

En *La filosofía francesa en debate. Discusiones epistemológicas en torno a sus problemáticas contemporáneas*. Buenos Aires (Argentina): Teseo Press.

Sobre la tensión entre estrategias empíricas y de principio en la respuesta al escepticismo epistemológico.

Claudio Cormick.

Cita:

Claudio Cormick (2020). *Sobre la tensión entre estrategias empíricas y de principio en la respuesta al escepticismo epistemológico*. En *La filosofía francesa en debate. Discusiones epistemológicas en torno a sus problemáticas contemporáneas*. Buenos Aires (Argentina): Teseo Press.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/claudio.cormick/68>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pq15/Ayk>

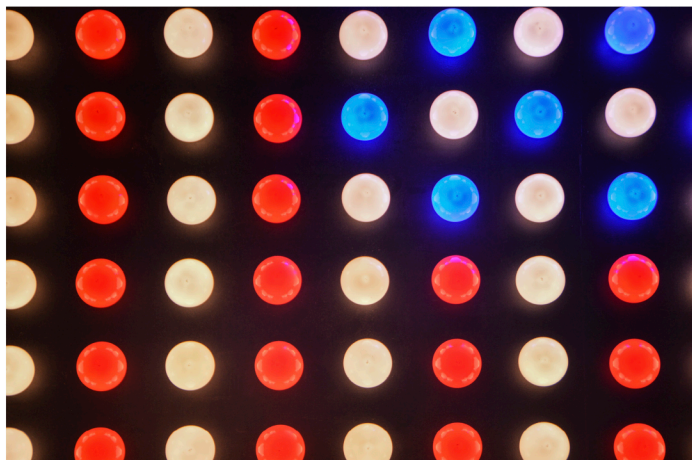


Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LA FILOSOFÍA FRANCESA EN DEBATE

Discusiones epistemológicas en torno
a sus problemáticas contemporáneas



CLAUDIO CORMICK
IVÁN GABRIEL DALMAU
MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO
PABLO MARTÍN MÉNDEZ
ORIANA SECCIA
ANA SORIN
RODRIGO STEIMBERG
NATALIA TACCETTA

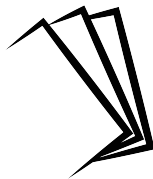


LA FILOSOFÍA FRANCESA EN DEBATE

LA FILOSOFÍA FRANCESA EN DEBATE

Discusiones epistemológicas
en torno a sus problemáticas
contemporáneas

Claudio Cormick
Iván Gabriel Dalmau
Mario Martín Gómez Pedrido
Pablo Martín Méndez
Oriana Seccia
Ana Sorin
Rodrigo Steimberg
Natalia Taccetta



La filosofía francesa en debate: discusiones epistemológicas en torno a sus problemáticas contemporáneas / Claudio Javier Cormick... [et al.].- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Claudio Javier Cormick, 2020. 248 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-86-3776-1

1. Epistemología. 2. Filosofía del Conocimiento. 3. Filosofía Contemporánea. I. Cormick, Claudio Javier.

CDD 121

ISBN: 9789878637761

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 24714. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

Prólogo	9
<i>Marcelo Raffin</i>	
1. Sobre la tensión entre estrategias empíricas y de principio en la respuesta al escepticismo epistemológico	19
<i>Claudio Cormick</i>	
2. La fundamentación temporal de la espacialidad en <i>Sein und Zeit</i> a partir del análisis merleau-pontyano del tiempo y el espacio	47
<i>Mario Martín Gómez Pedrido</i>	
3. Entre el intelectualismo y el problema de la génesis. En torno a las críticas de juventud de J. Derrida y E. Lévinas a la fenomenología husserliana.....	81
<i>Ana Sorin</i>	
4. El desarrollo de una contradicción. Deleuze y la sustancia de Spinoza.....	109
<i>Rodrigo Steimberg</i>	
5. Los colores del materialismo: estructuralismo, materialismo y música en Lévi-Strauss.....	139
<i>Oriana Seccia</i>	
6. Reflexiones en torno a la arqueología foucaultea del saber. Hacia una crítica de las formas de objetivación.....	167
<i>Iván Gabriel Dalmau</i>	
7. Neoliberalismo y crítica social. Breve historia de una larga adversidad	189
<i>Pablo Martín Méndez</i>	
8. Espectáculo y emancipación. Sobre los usos de la imagen	215
<i>Natalia Taccetta</i>	

Prólogo

MARCELO RAFFIN¹

Una de las líneas fundamentales del debate filosófico contemporáneo está constituida por los desarrollos de los problemas planteados por pensadores que se han expresado en lengua francesa y que han desempeñado su actividad intelectual, en general, en instituciones de educación superior, investigación o actividad académica, en ese país. Esos desarrollos, también en términos generales, han significado un valioso aporte en varios ámbitos del campo filosófico (pero también en otras áreas del conocimiento) y han puesto en cuestión conceptos, herramientas y perspectivas de fuertes tradiciones de la filosofía moderna mediante la producción de nuevos elementos o la creación de nuevos abordajes que pretendieron o bien colmar los aspectos problemáticos de las tradiciones que interpelaban o bien remplazar esas perspectivas. Así, entre otros, la filosofía francesa contemporánea se nutrió, por un lado, de una serie de desarrollos que discutieron con las tradiciones del hegeliano-marxismo y el posnietzscheanismo, al tiempo que produjo un conjunto de nuevas matrices dentro de las cuales destacan

