza de que, en aliento, se diseminen hasta que ya no duelan. El suspiro trata de la esperanza (no puede ser de otro modo), pero no de una fantasía, sino de lo que “ya se vivió” y que “se podría volver a vivir”. El suspiro, aunque esperanzador, también es fatal: nos recuerda la ausencia. Se suspira para sentir alivio pese a que este alivio tienda a la resignación.

Hay también suspiros colectivos que no se expanden hacia la impasividad, sino hacia la *sublevación*, para utilizar el concepto de Georges Didi-Huberman.³ La ausencia ya no es cuerpo vacío, sino materialidad: es más corporal que el cuerpo propio. Ésta es la carga política del suspiro que se manifiesta tanto en gritos de impotencia y de desesperación, como en el cansancio de quienes tienen largas jornadas de trabajo buscando la emancipación.

¿Por qué suspirar alivia el dolor?, ¿a quién(es) va dirigido?, ¿se suspira para olvidar o, más bien, puede ser un dispositivo para aprehender una forma de la memoria que viene de lo íntimo?, ¿qué nos dice de los cuerpos?, ¿el suspiro puede ser una forma de escritura?, ¿qué clase de signo es?

Aunque la tentativa por dar respuesta a estas preguntas resulta paradójica (ya que se discurre con palabras donde éstas encuentran su límite), me parece necesaria una reflexión acerca de los suspiros como signos que el cuerpo derrama, pues éstos nos interpelan cotidianamente. Así, aun en su inmaterialidad, estos signos-derrame nos acercan a un límite no solamente del lenguaje y del cuerpo, sino de la subjetividad.

Aunque los suspiros sean derrames en apariencia efímeros y casi intangibles, considero necesario acercarnos a ellos. Éste es un programa no sólo

³ Para un análisis del concepto de *sublevación*, se puede consultar el texto de Georges Didi-Huberman a propósito de la exposición del Museo Universitario Arte Contemporáneo (MUAC) que tuvo lugar del 24 de febrero al 28 de julio del 2018. Georges Didi-Huberman, *Sublevaciones*, trad. Susanna Méndez, Xavier Rodrigo y Mercè Ubach (Ciudad de México: MUAC-UNAM, 2018).

filosófico, sino político, pues, como veremos con Luce Irigaray, la tradición filosófica ha privilegiado las reflexiones en torno a la tierra (esto es, a la solidez), dejando de lado el escurrir del cuerpo. La materialidad del cuerpo (con todos sus derrames) es necesaria para repensar las subjetividades y, en la misma medida, los signos con los que se (nos) significa el mundo. Dicho de otra forma, una ontología debe pasar, necesariamente, por un cuerpo en derrame.

Este texto pretende elaborar una *ontología aérea* en la que se juegue una subjetividad suspirante, no desde la pasividad, sino desde una potencia política. Para esto, es necesario comprender cómo el suspiro se ha entendido como *pneûma*, es decir, como una especie de materialidad vital. Esto nos llevará a la deconstrucción de una subjetividad sustancial que tiene como base lo sólido. De esta forma, y con ayuda de Luce Irigaray, se pretende pensar en una subjetividad en apertura, que permita relacionarnos con la alteridad (ya sea humana o no) desde el suspiro.

Teorías pneumatológicas del suspiro: una aproximación fisiológica

No hay suspiro sin sopro. O, mejor dicho, el suspiro es un sopro extendido en el tiempo. Queremos exhalar la mayor cantidad de aliento para sentir alivio. Entre más aire, mejor nos sentimos. Ya en Aristóteles, sobre todo en su texto *De anima* y *El tratado sobre la respiración*, encontramos una reflexión sobre πνεῦμα (*pneûma*).⁴

⁴ Por cuestiones de espacio, no es posible hacer un análisis diacrónico del suspiro, aunque es importante puntualizar que uno de los primeros filósofos occidentales en abordar este tema es Anaxímenes, quien piensa en el aire como el principio de todas las cosas; es decir, como ἀπείρουν. Aristóteles, de hecho, hace una referencia a Anaxímenes en la *Metafísica* cuando escribe: “Anaxímenes y Diógenes dicen que el aire es anterior al agua, y, ante todo, principio de los cuerpos simples”. Como se analizará en este texto, las nociones fisiológicas del aire resultan esenciales para una reflexión filosófica sobre los suspiros. Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994), 82 (984a 5).

Pneûma es una palabra de difícil traducción, diríase que de largo aliento. Normalmente, se ha traducido por “respiración”, aunque no se queda en una cuestión fisiológica. *Pneûma* es el aire en movimiento, sobre todo aquel que recorre el cuerpo y provoca calor. En Aristóteles, por ejemplo, es la materia vital por la que los seres humanos y no-humanos conservan su existencia: es responsable de la vida.⁵

Pero *pneûma* no es inmaterial. Como es la causa de la vida, entonces debe ser *cuerpo* aun en su incorporealidad.⁶ Con *pneûma* se resuelve filosóficamente el problema de pensar en un cuerpo inerte de carne y hueso que no esté arrojado a la vida (pues sería un cadáver). *Pneûma* permite, entonces, la vida de ese cuerpo.⁷

⁵ En la tradición aristotélica, los animales también tienen vitalidad a causa del *pneûma*. Lo que distingue a los animales y a los humanos, en estos términos, es la temperatura corporal, por lo que *pneûma* se comporta de forma distinta.

⁶ El concepto de *lo incorpóreo* proviene de los estoicos, quienes pensaban que el mundo estaba constituido por cuerpos, salvo el tiempo, el lugar, el vacío y *lekta* (una especie de significado). Los incorpóreos resolvían el problema de pensar la interferencia de estas entidades dentro de un mundo totalmente sustancial. Aquí, me interesa el juego entre lo incorpóreo y lo corporal que proviene de pensar cómo eso que es, aparentemente, inmaterial repercute en el mundo.

En este texto, no habrá tiempo de ahondar en el estoicismo, aunque podría ser una vía de acceso para pensar el *pneûma*, pues adquiere un papel importante sobre todo en Zenón de Citio y en Crisipo de Solos. Elizabeth Grosz escribe: “Para los estoicos, el universo, incluyendo la *fuerza pneumática* de la respiración ardiente, es material o corpóreo. Está compuesto por cuerpos, cosas, que pueden ser divididos en dos tipos —activos y pasivos— que afectan y que son afectados”. Traducción propia, cita original: “For Stoics, the universe, including the *pneumatic force* of fiery breath, is material or corporeal. It is comprised of bodies, things, which can be divided into two kinds—active and passive—that which is affected”. Elizabeth Grosz, *The Incorporeal: Ontology, Ethics and the Limits of Materialism* (Nueva York: Columbia University Press: 2017), 23.

⁷ Platón en *Timeo* utiliza el término *pneûma* para hablar sobre la respiración, sin embargo, no tiene gran importancia en la constitución fisiológica del sujeto. En su lugar, Platón posiciona a $\Psi\chi\chi\chi$ (*psyche*) como la responsable no solamente del movimiento, sino de la constitución incorpórea y racional del sujeto. Aunque hay una pequeña referencia del *pneûma* como responsable del movimiento corporal, lo cierto es que, en Platón, este concepto es secundario. Platón, *Timeo*, trad. María Ángeles Durán y Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1981), 230 (70a-d).

Pneûma es responsable de la unión de lo inmaterial con lo material, así como el mediador que rompe con algunos de los dualismos heredados de la tradición filosófica: trascendencia/inmanencia, femenino/masculino, sólido/líquido, razón/intuición. De ahí que Engracia Domingo piense que *el sujeto*, como categoría filosófica, deba ser pensado desde la noción tripartita de *sôma*, *psyché* y *pneûma*.⁸

Este tercer término, *pneûma*, es desarrollado por Aristóteles en *De anima* (Περὶ Ψυχῆς) que, como su título lo indica, se centra en la función de *psyché* (traducido como alma) en el cuerpo humano. Uno de los objetivos de Aristóteles radica en resolver el problema teórico de cómo algo inmaterial (*psyché*) tiene influencia en el cuerpo (*sôma*).⁹ La respuesta, como podemos intuir, se encuentra en el *pneûma* que, según esta tradición, es el vehículo que transporta el alma a todo el cuerpo para llenarlo de vitalidad. Como escribe Pavel Gregoric, “*Pneûma* es innato (συμφυές) al alma, es el primer vehículo del alma, pero no es el alma por sí misma”.¹⁰

Al ser un elemento aéreo, *pneûma* es un concepto necesario para pensar en el suspiro a partir de la llamada “filosofía del respiro”.¹¹ En *De*

⁸ Esta postura es una crítica a la manera en que la modernidad filosófica construyó al sujeto; es decir, a la división binomial cuerpo/alma. Véase Engracia Domingo, “La complejidad del hombre: Sôma-psyché-pneûma”, *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, tomo 45, núms. 136-138 (1994): 65-79.

⁹ Dice Aristóteles: “Es claro que todos definen el alma por tres rasgos característicos, por así decir: por el movimiento, por la percepción sensorial y por lo incorpóreo”. A diferencia del estoicismo, aquí hay que entender lo *incorpóreo* como una cualidad inmaterial. Aristóteles, *De Anima*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1978), 24 (405 b10).

¹⁰ Traducción propia. Cita original: “Pneûma is connate (συμφυές) to the soul, it is the primary vehicle of the soul, but it is not the soul itself”. Pavel Gregoric, “Soul and Pneuma in *De spiritu*”, en *The Concept of Pneuma after Aristotle*, coord. Sean Coughlin (Berlín: Universität Berlin und der Humboldt-Universität, 2020), 29.

¹¹ Lenart Škof propone este nuevo *giro* en la filosofía para pensar, sobre todo, en una ética. Cfr. Lenart Škof, *Atmospheres of Breathing* (Nueva York: Suny Press, 2018); Lenart Škof, *Breath of Proximity: Intersubjectivity, Ethics and Peace* (Nueva York: Springer, 2015); y Lenart Škof, *Breathing with Luce Irigaray* (Nueva York: Bloomsbury, 2013).

Anima, Aristóteles da una descripción detallada sobre la respiración y el papel de *pneûma* en este proceso:

la Naturaleza se sirve del aire, no sólo con vistas a regular la temperatura interior como algo necesario [...], sino también con vistas a la voz, de manera que se añada una perfección al que la posee. El órgano de la respiración es, a su vez, la laringe, cuyo funcionamiento está al servicio de otra parte, a saber, el pulmón: precisamente en virtud de este órgano los animales terrestres poseen más calor que los demás. Ahora bien, es la zona que rodea al corazón la que de manera primordial necesita de la respiración. De ahí que sea imprescindible que el aire penetre al ser inspirado. En conclusión, la voz es el golpe del aire inspirado, por la acción del alma residente en estas partes del cuerpo, contra lo que se denomina tráquea. Y, como ya dijimos, no todo sonido de un animal es voz —cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua, así como tosiendo—, sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado.¹²

Este pasaje merecería un extenso análisis, pues en él encontramos gran parte de la pneumatología aristotélica. Sin embargo, por cuestiones de espacio, sólo me concentraré en la cuestión fisiológica.¹³

Como se observa, *pneûma* cumple una función vital para los seres humanos y no-humanos.¹⁴ Esto gracias al calor que se introduce y se

¹² Aristóteles, *De Anima*, 120 (420b).

¹³ Se podría hacer un extenso trabajo de reflexión filosófica en torno a la diferencia entre el suspiro y la voz. ¿En qué medida un suspiro reemplaza la palabra?, ¿todos los suspiros tienen el mismo significado?, ¿un animal puede suspirar?, ¿es el suspiro uno de los elementos del lenguaje neumático?

¹⁴ La diferencia entre un animal no-humano y el humano está en el alma (*psyché*), pues ella es responsable del intelecto (*nous*). Si *pneûma* es responsable del movimiento de la *psyché*, entonces el cuerpo

preserva en el cuerpo a partir del aire. Me interesa resaltar, por un lado, los órganos involucrados en la respiración: la laringe, los pulmones y el corazón. Por otro, el hecho de mantener caliente al cuerpo a través del equilibrio de los vapores, donde *pneúma* tiene un papel preponderante. Este proceso se da, sobre todo, en el corazón, órgano del que se expulsa la mayor cantidad de sangre y que es responsable de mantener con vida a los seres vivos.¹⁵ *Pneúma* es un elemento importante para el equilibrio de los vapores del cuerpo, pues provoca un enfriamiento del cuerpo para mantener su temperatura ideal.¹⁶

El suspiro se puede entender, entonces, como un mecanismo fisiológico que consiste en una gran exhalación de aliento que enfría el cuerpo. Se suspira para contrarrestar el peso de una pasión que provoca la aceleración del corazón y, por ende, el calentamiento corporal. El frío del suspiro recorre todas las arterias, y, en el corazón, trata de borrar las imágenes ya talladas en él, lo que causa alivio en el sujeto suspirante.

humano presenta más calor que los otros animales. Así, aunque todo tipo de ser vivo contenga *pneúma* en su organismo, no todos tienen la misma temperatura, pues el movimiento del *pneúma* genera una temperatura específica para cada especie. Los mamíferos, por ejemplo, tienen mayor temperatura que los peces, pues el *pneúma* corre con mayor velocidad.