¹ HDR (Habilitation à diriger des recherches) y doctor en Filosofía por la Universidad de París VIII. Investigador Independiente del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y Profesor Titular Plenario Regular de Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado, entre otros libros, *Verdad y subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)* (dir., 2019), *Pensar con Foucault hoy. Relecturas de Las palabras y las cosas y La voluntad de saber* (comp. junto con López, C. y Colombo, A., 2019), *Droits de l'homme, sujet et devenir. L'expérience contemporaine du Cône sud d'Amérique latine* (2017) y *La noción de política en Agamben*, Esposito y Negri (ed., 2015). Sus últimas investigaciones se centran en los problemas de la política y la subjetividad, en particular, a partir de Foucault, Agamben y Arendt. Se especializa, asimismo, en cuestiones de derechos humanos.

la fenomenología y el estructuralismo. El movimiento o las corrientes de debate y creación se desarrollaron a lo largo del siglo XX pero cobraron cuerpo particularmente a partir de la segunda posguerra con la discusión de las ideas heideggerianas en Francia, y, por su intermedio, de la recepción del pensamiento nietzscheano aunque también de otros pensadores y tradiciones de lengua alemana, y se prolongaron en desarrollos específicos de la tradición hegeliano-marxista, fuertemente estimulada por el auge de las tendencias a la movilización y la radicalización políticas de los años 50' y 60', así como por la generación de perspectivas inéditas como el estructuralismo (donde es imposible soslayar como gesto inicial las ideas de Lévi-Strauss en su periplo por Brasil) o, en discusión con el existencialismo y la vertiente heideggeriana y "alemana", la fenomenología. De este modo, vemos desarrollarse todo un conjunto de pensadores que ponen en cuestión las bases y los presupuestos sobre los que discutió la filosofía moderna, tanto de lo que se puede denominar la primera modernidad (siglos XVII y XVIII) como de la modernidad avanzada del siglo XIX con la cristalización del modelo de sociedad burguesa. Fuerte cuestionamiento del humanismo, crítica del binomio cuerpo-alma y de los límites y la "pureza" del conocimiento, puesta en entredicho del gran relato de la Historia y del papel desempeñado por el poder, descentramiento de la soberanía del sujeto moderno y de las nociones de mismidad y diferencia, conmoción de la idea de verdad única y excluyente y de las formalizaciones del mundo y de la vida operadas por el lenguaje, que constituyen otras tantas de las expresiones y los gestos de estos movimientos del pensamiento filosófico que llevan la marca de la crítica pero también las del trauma de la Segunda Guerra y el nazismo, del contexto de la Guerra Fría, de la descolonización y los movimientos de liberación y las discusiones con las herencias, no solo ideológicas sino de las experiencias concretas, de la derecha y la izquierda, de sus aciertos y sus fracasos. Así, siguiendo senderos que se bifurcan pero

también se entrecruzan, aparecen los nombres de Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Gaston Bachelard, Simone de Beauvoir, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Georges Bataille, Jules Vuillemin, Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Étienne Balibar, Claude Lefort, Jean Baudrillard, Antonio Negri, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jacques Rancière, Miguel Abensour y Alain Badiou para citar solo algunos de los nombres de mayor relevancia en esta línea de debate de la filosofía contemporánea. Es a ella a la que generalmente se suele adscribir el nombre de “filosofía francesa contemporánea” aludiendo, según el caso, a los distintos elementos que justifican tal denominación.

El libro colectivo *La filosofía francesa en debate. Discusiones epistemológicas en torno a sus problemáticas contemporáneas*, aborda diversas expresiones de esa línea filosófica desarrolladas en un conjunto de trabajos realizados por profesores e investigadores que se propusieron discutir algunos de los desarrollos de esa línea.

En “Confiabilismo evolucionista y positivismo fenomenológico. Sobre la tensión entre estrategias empíricas y de principio en la respuesta al escepticismo epistemológico”, el primero de los capítulos que abre la discusión en el orden de presentación del libro, Claudio Cormick relea los trabajos de Merleau-Ponty desde la perspectiva de los debates que tienen lugar actualmente en el seno de la epistemología anglosajona. Específicamente, Cormick se propone estudiar la relación entre dos estrategias tendientes a establecer la confiabilidad de las capacidades cognitivas humanas. Uno de esos enfoques es la propuesta de una fundamentación empírica de tal fiabilidad, que el autor encuentra en el denominado confiabilismo evolucionista propugnado por filósofos como Quine y Fodor. La otra propuesta es un enfoque ya no empírico sino de principio, según el cual debemos presuponer, al margen de la evidencia científica, que nuestras capacidades cognitivas son fiables. Habida cuenta de la coexistencia de ambos tipos de

respuesta, que vuelve sobredeterminada la cuestión de por qué podemos confiar en nuestros rendimientos cognitivos, Cormick intenta saldar el conflicto entre estos abordajes.

Los trabajos de Merleau-Ponty son revisitados en el siguiente capítulo, “La fundamentación temporal de la espacialidad en *Sein und Zeit* a partir del análisis merleau-pontyano del tiempo y el espacio”, en el que Mario Martín Gómez Pedrido se ocupa de releer la producción merleau-pontyana en diálogo con la fundamentación de la espacialidad desplegada en el seno de la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger. En este sentido, Gómez Pedrido enfatiza que si bien en *Sein und Zeit* (1927) Heidegger explicita que el espacio entendido como “paraje” (*Gegend*) no es un fenómeno originario y debe ser fundamentado temporalmente, también aclara que no se puede concebir como una mera derivación de la temporalidad originaria extático horizontal, sino que debe hallarse en una relación de acoplamiento con ella. El artículo indaga, entonces, tres aspectos en torno de esta tesis de Heidegger. En primer lugar, cuáles son las razones por las cuales pese a este señalamiento, Heidegger no desarrolla en *Sein und Zeit* esa articulación espacio-temporal, quedando el espacio reducido a un fenómeno solamente derivado del tiempo originario. En segundo lugar, Gómez Pedrido explica cómo esta reducción del espacio a fenómeno derivado del tiempo originario solo se puede aceptar si, a su vez, se reduce la temporalidad originaria a uno solo de sus momentos temporales, esto es, el presente impropio, con lo cual no solo no se establece la buscada complementariedad espacio-temporal, sino que, además, la temporalidad originaria puesta en relación de este modo con la espacialidad, pierde la equi-originariedad entre sus tres éxtasis: advenir, ser-sido y presente. En tercer lugar, el autor desarrolla una posible respuesta a este problema centrándose en la obra temprana de Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945). En ella se reconoce que la subjetividad es orgánicamente espacial. Justamente, Gómez Pedrido sostiene que es