¹⁵ Hasta la modernidad, sobre todo con Descartes, la localización del alma se posicionó fisiológicamente en el cerebro (concretamente en la glándula pineal). En Aristóteles, al contrario, el cerebro era la parte más fría del cuerpo humano (por ser la más seca), lo cual contrarrestaba el calor del corazón. En *La reproducción de los animales*, leemos: “Puesto que el principio de las sensaciones y de todo el animal reside en el corazón, éste se forma en primer lugar. Pero por causa del calor de este órgano, allí donde los vasos sanguíneos terminan por arriba, el frío contrae el cerebro, como contrapartida al calor que rodea al corazón”. Aristóteles, *La reproducción de los animales*, trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel (Madrid: Gredos, 2000), 168 (743b-25).

¹⁶ Gran parte de la medicina griega se basa en estas ideas de los humores para la buena salud. Por ello, escribe Engrancia Domingo que: “La diferencia esencial entre los filósofos y los médicos consiste en que entre los estoicos se servían de la noción de *pneúma* para explicar los fenómenos superiores de la vida humana, mientras que los médicos la relacionaban con las funciones vitales de orden inferior: casi todas las enfermedades eran explicadas por una anomalía del *pneúma*”. Domingo, “La complejidad del hombre”, 96.

Consolidada en la Edad Media, la teoría fisiológica de *pneûma* y los vapores del cuerpo adquirió gran relevancia. De hecho, en las traducciones latinas, *pneûma* pasa a ser *spiritu*, sobre todo por la influencia de San Pablo.¹⁷ En esta ocasión, no profundizaré en la noción religiosa del *spiritu* que proviene de *pneûma*, sino más bien en una noción fisiológica que Aurora González Roldán resume de la siguiente forma:

Según el pensamiento clásico, había tres clases de espíritus: el *pneûma* o espíritu vital tenía una naturaleza material aunque sutil, se abastecía de aire por medio de los pulmones, los poros de la piel y por la digestión de la comida (sorprende la cercanía de estas ideas con los procesos de respiración y oxidación que explica la fisiología moderna); el espíritu animal o *pneûma* psíquico estaba asociado con el cerebro y con las actividades del sistema nervioso; luego se añadiría el espíritu natural asociado con el hígado y con el crecimiento.¹⁸

En los tratados médicos y fisiológicos, la palabra *spiritu* no se toma como sinónimo de *alma*, sino como elemento vital que permite el buen funcionamiento del cuerpo.

Bajo este esquema pneumatológico, se puede dar forma conceptual al suspiro. Podríamos decir, con lo planteado hasta ahora, que el cuerpo se ve obligado a suspirar porque hay una incomodidad en él. El suspiro, en todas sus formas, causa alivio. De hecho, una de las primeras definiciones del suspiro la encontramos en el *Tractatus de amore heróico* de Arnaldo de Vilanova que, como señala Javier García Gibert, “analizaba el ‘suspiriorum

¹⁷ Remito al artículo de Félix Pujo donde, además, se hace un análisis filológico de la palabra *pneûma* y los múltiples significados que tiene el latín *spiritu*. Félix Pujo, “Significado de la palabra ‘Pneûma’ en San Pablo”, *Estudios Bíblicos* (1942): 437-460.

¹⁸ Aurora González Roldán, *La poética del llanto en Sor Juana Inés de la Cruz* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009), 37.

emissio’ como síntoma del melancólico *enfermo de amor*, aunque también se consideraba eventualmente como vía de escape para descansar el corazón repleto de sangre y ‘spiritus’”.¹⁹ En la cita de este médico español se observa la influencia clásica del *pneûma* en la modernidad, concretamente en los Siglos de Oro. Notemos la alusión al melancólico como personaje suspirante, así como el suspiro como una “vía de escape” que enfría al cuerpo y hará que sus *spiritus* (es decir, el *pneûma* clásico) descansen.

La idea de que el suspiro es un descanso para el corazón está presente en gran parte de las teorías fisiológicas de la modernidad. Descartes no está exento y en *Las pasiones del alma* piensa en los suspiros como una secreción siempre relacionada con la tristeza:

La causa de los suspiros es muy distinta de la de las lágrimas, aunque presuponen como éstas la tristeza. Porque, mientras que nos vemos incitados a llorar, cuando los pulmones están llenos de sangre, nos vemos incitados a suspirar, cuando están casi vacíos y alguna imaginación de esperanza o de gozo abre el orificio de la arteria venosa que la tristeza había estrechado; porque entonces la poca sangre que queda en los pulmones, cayendo de repente al lado izquierdo del corazón por esta arteria venosa, y siendo impulsada por el deseo de llegar a este gozo, que agita al mismo tiempo todos los músculos del diafragma y del pecho, el aire es impulsado velozmente por la boca a los pulmones para llenar el lugar que deja la sangre. Y es esto lo que se llama suspirar.²⁰

Al igual que el suspiro, las lágrimas son una de las secreciones con las cuales los *spiritus* van a combatir el calor corporal causado por la tristeza. Así, es necesario profundizar en ellas para comprender cómo se caracterizan los suspiros en la filosofía cartesiana.

¹⁹ Javier García Gibert, “Seis suspiros en la literatura clásica española”, *Revista de literatura*, año 78, núm. 156, año 78 (julio-diciembre 2016): 376.

²⁰ Descartes, *Las pasiones del alma*, 201.

La diferencia más evidente entre lágrimas y suspiros es su materialidad, sobre todo porque las lágrimas son líquidas, lo que significa una materialidad menos incorpórea que el suspiro. En Descartes, esto se explica por la condensación que hace el cuerpo cuando está caliente. Este proceso, apunta Descartes en *Los meteoros*, es similar al producido por la naturaleza cuando llueve. Así como una gran tormenta es causada por el choque de aires fríos con calientes, cuando el cuerpo llora es porque hay un desequilibrio de humores.²¹ De ahí que los derrames líquidos (sobre todo el llanto, aunque también la sangre y la orina) se den cuando el cuerpo no está en equilibrio, ya sea por alguna enfermedad o por alguna pasión.

La causa principal de estos derrames está en el calor producido por el corazón que, en momentos de excitación (ya sea por alegría o tristeza), bombea grandes cantidades de sangre a los pulmones. A razón de esto, los poros de los ojos se dilatan y, por el choque de vapores fríos y calientes, se derrama agua en forma de lágrimas. Descartes adjudica esa excitación del corazón en gran medida al amor: “Y nada la aumenta más [la cantidad de vapores] que la sangre que es enviada hacia el corazón en la pasión del amor. Por eso vemos que los que están tristes no vierten continuamente lágrimas, sino sólo a intervalos, cuando hacen una nueva reflexión sobre los objetos a los que tienen afecto”.²²

A diferencia del llanto, el suspiro no se derrama por condensación, sino (como dice Descartes) por la falta de aire. Es interesante que, aunque ambos sean producto de la tristeza, en los suspiros hay una “imagi-

²¹ Hay que recordar que la palabra *humor* viene del verbo *humere* que significa “estar mojado”, por lo que una teoría de los *humores* es, también, una teoría líquida del cuerpo humano, en donde el suspiro ocupa un lugar importante, pues se puede pensar como gas, un elemento líquido, aunque incorpóreo. Véase René Descartes, “Los meteoros”, en *Discurso del método; Dióptrica; Los meteoros; y Geometría*, trad. Guillermo Quintas Alonso (Madrid: Alfaguara, 1987), 184-191. (AT-VI 139-249).

²² Descartes, *Las pasiones del alma*, 199.

nación de esperanza o de gozo” que abre la tráquea. Esto nos interesa, sobre todo, si hablamos del suspiro desde un terreno político y pensamos en el grito como una forma de suspirar colectivamente.²³

La cosa se complejiza al continuar con una lectura cartesiana de las lágrimas, pues en la acción de llorar no solamente se vierte líquido, sino que también hay secreciones orales, por ejemplo, gemidos. Escribe Descartes: “Y entonces los pulmones a veces también se hinchan de golpe por la abundancia de sangre que les entra y que expulsa al aire que contenían, el cual, saliendo por la garganta, engendra los gemidos y los gritos que habitualmente acompañan en las lágrimas”.²⁴ Siguiendo esta lógica, los gemidos se diferenciarían de los suspiros por la rapidez y la cantidad de aire que sale de la boca. Mientras que los gritos y los gemidos se deben a una “hinchazón de golpe” de los pulmones, el suspiro es más lento.

Si analizamos fenomenológicamente el suspiro, podríamos concluir que, de hecho, gemidos, sollozos, gritos y gimoteos son formas de suspirar. Como no me interesa aquí hacer una tipología del suspiro, pienso en él (a partir del estudio fisiológico-pneumático) como un signo complejo que equilibra los vapores perturbados del cuerpo, en muchas ocasiones, por la pesadez de la memoria.

Es importante remarcar que, aunque ni Descartes ni Aristóteles lo contemplan, el suspiro no se encuentra únicamente en una lógica de la exhalación, sino que su proceso empieza desde que se inhala una gran cantidad de aire para luego aliviar el cuerpo. Con esto, se romperán las lógicas binarias de pensar únicamente en la exhalación del suspiro desde una pura trascendencia. El análisis pneumatológico del cuerpo me

²³ Aunque ni en Descartes ni en Spinoza, hay autores (sobre todo contemporáneos) que piensan el llanto como una forma no de pasividad, sino de acción política. Remito, sobre todo, a Georges Didi-Huberman, *Pueblos en lágrimas, pueblos en armas*, trad. Mariel Manrique y Hernán Marturet (Cantabria: Contracampo Shangrila, 2017).

²⁴ Descartes, *Las pasiones del alma*, 199.

permite, por ello, pensar no en un signo que destruye todo límite de la inmanencia, sino jugar en la exhalación y en la inhalación del aire.

Hacia una subjetividad en derrame: límites y flujos

A diferencia de una lógica pneumatológica, como la de Aristóteles y la de Descartes, me interesa elaborar una deconstrucción del suspiro como derrame que, en apariencia, es derivado de la pasión. Entiendo deconstrucción desde el concepto derridiano; esto es, como una forma de poner en crisis las jerarquías que la tradición filosófica ha privilegiado desde una mirada *logo* (de la razón), *falo* —patriarcal— *céntrica*.²⁵

Así, el suspiro se presenta como una especie de signo que, desde su desaparición (y es, precisamente, por desaparecer), nos invita a pensar con y sobre él. Signo seminal que, en palabras de Derrida, nos es inaprensible precisamente por su diseminación. Derrida: “Lo seminal [...] se disemina sin haber sido nunca él mismo y sin regreso a sí. Su empeño en la división, es decir, en su multiplicación a pérdida y a muerte lo constituye como tal, en proliferación viva”.²⁶ El signo diseminado (derramado, secretado, suspirado) es un signo de una proliferación de significaciones en el que, siempre en su multiplicación, se juega la vida.

Esto no quiere decir que una deconstrucción del suspiro no pase por una lectura de la pneumatología, pues precisamente esta tradición dota a los signos aéreos de importancia: “El aire es el *ápeiron* de la fisiología presocrática, el *tehiru* de la Cábala, la posibilidad de la presencia, de la visibilidad, de la apariencia, de la voz, etc. ‘Aire’ *quiere decir* esto, después

²⁵ Para una definición más puntual de lo que es la deconstrucción, véase Jacques Derrida, “Carta a un amigo japonés”, en *Psyché: invenciones del otro*, trad. Mónica B. Cragnolini (Buenos Aires: La Cebra, 2017), 465-472.

²⁶ Jacques Derrida, *La diseminación*, trad. M. Arancibia (Madrid: Editorial Fundamentos, 2015) 527.

de aquello, etc”.²⁷ Extraña paradoja: aun en una metafísica de la presencia, se olvida el aire, elemento vital para el sujeto.²⁸

Bajo la lógica de la diseminación, cuando el suspiro sale de nuestro cuerpo, se vuelve imperceptible, pues se vuelve invisible en el aire. Esto no quiere decir, sin embargo, que el suspiro deje de existir o, por lo menos, que se “pierda en el olvido”. Podríamos decir que, en la exhalación, el suspiro ya no solamente me pertenece, sino que se vuelve un signo en común. Todos respiramos el mismo aire en donde el suspiro se diseminó.

El aire podría ser, de hecho, una de las primeras formas de pensar en y sobre la comunidad.²⁹ De ahí que, al hablar desde la diseminación, se rompa la individualidad del sujeto y, por lo menos en la filosofía derridiana, se hable de un *singular plural*. Refiere: “Singular plural que ningún origen singular habrá precedido jamás. Germinación, diseminación. No hay primera inseminación. La simiente es primero dispersada. La inseminación ‘primera’ es diseminación”.³⁰ Todxs respiramos el mismo aire que se ha respirado (y que se respirará), por lo que no hay en él un

²⁷ Derrida, *La diseminación*, 521.