esta subjetividad situada convertida en hilo conductor del análisis, la que puede fundamentar el buscado acoplamiento entre el espacio y el tiempo anunciado por Heidegger, pero no desarrollado en *Sein und Zeit*.

Las lecturas de los trabajos centrales de la tradición fenomenológica son abordadas nuevamente en el tercer capítulo del libro, “Entre el intelectualismo y el problema de la génesis. En torno a las críticas de juventud de Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas a la fenomenología husserliana”. En él, Ana Sorin toma como punto de partida el hecho de que tanto Derrida como Lévinas comenzaron sus itinerarios filosóficos comentando la fenomenología de Edmund Husserl. En este sentido, enfatiza que, a grandes rasgos, ambos criticaron el privilegio que la filosofía husserliana otorga a la presencia y comenzaron a elaborar, en esas interrogaciones, las principales nociones que sus pensamientos tendrían más tarde. Al respecto, Sorin remarca que este panorama autorizó a menudo la filiación de ambos autores, llegando a mentar para una porción no despreciable de la literatura especializada, casi un ensamble o una extensión. Específicamente, el artículo se propone revisar aquellas primeras lecturas –principalmente, *La teoría fenomenológica de la intuición* y *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*– con el fin de detectar cómo se labra la especificidad de sus recursos críticos y rastrear a contraluz qué espacio dejan u obturan para el planteamiento de sus figuras de alteridad y diferencia.

En el siguiente capítulo, “El desarrollo de una contradicción. Deleuze y la sustancia de Spinoza”, Rodrigo Steimberg aborda la interpretación deleuziana de la sustancia spinozista. En él, Steimberg se propone como objetivo mostrar que el núcleo fundamental de dicha interpretación reside en el señalamiento del carácter único y a la vez múltiple de la sustancia, carácter que Deleuze conceptualiza a través de la categoría de distinción formal, tomada de Duns Scoto. A estos fines, se caracterizan las nociones de univocidad y de expresión, que conducen a plantear que la sustancia,

por ser a la vez única y múltiple, consiste en el desarrollo de una contradicción. Esta condición permitiría concluir que la interpretación deleuziana, más allá de su propósito manifiesto, enfatiza una arista del trabajo de Spinoza que lo acerca a la filosofía de Hegel. De este modo, Steimberg busca mostrar que la producción deleuziana ofrece aspectos que la aproximan a la del filósofo alemán.

En el quinto capítulo, “Los colores del materialismo: estructuralismo, materialismo y música en Lévi-Strauss”, Oriana Seccia problematiza el modo en que Lévi-Strauss cifra su comprensión del materialismo. En el despliegue de este problema, se ocupa de explicitar y elaborar las afinidades que Lévi-Strauss encuentra entre música y mito para tomar a la primera como modelo de análisis de la mitología. En segundo lugar, lleva a cabo una introducción de los presupuestos del pensamiento musical que le permiten a Lévi-Strauss deslindar el estructuralismo de una matriz idealista de análisis, vinculándolo con los desafíos compositivos y teóricos que planteó la música serial, cuyo mayor representante fue el compositor Pierre Boulez. Tras delimitar la noción de materialismo defendida por Lévi-Strauss, Seccia se enfoca en algunos de los puntos problemáticos que se derivan de ella a partir de la cuestión del sentido.

Por su parte, “Reflexiones en torno a la arqueología foucaultea del saber: hacia una crítica de las formas de objetivación” de Iván Dalmau, se centra en la problematización de los saberes acerca de “lo humano” elaborada por Foucault. Dalmau se propone llevar a cabo una relectura del abordaje foucaultea del saber desde la perspectiva del modo en que el filósofo problematizó el carácter crítico de su actividad filosófica. En este sentido, apoyado en el característico gesto de recuperación y reelaboración recurrente que caracteriza el modo de trabajo de Foucault, se ocupa de revisar el archivo foucaultea con el objetivo de constituir una serie documental que le permita articular las nociones de crítica y saber. Específicamente, Dalmau se pregunta qué tipo de crítica de las ciencias humanas, en tanto saberes,

posibilita la puesta en juego de la caja de herramientas foucaultea. Interrogante en torno del que Dalmau enfatiza que la arqueología foucaultea del saber posibilita la configuración de un registro de problematización en el que la epistemología de las ciencias humanas no se “basta a sí misma” sino que, por el contrario, se encuentra jalonada por preocupaciones de índole ontológico-políticas ligadas al diagnóstico de la actualidad.