²⁸ Derrida llama *metafísica de la presencia* a aquella tradición filosófica que toma la presencia (y, con ella, la vida, lo humano, el aquí, el ahora) como el fundamento principal.

²⁹ Otra de las vías de acceso del suspiro, que merecería una extensa reflexión, es la del beso. Pablo Sol Mora en su texto *Bésame con el beso de tu boca: El beso erótico en los Siglos de Oro* asienta: “el beso se habría originado en la costumbre primitiva de oler al otro para reconocerlo (como miembro de la familia o de la tribu), lo que eventualmente habría derivado en el contacto de los labios con distintas partes del rostro. En el caso del beso erótico, esto implica el contacto de lenguas y un intercambio de saliva —y desde un punto de vista microbiológico, de unos ochenta millones de bacterias—, pero también de alientos, del aire que entra y sale de nuestros cuerpos, y no deja de involucrar el olfato. Ninguna otra cosa como esta noción de aliento —los griegos lo llamaron *pneûma*— [...] estimuló tanto el pensamiento y la imaginación en torno al beso, desde los tiempos antiguos hasta hace relativamente poco”. Pablo Sol Mora, *Bésame con el beso de tu boca: El beso erótico en los Siglos de Oro* (Madrid: Visor Libros, 2021), 12. El beso, en este sentido, sería una de las nociones de diseminación de alientos (y de saliva) que se transfiere de uno a otro. Aquí se podría pensar en una noción de comunidad unida por aliento y saliva.

³⁰ Derrida., *La diseminación*, 453.

origen en específico. El cuerpo suspira permanentemente (así como llora o sangra), desde el nacimiento hasta la muerte.

¿Por qué, entonces, el olvido del suspiro?, ¿por qué, en la filosofía, se habla de un cuerpo sin suspiros y sin respiración (por ejemplo, el cuerpo del sujeto trascendental)? Una respuesta intuitiva —pero, ¿no se trata de pura intuición cuando suspiramos?— es que el suspiro sale de la boca. La boca es una parte extraña de la cara, pues perfora el rostro y lo discontinúa.³¹ Derrida apunta: “Si la boca es a la vez lugar y no-lugar, lugar de una dis-localción, lugar abierto de la *quasi permixtio* entre el alma y el cuerpo, a saber, extensión inconmesurable y común entre ambos, es porque la boca, pura boca, antes de toda oralidad, abre una abertura”.³² El suspiro sale de la boca recordando que todo cuerpo está abierto y expuesto.

La boca, no hay duda, atenta contra la materia y la sustancia del cuerpo. Aunque uno de sus principales usos sea comer (llenarse la boca), en realidad hay en la voz otra funcionalidad. La boca no se puede llenar de palabras (sólo metafóricamente), pues cuando se habla (o se suspira) se expulsa aire. Mientras no se hable y se mantenga la boca abierta, ese hueco parece lleno únicamente de aliento.

El aire, al igual que el aliento, es un elemento que incomoda. Cuando se habla de vacío, el aire sale a tomar su lugar. La escultura *Aire de París* de Marcel Duchamp no es una reflexión únicamente sobre el vacío, sino sobre lo aéreo y la contención —paralelo al *Aliento de artista* de Piero Manzoni,

³¹ Se podría pensar el orificio no como discontinuidad, sino como continuidad, lo que involucraría otro tipo de reflexión. Para una lectura sobre el rostro como inmanencia se puede pensar en el concepto deleuziano de *rostridad* que es un “sistema pared blanca-agujero negro”. Véase el texto “Año cero: Rostridad”, en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, 9ª ed., trad. José Vázquez Pérez (Valencia: Pre-textos, 2010).

³² Jacques Derrida, *El tocar: Jean-Luc Nancy*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2011), 54.

obra que presenta un globo reventado por el aliento del artista—. Lo aéreo nos recuerda que, en palabras de Luce Irigaray, “el aire está en el fundamento sin fondo de la metafísica, que viene a abismarla parte por parte. A difuminarla por todas partes. A hacer siempre elusivas y expansivas, comprensibles, elásticas... sus propiedades”.³³ Como señala Irigaray, la metafísica encuentra en el aire uno de sus principales enemigos, por lo que lo oculta y lo calla.

Aunque el aire no sea sinónimo de ausencia, tampoco se trata de una presencia absoluta. Dice Irigaray: “no hay presencia sin aire. Pero el aire no ha tenido jamás lugar en el modo de ‘entrar en presencia’ —¿salvo el viento?—, el filósofo puede pensar que ahí no hay más que ausencia cuando ningún ente ni ninguna cosa sale a su encuentro en el aire”.³⁴ ¿Qué pasa, entonces, con el suspiro como aire que sale del cuerpo?, ¿cuál es la lógica de una exhalación de, aparentemente, un ser-en-presencia?

En el suspiro, el cuerpo-propio y la exterioridad se confunden: existe un límite fluido y elástico. El suspiro, por lo mismo, pone en jaque la manera clásica de significación del *logos* (entendido como lenguaje). Aunque Saussure ya habla de una “imagen acústica” (significante), el aire, en la palabra, se vuelve un artificio. Diríamos que, mientras las palabras se modulan artificialmente a partir de una doble articulación, el suspiro no es más que un derrame corporal. Su significación está dada, de hecho, por el propio escurrimiento.

Aquí se encuentra una nueva forma de pensar la voz en tanto paradigma signifiante. Como señala Raúl Dorra: “La voz es lo que *sale* del

³³ Traducción propia. Cita original: “Rappeler que l’air est au fondement sans fond de la métaphysique revient à l’abîmer de part en part. A la flouer de partout. A rendre toujours fuyantes et expansibles, compressibles, élastiques... ses propriétés”. Luce Irigaray, *L’oubli de l’air chez Martin Heidegger* (París: Éditions de Minuit, 1983), 13.

³⁴ Traducción propia. Cita original: “Pas de présence sans air. Mais l’air n’ayant jamais lieu sur le mode de l’‘entrée en présence’ —sauf dans le vent?—, le philosophe peut penser qu’il n’y a là qu’absence quand aucun étant ni aucune chose ne viennent à sa rencontre dans l’air”. Luce Irigaray, *L’oubli de l’air*, 15.

cuerpo, es —como prefiere decir Herman Parret— ‘ese pedazo de cuerpo que se escurre’. Pero sale para integrarse al mundo y a la vez para que el mundo quede integrado a mí”.³⁵ La voz, en este sentido, es otro de los derrames corporales, aunque su condición de posibilidad de significar esté en su doble articulación.