En el siguiente capítulo, “Neoliberalismo y crítica social. Breve historia de una larga adversidad”, en sintonía con la lectura foucaultea propuesta en el artículo precedente, Pablo Méndez toma como punto de partida el supuesto de que los gobiernos neoliberales son enemigos acérrimos del pensamiento crítico-social. Es este supuesto el que el artículo busca problematizar, al ir más allá de la vieja dicotomía entre la economía y las ciencias sociales. La propuesta consiste en analizar las prácticas y las estrategias discursivas a partir de las que los conflictos emergen y cobran sentido. Este nivel no se compone exactamente por un conjunto de conocimientos y conceptos bien definidos sino que lo que deja entrever es antes bien formas de distinción, apreciación y valoración de orden epistemológico, político y moral. Según Méndez, el efecto de conjunto de esas formas reside en la imposibilidad de comprender nuestra situación social como un todo. Sin embargo, sostiene que ello no permite suponer que el neoliberalismo carece de un “proyecto de sociedad” y enfatiza que el neoliberalismo nunca prescinde de lo social. Antes bien, es el intento de dar a la sociedad una configuración más acorde con los requerimientos de la competencia de mercado. ¿Qué papel desempeña aquí el pensamiento crítico-social?, ¿cómo visibilizar la emergencia y las posibles consecuencias de los programas neoliberales de reforma?, ¿cuál es la postura a tomar ante un discurso que, más allá de las variables y los datos económicos, tiende a cristalizarse en toda una “filosofía del

poder”?. Tales son los problemas e interrogantes que este capítulo plantea, buscando franquear un límite en lugar de arribar a respuestas tajantes y definitivas.

A partir de la puesta en juego de la imbricación entre lo epistemológico y lo ontológico-político abordada en los artículos escritos en torno del nombre de Michel Foucault, el libro termina con un capítulo en que dichas dimensiones son puestas en tensión en relación con la estética. En efecto, en “Espectáculo y emancipación. Sobre los usos de la imagen”, Natalia Taccetta pone el foco de lectura en los trabajos de Guy Debord, Giorgio Agamben y Jacques Rancière. Taccetta destaca que a lo largo de toda su obra y especialmente en la saga *Homo sacer*, Agamben ha desarrollado una compleja teoría sobre el poder soberano para abordar, entre otras cosas, aristas diversas de las democracias contemporáneas. Una de ellas es aquella que, desde el pensamiento de Debord, le permite identificar con la sociedad del espectáculo, es decir, la que se nutre de las aclamaciones y el consenso de la opinión pública puesta en escena y administrada por los medios de comunicación. En este sentido, Taccetta destaca que la aclamación tiene en Agamben un evidente poder performativo –es decir, no meramente simbólico– por lo que la democracia queda definida a partir de su carácter glorioso que asigna al ceremonial litúrgico del consenso el mismo papel que el himno en la celebración de la gloria divina. Es en ese contexto, donde pone en juego la perspectiva de Rancière y su idea de emancipación a fin de conformar un entramado complejo en torno de la mirada –del espectador del espectáculo democrático o del cine– y su posibilidad de conocimiento.

En definitiva, *La filosofía francesa en debate. Discusiones epistemológicas en torno a sus problemáticas contemporáneas* constituye una contribución de valor al debate de diversas aristas y dimensiones no solo de la matriz de la “filosofía francesa contemporánea”, sino que, además, y sobre todo, plantea una serie de interrogantes y problemas que responden a acuciantes problemas de nuestra actualidad

más cercana en el tiempo y el espacio. Por eso, en el gesto de enunciación que constituye, actualiza, como sucede siempre, las condiciones y las necesidades de producción de un cierto conocimiento y una cierta verdad al tiempo que manifiesta el deseo y el imperativo de satisfacer ciertas urgencias, expectativas y hasta intentos de victorias de quienes se hallan inmersos en una eterna batalla.

1

Sobre la tensión entre estrategias empíricas y de principio en la respuesta al escepticismo epistemológico

CLAUDIO CORMICK¹

Introducción

En este trabajo partiremos (§2) de una recapitulación de la existencia de dos grandes vertientes de argumentos contra el escepticismo global referido a las capacidades cognitivas humanas: por una parte, consideramos que argumentos como los que podemos encontrar en la fenomenología merleau-pontyana son “de principio” en el sentido de que no se apoyan sobre verdades contingentes como las que nos puede ofrecer la ciencia empírica; en contraste con ellos, cabe destacar la existencia en la filosofía anglosajona –alrededor de figuras como las de Quine o Fodor– de argumentos, precisamente, de carácter empírico. A continuación (§3), estaremos ya en condiciones de ofrecer un primer cruce entre los dos abordajes, y señalaremos que, de acuerdo al “positivismo fenomenológico” defendido por Merleau-Ponty, la que es conocida en la filosofía analítica como “tesis R” –que declara que nuestras capacidades

¹ Licenciado en filosofía por la UBA y doctor en filosofía en cotutela entre la UBA y Université Paris 8. Becario posdoctoral del CONICET. Profesor de Filosofía, de Filosofía Contemporánea y de Epistemología en Universidad CAECE.