Con esto se entiende que no todo escurrimiento es líquido, sino que también puede ser aéreo. Para Dorra, el paradigma del cuerpo suspirante no sería el del caracol —cuerpo en llanto— sino el de la araña. Escribe: “La araña es criatura del aire y, siguiendo a Aristóteles, hemos de creer que su fuerte es el sentido de la audición pues el oído es por naturaleza aéreo”.³⁶ La red de la araña es una expansión de su cuerpo que, pareciera, tiene como sostén el aire: extraña materia que levita en el vacío.

Entre el caracol y la araña, el humano se presenta, más bien, como un animal terrestre. Su tacto no está dado por lo líquido (la baba en el caracol), ni por los sonidos (la red en las arañas), sino por el contacto de la piel.³⁷ De ahí que sea tan difícil acercarnos al suspiro, pues se trata de un derrame aprehensible a través del oído sin ser, necesariamente, una voz.

El suspiro nos recuerda que incluso en la voz hay algo que se escurre de la boca y es, precisamente, una materialidad olvidada. Dicho de otro modo, el suspiro es un derrame que percibimos a partir de materia (vapor) que sale por la boca. En palabras de Irigaray, el suspiro sería “la *meditación material* olvidada del *logos*”.³⁸ La referencia a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes —también podríamos pensar que hay una re-

³⁵ Raúl Dorra, *La casa y el caracol: para una semiótica del cuerpo* (Puebla: BUAP, 2011), 28.

³⁶ Dorra, *La casa y el caracol*, 54-55.

³⁷ Decir que el ser humano basa su contacto en la piel, sin una reflexión, sería entrar en una lógica no solamente de la presencia, sino también antropocéntrica. Para una deconstrucción del tocar, remito a *El tocar: Jean-Luc Nancy* de Jacques Derrida y a Jean-Luc Nancy, *Corpus*, trad. Patricio Bulnes (Madrid: Arena Libros, 2010).

³⁸ Irigaray, *L'oubli de l'air*, 17.

ferencia a las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, a partir de una crítica del sujeto trascendental y del “cuerpo propio” — no es fortuita, pues en la famosa frase “pienso, luego existo” no hay una alusión al aire. De ahí que Lenart Škof piense, más bien, que se hablaría de un “respiro, luego existo” como uno de los fundamentos de una nueva ontología y ética.³⁹

Por todo esto, pareciera que un sujeto suspirante no tiene cabida en una sustancialidad metafísica. Cuando se habla de la corporalidad del sujeto, por ejemplo, en Husserl, en Descartes e, incluso, en Merleau-Ponty, su constitución se basa en un ser de “carne y hueso”.⁴⁰ Menos común es la constitución, casi siempre desde la biología, de cuerpos acuáticos, en la cual se piensa al cuerpo sobre todo como agua o como sangre. El cuerpo aéreo es el menos común de ellos, pues un cuerpo lleno de aire sería un cuerpo vacío.

¿A qué causa se debe el miedo a pensar en un cuerpo aéreo? Puntualiza Irigaray: “Y el vacío ya no es más, ni la pérdida al infinito; esta morada te rodea. Y, sin puerta ni ventanas, te envuelve esta casa aérea y radiante. Cuerpo de aire que llena la palpitation del azul. Y, en cada descenso a mi cuerpo, aparece uno nuevo. Y tantos tonos y consistencias se mezclan. Transparencia diferente según lo que se haya tocado”.⁴¹ Cuerpo de aire

³⁹ Lenart Škof considera que una de las búsquedas principales de la filosofía de Luce Irigaray es una *ética aérea*. Véanse Lenart Škof y Emily A. Holmes, “Towards Breathing with Luce Irigaray”, en: *Breathing with Luce Irigaray; y Škof Breath of Proximity*, 1-14.

⁴⁰ Antonio Ziri6n, por ejemplo, traduce la palabra alemana *Leibhaft* como “en persona”, aunque tambi6n se ha pensado como “en cuerpo”. El art6culo de Carlos Sini, “El sujeto en carne y hueso” analiza el sujeto trascendental de Husserl y de Heidegger a partir de la experiencia “en persona” (como carne y hueso) en la fenomenolog6a. Véase Carlo Sini, “El sujeto en carne y hueso”, *Studia Heideggeriana* 10 (2021): 27-33, <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.157>.

⁴¹ Traducci6n propia. Cita original: “Et le vide n’est plus, ni la perte 6 l’infini —cette demeure t’entoure. Et, sans porte ni fen6tres, t’enveloppe cette maison a6rienne et irradiante. Corps d’air qu’emplit la palpitation du bleu. Et, 6 chaque descente en mon corps, en appara6t un autre. Et tant de tons et de consistances s’y m6lent. Transparence diff6rente suivant ce qui a 6t6 touch6. Et viennent au jour chaque jour infiniment de jours”. Luce Irigaray, *Passions 6l6mentaires* (Par6s: 6ditions de Minuit, 1982), 48.

(*corps d'air*) que no solamente se refiere a nubes o neblina, sino que puede ser nuestra propia constitución como sujetos.

Irigaray rompe, entonces, con la sustancialidad del sujeto como categoría filosófica a partir de una lectura aérea del mismo. Al igual que en la *fantología* derridiana, donde el espectro no está ni vivo ni muerto (sino vivo y muerto al mismo tiempo), una ontología aérea tendría que pensarse desde una dislocación de los fundamentos del sujeto.⁴² El primero de ellos, como se ha dilucidado poco a poco, es el cuerpo, y, sobre todo, la capa que lo envuelve: la piel.

Desde las constituciones más clásicas del cuerpo (la de Aristóteles), la piel es la capa corporal más superficial. Esto dicta no solamente el límite entre mi cuerpo y el mundo, sino también la manera en que me relaciono con los otros. Diríamos, en términos de una fenomenología trascendental, que la piel es el límite de mi cuerpo.⁴³ Límite que no solamente se da hacia el exterior, sino que funciona también de forma interna. Prácticamente, todo mi cuerpo es piel.

Un cuerpo perforado (aun en los poros) es un cuerpo que escurre. Ningún cuerpo humano y no-humano está libre de escurrimiento, pues va desde el sudor, hasta la respiración. El cuerpo sólo es impermeable en apariencia: aunque no seamos conscientes, siempre hay una absorción del exterior. El cuerpo, en esa perforación, se nos presenta fluido y aéreo en lugar de terrestre.