cognitivas son confiables— no puede ser *contingentemente* verdadera. En el apartado siguiente (§4) intentaremos apoyar este resultado provisorio distinguiendo dos modos en que la verdad de R no puede ser contingente: uno “conceptual” o “semántico” y otro “evidencial” o “epistémico”. Sobre la base de este paso, a su vez, intentaremos a continuación (§5) poner de manifiesto que una pregunta considerada legítima por ciertos autores anglosajones es desautorizada por Merleau-Ponty (y, según veremos, por Ernest Sosa): en efecto, podemos razonablemente preguntarnos si los humanos habríamos podido desarrollar otras capacidades cognitivas, pero no podemos preguntarnos si nuestras capacidades cognitivas habrían podido ser menos confiables y si, en consecuencia, hemos (en palabras de Plantinga) “ganado la lotería evolutiva”. Sin embargo, tendremos inmediatamente (§6) que llamar la atención sobre la circunstancia de que de la argumentación de principio se desprende —en ausencia de clarificaciones adicionales que nos permitan evitarla— una consecuencia contraintuitiva; a saber, que si imaginamos un escenario contrafáctico en que los seres humanos hubiésemos desarrollado capacidades cognitivas *radicalmente* diferentes —por ejemplo, capacidades que nos condujesen a aceptar sistemáticamente enunciados contradictorios— esas capacidades *también* deberían ser caracterizadas como “confiables”, puesto que son *las que tendríamos de hecho*, y no existe ninguna instancia neutral desde la cual calificarlas de otra manera. A continuación (§7), intentaremos abordar dos posibles respuestas a este señalamiento: una de ellas requerirá conducir el “positivismo fenomenológico” en la dirección de un radical anti-realismo, mientras que la otra buscará compatibilizarlo con un relato en que la realidad tiene características *no* subjetivo-dependientes, susceptibles de “seleccionar” capacidades cognitivas como fiables en mayor o menor medida.

I. Presentación general: dos tipos de argumentos contra el escepticismo

Como es sabido y ha sido discutido ampliamente en la literatura especializada, la fenomenología de Merleau-Ponty sostiene la tesis de que, a la hora de analizar de conjunto nuestras capacidades y estrategias cognitivas, resulta insostenible un enfoque *escéptico*, que pretenda desacreditar el valor de aquellas comparándolas con un presunto “ser en sí” que no podemos alcanzar. Esta posición es desarrollada en al menos cuatro textos de la *Phénoménologie de la perception* y retomada en *Le visible et l’invisible*. En el capítulo “El cogito” de su libro de 1945, el autor francés señala que concebir la posibilidad de que nuestro conocimiento estuviese sistemáticamente distorsionado requiere compararlo con otro, heterogéneo, el cual resultaría, por definición, inconcebible. Incluso admitiendo que las “leyes de nuestro pensamiento” son “un hecho”, el fenomenólogo niega que podamos legítimamente *preguntarnos* si conocemos adecuadamente el mundo; debemos por el contrario “definir el ser como lo que se nos aparece y la conciencia como un hecho universal”, puesto que, dado lo que *para nosotros* es verdadero, “toda otra verdad”, incluso la accesible a “unos marcianos o ángeles (...) cuya lógica no sea la mía”, lógica “en nombre de la cual quisiera yo devaluar” a la accesible para los seres humanos, “tiene que concordar con el pensamiento ‘verdadero’ del cual tengo la experiencia” (Merleau-Ponty, 1945: 455-456). El fenomenólogo había señalado en el “Prefacio” que no debemos “preguntarnos si percibimos realmente un mundo. Debemos decir, al contrario: el mundo es lo que percibimos” (Merleau-Ponty, 1945: XI); de hecho, “si hablamos de ilusión, es porque hemos reconocido ilusiones (...), de manera que la duda, o el temor a equivocarnos, afirma al mismo tiempo nuestro poder de develar el error, y no podría desarraigarnos de la verdad” (Merleau-Ponty, 1945: XI). De acuerdo al capítulo sobre “El espacio”, por su parte, “[n]o sabemos que hay errores más que porque poseemos

unas verdades, en nombre de las cuales corregimos los errores” (Merleau-Ponty, 1945: 341). En cuarto lugar, según el capítulo sobre “La cosa y el mundo natural”, “[p]reguntarse si el mundo es real es no entender lo que se dice” (Merleau-Ponty, 1945: 396). En lo que concierne al texto editado póstumamente, encontramos allí nuevamente la tesis de que, aunque el escéptico lo ignore, “no sabríamos siquiera qué es lo falso, si no lo hubiéramos distinguido algunas veces de lo verdadero”; “la ‘falsedad’ misma de los sueños no puede ser extendida a las percepciones, porque aquella no aparece más que relativamente a esta” (Merleau-Ponty, 1964: 19).²

En particular, y como hemos intentado argumentar en trabajos previos, las tesis de Merleau-Ponty contra el escepticismo apelan a un argumento que busca establecer que el único sentido que le podemos dar a nociones como “error” o “ilusión” se apoya en nuestra capacidad de *contrastar* instancias de tales errores con instancias de experiencias fidedignas; la hipótesis según la cual el conjunto de nuestra experiencia podría ser desacreditado como un error sistemático e insuperable es así denunciada por Merleau-Ponty como, *literalmente, un sinsentido* (Cormick, 2017: 214-220).

Sin embargo, como es de prever, la reivindicación merleau-pontyana de la confiabilidad de conjunto de nuestras capacidades y estrategias cognitivas no significa, claro está, que el autor francés pase por alto la *falibilidad* humana, pero, en el marco de su polémica con el escepticismo, Merleau-Ponty le confiere una importancia capital al carácter *autocorrectivo* de nuestra vida cognitiva, como la única base sobre la cual podemos hablar de tales errores; así, nuestra experiencia de los errores, lejos de dar pie a un escepticismo, nos da pruebas, por el contrario, de nuestra capacidad de superarlos. Este argumento no se limita a la reivindicación del valor de nuestros *sentidos* contra el pirronismo;

² Para una revisión del problema del escepticismo en Merleau-Ponty, véase Low (2000, especialmente 10); Sacrini (2013); Flynn (2009); Pietersma (1989: 103-104); Hass (2008: 35-40), así como Cormick (2017 y 2018).

también aparece en defensa de la fiabilidad de la práctica científica contra la llamada “meta-inducción pesimista” en filosofía de la ciencia (Merleau-Ponty, 2014: 49-50; Cormick, 2017 y Ralón de Walton, 2012: 284-285). Más en particular, el argumento se extiende al caso de las que llama “leyes del pensamiento”, cuando señala que para poder “devaluar” aquello que los seres humanos experimentamos como verdadero necesitaríamos poder acceder en concreto a evidencias que nos sirvan de desmentida. En ausencia de una tal desmentida *posible*, simplemente no tiene sentido hablar de error o falsedad. Así, en la medida en que las fallas de nuestras prácticas cognitivas solo pueden identificarse como tales *dentro del marco* de lo cognoscible para nosotros, y no autorizan por lo tanto a descalificar globalmente nuestras capacidades los –límites de los cuales son insuperables–, Merleau-Ponty introduce, en su curso de 1951-1952 sobre *Les sciences de l’homme et la phénoménologie*, un sentido para la expresión “positivismo fenomenológico” que difiere del que le había dado en *Phénoménologie de la perception*, y que, dada la continuidad entre las estrategias argumentales en los dos casos, podemos extender a su vez a su abordaje de nuestra vida perceptiva.³

Ahora bien, en contraste con cierto extendido consenso sobre la implausibilidad del escepticismo, se ha prestado menos atención a la circunstancia de que es insostenible *también*, por motivos similares a los que desacreditan el escepticismo, un enfoque confiabilista que, *si bien llegaría al mismo resultado anti-esceptico al que arriba la fenomenología*, se

³ En efecto, empleamos el sentido que le da el autor francés a la expresión “positivismo fenomenológico” en su curso sobre *Les sciences de l’homme*. Con esta estipulación terminológica, buscamos especificar la diferencia de nuestro abordaje con respecto al que se centra en el uso, mucho más acotado, según la cual -como afirma Merleau-Ponty en un prólogo originalmente de 1960- el “positivismo fenomenológico” afirmaría que el mundo está “exactamente ajustado” a “actos de conciencia” (Merleau-Ponty, 2000: 280-281). Es este segundo uso el que destacan Legrand (2017) y Bullington (2013: 49) para señalar que el positivismo es finalmente “rechazado” por el fenomenólogo francés.

apoyaría en datos contingentes, provenientes de la ciencia empírica. Las raíces de esta propuesta pueden encontrarse ante todo en Popper, quien –aunque centrado en describir en realidad el crecimiento y progreso del conocimiento humano que en ofrecer garantías para él– ha señalado –y, según insiste, no a modo metafórico– que “el conocimiento animal (...) crece mediante la eliminación de aquellos que sostienen las hipótesis inadecuadas”; esto es, la selección natural escoge a aquellos individuos menos proclives a incurrir en la falsedad. Por su parte, Dennett (1978: 8 y ss.) parte de hipotetizar que, frente a posibles alienígenas que encontráramos en un planeta distante, estaríamos justificados en adoptar la “actitud intencional” frente a ellos, sobre la base de suponer que la selección natural habría operado en el surgimiento de tales criaturas. Siguiendo, en este punto, a Dennett, Fodor declara que “la selección darwiniana garantiza que los organismos conozcan los principios de la lógica, o fallezcan” (1981: 121). Debemos remarcar que este enfoque, como todo otro intento de “fundamentar” de conjunto la fiabilidad de nuestras capacidades cognitivas sobre la base de evidencias científicas, presupone que, al menos en principio, nuestras facultades cognitivas *podrían* ser descritas, inteligiblemente, como *no* confiables. La respuesta al escepticismo aparece, así, como “sobre-determinada”: no parece haber compatibilidad entre un enfoque de principio y uno empírico; más aún, la argumentación de principio parece conducir a ciertas consecuencias altamente implausibles que no aparecen en un enfoque empírico. Intentaremos aquí abordar este conflicto.

II. El debate sobre el “positivismo fenomenológico”. La “tesis R” y la no contingencia de su verdad desde una perspectiva merleauPontyana

Volvamos al caso del fenomenólogo. Como subraya Vincent Descombes (2016: 75; también Cormick, 2017), para Merleau-Ponty la fenomenología es “positivista” en tanto no admite “un derecho anterior al hecho”: qué pueda contar como una verdad dependerá, precisamente, de lo que pueda de hecho ser captado como verdad *por nosotros, constituidos como lo estamos*. Cuando se trata de constatar verdades necesarias, señala Descombes, debemos “apoyarnos en un hecho básico (...), el de *experimentar* una necesidad. La diferencia entre el sentido y el sinsentido se reduce a un hecho, el hecho de que no puedo pensar de otra manera”. Según había señalado previamente Ted Toadvine (2002a: 253), para Merleau-Ponty es importante no “negar la naturaleza (...) contingente de nuestro acceso a la verdad. Dado que las leyes del pensamiento humano están fundadas en la experiencia humana real, su justificación radica en el hecho de que son coextensivas con nuestra experiencia posible”. En otras palabras, la *facticidad* de nuestra forma de conocer, el tener ciertas capacidades en lugar de otras (capacidades que no intentamos presentar como las “condiciones de todo conocimiento posible”), debe ser tomada por Merleau-Ponty como punto de partida. Pero negarle todo rol a un “derecho anterior al hecho” implica también, en el contexto del curso, y como hemos adelantado, que la posible comparación con otras capacidades cognitivas, suprahumanas, con sus implicaciones escépticas, queda cancelada: somos *nosotros* quienes deberíamos analizar la presunta superioridad de posibles sujetos cognitivos suprahumanos como “marcianos” o “ángeles”, de modo tal que no hay forma de que podamos razonablemente degradar el valor de *nuestras* facultades.