El contacto cuerpo a cuerpo (y no solamente *rostro a rostro* como en Lévinas), sería entonces fluido: ahí donde agua y aire intervienen. Iri-

⁴² Remito al texto de Gabi Balcarce para entender la lógica del espectro y, con esto, la fantología como desplazamiento de la ontología, propuesta por Jacques Derrida en *Espectros de Marx*. Véase Gabi Balcarce, *Posthumanismo espectral* (Buenos Aires: La Cebra, 2023).

⁴³ Hago la aclaración de una fenomenología trascendental pensando principalmente en Husserl, pues en Merleau-Ponty el tema de la piel como límite tiene derroteros distintos. Véase Maurice Merleau-Ponty, "El sentir", en *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes (Barcelona: Planeta Agostini, 1993), 219-257

garay lo explica de esta forma: “Tu piel, la mía; sí. Pero la mía se reto-ca indefinidamente desde el interior. Secretando un flujo que acerca los bordes. ¿Quién dio ese líquido? ¿Un borde o el otro? ¿Los dos?, entonces, ¿quién es el uno y el otro en esta producción? ¿Nadie? Por lo tanto, ella existe. ¿De dónde? De ambos. Eso fluye entre ambos, sin estar sujeta o restringida a una fuente. La fuente proviene ya de dos que se besan”.⁴⁴ Aunque en Irigaray también la piel se caracteriza como un límite, éste no es rígido ni inamovible, sino todo lo contrario.

El *borde* es una palabra que le va mejor a la piel, pues su penetrabilidad no deja de llevarse a cabo en su elasticidad. Por ello, el contacto no se trata de una ruptura de límites, sino de una experiencia de lo fluido y de la secreción. En el contacto, no hay “origen”, sino flujo. La fuente no es primigenia, más bien, “de dos que se besan”, entendido aquí el beso no como un flujo salival, sino aéreo.

Que Irigaray termine la frase con una referencia a la boca no es fortuito, pues, como se ha dicho, ahí se encuentra la abertura más evidente del cuerpo. El beso también remite a la intersubjetividad del suspiro, no sólo como un *signo* que hay que *leer*, también como un escurrimiento que contamina los otros cuerpos. Escribe Irigaray: “El horizonte, interno y externo de mi piel se interpenetra con el de tu piel, erosionando sus bordes, sus límites, su solidez. Otro espacio tiene lugar, fuera del marco. La

⁴⁴ Traducción propia. Cita original: “Ta peau, la mienne —oui. Mais la mienne se retouche indéfiniment de l’intérieur. Secrétant un flux qui rapproche les bords. Qui a donné ce liquide? Un bord ou l’autre? Les deux? Alors, qui est l’un ou l’autre dans cette production? Personne? Pourtant elle existe. D’où? Des deux. Ça coule entre, sans être tenu ou retenu à une source. La source provient déjà des deux qui s’embrassent”. Irigaray, *Passions élémentaires*, 18.

⁴⁵ Traducción propia. Cita original: “L’horizon, interne et externe, de ma peau s’interpénètrent avec celui de ta peau effrite leurs bord, leurs limites, leur solidité. Un autre espace a lieu-hors cadre. Ouverture de l’ouvert. Rencontre des contrées et des éclaircies qui en aménage une autre, d’autres, qui font air, lumière, temps”. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n’en est pas un* (Paris: Éditions de Minuit, 1977), 109.

abertura de lo abierto. Encuentro de tierras y luz que mantiene otras, que hacen aire, luz, tiempo”.⁴⁵ En el beso y en el suspiro, el encuentro con los otros mueve los horizontes (internos y externos), perfora la capa de piel.

Con esto, se hace evidente un nuevo motivo por el cual la metafísica ha olvidado el aire: la alteridad. No es fortuito que, en las obras de Irigaray se encuentre la presencia de un *él* y de una *ella* en constante diálogo.⁴⁶ La resistencia de la otredad es, entonces, una resistencia a un sujeto sustancial; es decir, a un sujeto sin perforaciones. El suspiro nos abre la posibilidad de un encuentro con lo otro. Irigaray apunta: “Pero esa resistencia del aire se revela, yo siento, como una posibilidad de descubrirme diferentemente”.⁴⁷ Esa “posibilidad” del suspiro será la guía para pensarlo desde una intersubjetividad y, por ende, desde una política.

A modo de conclusión: *hacia una ecología-política*

Pensar el suspiro desde una ontología no quiere decir que se reflexione únicamente en una subjetividad. Al contrario, hay una potencia política en el suspiro, en primer lugar, porque en él hay un alivio. La liberación del calor del cuerpo en forma de suspiro tiene una connotación política, en la medida en que la indignación, la esperanza y, en general, la lucha, provocan calor en el cuerpo. El suspiro colectivo se presenta, así, en gritos de resistencia, en suspiros de indignación y en lamentos de desesperación

⁴⁶ Los recursos retóricos con los que Irigaray hace filosofía son todo un tema que no es posible desarrollar aquí. Basta decir que, inspirada en la idea de la *diferencia sexual* como crítica a la *diferencia anatómica* de Freud, la autora elabora un juego con estos dos polos para su deconstrucción. Así, en el diálogo y en la constante crítica, se ponen de manifiesto las zonas olvidadas (por el logofalocentrismo) en una filosofía, en este caso, de las pasiones.

⁴⁷ Traducción propia. Cita original: “Mais cette résistance de l’air se révélant, je sentis comme une possibilité de me découvrir différemment”. Irigaray, *L’oubli de l’air*, 129.

Por otro lado, existe una dimensión inter-subjetiva en el suspiro: en la exhalación, el aire es compartido con los otros. Hacer evidente que el suspiro envuelve un mundo en donde actúan diferentes subjetividades (humanas y no-humanas) nos hace pensar en la interrelación que tenemos los unos con los otros. Para utilizar el concepto de Jane Bennett en *Materia vibrante*, se puede decir que el aire que exhalamos cuando suspiramos forma parte de toda una *ecología política*.⁴⁸

Además de esto, el suspiro es tan incorpóreo que ha pasado desapercibido a lo largo de una tradición filosófica logofalocéntrica. Al ser transparente y casi imperceptible, el aliento se vuelve un elemento marginal que no deja de sorprender, pues es responsable de la vida: sin aire no hay existencia. Podríamos decir que este elemento, el aire, no solamente es inasible por la piel y por la mano, sino por el propio pensamiento. Dicho de otra forma, el aire es una alteridad radical para la filosofía.