Ahora bien, aunque esta crítica del autor francés a la plausibilidad del escepticismo haya sido reconstruida por una serie de intérpretes⁴ existe un punto que ha sido frecuentemente descuidado en la literatura especializada, y sobre el que hemos intentado llamar la atención. A saber: el mismo tipo de argumento *conceptual* que bloquea el paso al escepticismo hace innecesario también, en un marco merleau-pontyano, cualquier tipo de “aval” empírico, apoyado en datos contingentes, para la fiabilidad de nuestras capacidades cognitivas; que tales capacidades sean contingentes no quiere decir que sea contingentemente verdadera la tesis de que ellas son fiables. En otras palabras, que *podemos* conocer el mundo es, para Merleau-Ponty, una tesis *de principio*.⁵ Como para Merleau-Ponty no existe, desde el vamos, una distancia que franquear entre “cómo el mundo es” y “lo que podemos conocer”; en consecuencia, no necesita tampoco ofrecer argumentos para *cerrar* este bache.⁶ Es por esto que, desde una perspectiva como la de Merleau-Ponty, la proposición “nuestras capacidades cognitivas son confiables”, la

4 Entre estos abordajes se destacan los análisis de Low, quien compara la respuesta merleau-pontyana al escepticismo con la que ofrece Hegel, y subraya que en ambos casos se le atribuye al escéptico el dar implícitamente por fidedigna alguna percepción para sobre esa base poder desacreditar otra (Low, 2013: 36), y de Sacrini, quien señala cómo el rechazo merleau-pontyano de la posibilidad de un escepticismo *universal* con respecto a la percepción es sin embargo compatible con la admisión de que “cada episodio perceptivo aislado puede ser puesto en duda en contraste con nuevos episodios (supuestamente más confiables)” (Sacrini, 2013: 723). Anteriormente, estos mismos pasajes fueron tratados por Flynn, quien subraya que para Merleau-Ponty el pirrónico solo puede cuestionar “todas nuestras experiencias reales” porque las compara de manera inconsecuente con la “concepción de un ‘ser en sí mismo’”, y por Hass, que remarca la manera en que el escéptico asume que “la percepción es una pantalla *interna* que cubre la realidad *externa*” (Hass, 2008: 35).

5 Como señala acertadamente, una vez más, Pietersma (1989).

6 Esto no solo excluye argumentos *empíricos*, como los que pueden proporcionar las ciencias: también vuelve innecesario que el aval para nuestras capacidades cognitivas venga provisto por algún elemento de la *ontología* del autor francés, como lo sería una presunta “unidad metafísica sujeto-objeto” (Cormick, 2017; Hass, 2008: 35-36; Pietersma, 2000: 22, 154, 160-162).

cual –de forma abreviada– se conoce en los debates anglosajones como la tesis “R”, necesita ser considerada como evidencialmente fundamental.⁷

III. Los dos sentidos de la no contingencia

Ahora bien, esta no contingencia que caracteriza, en un marco merleauPontyano, a la “tesis R” puede describirse desde dos ángulos, distinguibles pero no independientes uno de otro:

- En primer lugar, encontramos un aspecto que podríamos llamar “evidencial” o “epistémico”: nunca podríamos –sea lo que fuere que descubramos empíricamente por medio de la biología o la psicología– negar racionalmente esta proposición respecto de nosotros mismos, puesto que si la negáramos ya no tendríamos fundamento para atribuirnos racionalidad, y en consecuencia tampoco podríamos atribuir racionalidad a la negación misma de R.
- En un segundo sentido, podríamos decir que la verdad de R es no contingente en un sentido “conceptual” o “semántico”: nuestras capacidades cognitivas deben ser consideradas confiables *precisamente porque* son las que tenemos, y no porque cuenten con algún tipo de “aval” (evolutivo como aquel en que creían Dennett, Fodor y Popper, o teológico como el postulado por Descartes) sino porque no podemos *definir* de manera independiente los conceptos de, por una parte, “capacidades cognitivas que de hecho tenemos” y, por otra

⁷ En la presentación que hace Alvin Plantinga en *Warrant and Proper Function*, “R (...) es la tesis de que nuestras capacidades cognitivas son confiables (en general), en el sentido de que ellas producen mayormente creencias verdaderas en el tipo de entornos que son normales para ellas” (Plantinga 1993: 220).

parte, “capacidades cognitivas confiables”. El recurso a las capacidades que tenemos es inevitable a la hora de entender qué serían capacidades “confiables” y por lo tanto existe aquí un vínculo no meramente empírico.

III. 1. El argumento evidencial

La especificidad del primer aspecto, “evidencial”, de la tesis merleau-pontyana puede comprenderse cuando la comparemos con la argumentación, sorprendentemente similar, por medio de la cual Ernest Sosa responde, en su *Knowing Full Well*, al problema del carácter “accidental” que, desde el punto de vista evolutivo, parece tener el “éxito de nuestras facultades cognitivas” (Sosa, 2011: 153 y ss.). De acuerdo al autor norteamericano, al igual que en el caso de Merleau-Ponty, el aval de la fiabilidad de tales facultades proviene de un argumento *de principio*, no de uno empírico que podamos tomar de las ciencias. Por medio del experimento mental de comparar nuestra situación con la de un sujeto que tuviera que determinar si está o no bajo el influjo de una droga que lo incapacita cognitivamente, Sosa arguye que no tenemos más opción que presuponer –como lo haría, a título individual, tal sujeto– que nuestras facultades *son* fiables; debemos presuponerlo, porque son *las nuestras*, y por tanto las únicas a que podemos apelar: el sujeto que creyera que efectivamente *está* bajo el influjo de una droga incapacitante se comprometería con una posición “epistémicamente auto-derrotadora” [*self-defeating*] (Sosa, 2011: 155). Del mismo modo, incluso una evaluación de nuestra situación epistémica que se enfocase en las posibles evidencias sobre la *falta* de fiabilidad de tales facultades no podría más que evaluar tales evidencias *utilizando* las facultades mismas que se supone que están puestas en cuestión. Si la tesis según la cual nuestras propias capacidades cognitivas *son* fiables incurre, de este modo, en cierto tipo de circularidad, sin embargo *la única alternativa disponible* (Sosa, 2011: 156) es apoyarnos en evidencias *accesibles para nosotros* a efectos de