Este texto ha buscado un acercamiento a esta alteridad para proponer que el suspiro no es únicamente un derrame que se desvanece. De hecho, hay una potencia política del suspiro en tanto que es derramado hacia los otros. Así como el pensamiento basado en la presencia ha marginalizado a quienes, en apariencia, no están presentes en la vida pública, también ha dejado de lado todo aquel derrame que se manifiesta en lo privado (llanto, gemidos) o que se desvanece rápidamente (gritos, lamentos).

⁴⁸ Pienso en la *ecología* como un ensamblaje en el cual interactúan distintos actantes. Utilizo la idea de *actante* siguiendo a Bruno Latour, porque así se evidencia que hay una interacción y modificación del mundo debido a agentes humanos y no-humanos. Jane Bennett en *Materia vibrante* afirma que un “ensamblaje es una ecología en el sentido de que es un conjunto de partes interconectadas, pero no un orden fijo de partes, pues el orden está siendo continuamente elaborado de acuerdo con una cierta ‘libertad de elección’ ejercida por sus actantes”. De esta forma, se puede decir que el aire que se exhala cuando suspiramos pasa a formar parte de un ecosistema. Además, el concepto de *pneúma* manejado a lo largo de toda esta investigación tiene una relación con el de *vibración* que Bennett propone. De esta forma, doté al aliento de una vitalidad que permite pensar en su potencia en el mundo; esto es, una política del suspiro. Jane Bennett, *Materia vibrante: una ecología política de las cosas*, trad. Maximiliano Gonnet (Buenos Aires: Caja negra, 2022), 216.

A diferencia de la postura aristotélica, el calor del *pneûma* que se presenta en el suspiro no solamente se percibe en una subjetividad que, a partir del siglo XVI, se ha considerado *humana*. Aquí, pensar en una *subjetividad suspirante* ha sido una postura ontológica-política consistente en una manifestación de aquellas subjetividades que, aunque vivas, han sido marginalizadas. Al igual que Irigaray, pienso que si hay una deconstrucción de la metafísica, ésta se debe hacer suspirando. La potencia del suspiro está, entonces, no en su desvanecimiento, sino en la capacidad que tenemos de hacer una comunidad ecológica a partir de él.

Referencias

- Aristóteles. *De Anima*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.
- . *La reproducción de los animales*, trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel (Madrid: Gredos, 2000), 168 (743b-25).
- . *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*. Traducido por Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 2000.
- . *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- Balcarce, Gabi. *Posthumanismo espectral*. Buenos Aires: La Cebra, 2023.
- Barthes, Roland. *Fragmentos de un discurso amoroso*. 2ª ed. Traducido por Eduardo Lucio Molina y Vedia. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2016.
- Bennett, Jane. *Materia vibrante: Una ecología política de las cosas*. Traducido por Maximiliano Gonnet. Buenos Aires: Caja negra, 2022.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas*, 9ª ed., trad. José Vázquez Pérez (Valencia: Pre-textos, 2010).
- Derrida, Jacques. *El tocar: Jean-Luc Nancy*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2011.
- . *La diseminación*. Traducido por M. Arancibia. Madrid: Editorial Fundamentos, 2015.
- . “Carta a un amigo japonés”, en *Psyché: invenciones del otro*, trad. Mónica B. Cragolini (Buenos Aires: La Cebra, 2017), 465-472.
- Descartes, René. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Traducido por Teresa Galleo Urrutia. Barcelona: Alba, 1999.
- . “Los meteoros”, en *Discurso del método; Dióptrica; Los meteoros; y Geometría*, trad. Guillermo Quintas Alonso (Madrid: Alfaguara, 1987), 184-191. (AT-VI 139-249).

- . *Discurso del método; Dióptrica; Los meteoros; y Geometría*. Traducido por Guillermo Quintas Alonso. Madrid: Alfaguara, 1987.
- . *Las pasiones del alma*. Traducido por José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué. Madrid: Tecnos, 1997.
- Didi-Huberman, Georges. *Pueblos en lágrimas, pueblos en armas*. Traducido por Mariel Manrique y Hernán Marturet. Cantabria: Contracampo Shangrila, 2017.
- . *Sublevaciones*. Traducido por Susanna Méndez, Xavier Rodrigo y Mercè Ubach. Ciudad de México: MUAC-UNAM, 2018.
- Domingo, Engracia. “La complejidad del hombre. Sôma-psyché-pneûma”. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, tomo 45, núms. 136-138 (1994): 65-79.
- Dorra, Raúl. *La casa y el caracol: para una semiótica del cuerpo*. Puebla: BUAP, 2011.
- García Gibert, Javier. “Seis suspiros en la literatura clásica española”. *Revista de literatura*, núm. 156, año 78 (julio-diciembre de 2016): 369-396.
- González Roldán, Aurora. *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009.
- Gregoric, Pavel. “Soul and Pneuma in De spiritu”. En *The Concept of Pneuma after Aristotle*, Sean Coughlin, coord. Berlín: Universität Berlin und der Humboldt-Universität, 2020. 17-36.
- Grosz, Elizabeth. *The Incorporeal: Ontology, Ethics and the Limits of Materialism*. Nueva York: Columbia University Press, 2017.
- Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. París: Éditions de Minuit, 1977.
- . *Passions élémentaires*. París: éditions de Minuit, 1982.
- . *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*. París: éditions de Minuit, 1983.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Traducido por Jem Cabanes. Barcelona: Planeta Agostini, 1993.

- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Traducido por Patricio Bulnes. Madrid: Arena Libros, 2010.
- Platón, *Timeo*, trad. María Ángeles Durán y Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1981), 230 (70a-d).
- Puzo, Félix. “Significado de la palabra ‘Pneûma’ en San Pablo”. *Estudios Bíblicos*, vol. 1 (1942), 437-460.
- Sini, Carlo. “El sujeto en carne y hueso”. *Studia Heideggeriana* (2021): 27-33. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.157>.
- Škof, Lenart. *Breathing with Luce Irigaray*. Nueva York: Bloomsbury, 2013.
- . *Breath of Proximity: Intersubjectivity, Ethics and Peace*. Nueva York: Springer, 2015.
- . *Atmospheres of breathing*. Nueva York: Suny Press, 2018.
- . y Emily A. Holmes, “Towards Breathing with Luce Irigaray”, en: *Breathing with Luce Irigaray; y Škof Breath of Proximity*, 1-14.
- Sol Mora, Pablo. *Bésame con el beso de tu boca: El beso erótico en los Siglos de Oro*. Madrid: Visor Libros, 2021.