concluir que nuestras evidencias no son dignas de crédito. La única posición “enteramente coherente”, pues, es señalar “que nuestras facultades no tienen un origen que las incapacite” (Sosa, 2011: 157). El argumento, pues, no es de índole empírica, sino que subraya la relación de *dependencia evidencial* que tiene, con respecto a nuestras capacidades cognitivas, *cualquier* evaluación que queramos hacer de ellas.⁸

III. 2. El argumento semántico

Veamos por su parte el argumento semántico. Una noción de “verdad” que permitiera decir algo como “p es verdadera pero jamás podríamos creer racionalmente en p” disociaría radicalmente la verdad de la aseverabilidad justificada –a la que está ligada en nuestro uso ordinario del término, incluso si no se reduce a ella–, y no la asociaría a nada más que la volviera utilizable; el término “verdad” simplemente no tendría condiciones de aplicación. Podríamos reconstruir informalmente el argumento merleauPontyano, a grandes rasgos, así:

1. Todo término que especifiquemos para *nuestro* lenguaje, incluido naturalmente el de “verdad”, tiene que tener condiciones de aplicación para *nosotros*.
2. Si el término “verdad” hace referencia a una propiedad de proposiciones que, dados los límites de nuestras capacidades cognitivas, nunca podríamos atribuirle a nada, entonces el término no tiene condiciones de aplicación.

⁸ En respuesta a Alvin Plantinga, Sosa (2002: 102) reconoce que el naturalista que recurriese a sus propias capacidades cognitivas para reivindicar el valor de estas estaría cometiendo una circularidad, pero remarca que este tipo de circularidad no es diferente de la que aquejaba a un *no* naturalista como Descartes. Para Sosa este no es, por lo demás, el tipo de círculo que quepa razonablemente desacreditar como vicioso (Sosa, 1997a, 1997b, 2009).

3. El término “verdad” debería, en consecuencia, hacer referencia a una propiedad que efectivamente *nosotros* podamos atribuir (esto es, atribuir dadas *nuestras* capacidades cognitivas). (Conclusión de (1) y (2)).
4. La pregunta sobre la tesis R (es decir, la pregunta “¿Son nuestras capacidades cognitivas conducentes a la verdad?”), para no ser una pregunta sobre una tautología, presupone obviamente que aquello que es verdadero *puede* ser tal que nunca lleguemos a alcanzarlo dadas nuestras capacidades cognitivas; esto es, es posible que lo auténticamente susceptible de ser llamado “verdadero” esté por principio por fuera de nuestro alcance.
5. La pregunta sobre la tesis R presupone, para no ser una tautología, que postulemos una noción de “verdad” que no tiene condiciones de aplicación.
6. La pregunta sobre la tesis R es una pregunta por una tautología; i.e., nuestras capacidades cognitivas *son*, por definición, conducentes a la verdad.

Hasta aquí las dos vertientes que nos interesaba distinguir. Veamos ahora una consecuencia de estas estrategias.

IV. Una consecuencia de la argumentación de principio: la pregunta que Merleau-Ponty desautoriza

En efecto, lo interesante de la argumentación de principio con la que se compromete el fenomenólogo es qué preguntas ella vuelve *irracional* formularse. Vimos que para Merleau-Ponty no hay espacio para pensar en nuestras “leyes del pensamiento” como susceptibles de ser desautorizadas en comparación con las de posibles “marcianos” o “ángeles”. Ahora bien, esto implica también que no tiene mayor sentido preguntarse qué mecanismos –si, por ejemplo, una improbable gran dosis de suerte, o un mecanismo

evolutivo orientado hacia la confiabilidad epistémica— han hecho que los seres humanos desarrolláramos capacidades cognitivas confiables *habiendo podido* desarrollar capacidades *no* confiables. En rigor, si nos tomamos el argumento merleau-pontyano en serio, este parece implicar que *cualesquiera* otras capacidades que hubiésemos desarrollado en otro mundo posible serían consideradas como confiables por nuestras contrapartes de ese mundo posible, las cuales, más aun, *tendrían razón* al considerarlas así. Nosotros tenemos que considerar confiables nuestras capacidades cognitivas no en virtud del resultado de una evaluación no circular sino simplemente porque son las que tenemos, pero esto mismo podría suceder si hubiésemos desarrollado cualesquiera otras capacidades.

Tratemos de pasar esto en limpio. Si llamamos C1 al conjunto de las capacidades cognitivas que tenemos en el mundo real (cierta percepción sensorial, cierta capacidad de memoria, ciertas capacidades para las inferencias deductivas e inductivas, etcétera), y consideramos que C1 es un conjunto de capacidades confiables, *podemos* preguntarnos por qué tenemos ese conjunto de capacidades C1 y no ciertas capacidades distintas, llamémoslas C2, del mismo modo que podemos preguntarnos por qué nuestra forma de locomoción o de digestión es la que tenemos y no otra. El propio Merleau-Ponty construye su argumentación, deliberadamente provocativa, señalando que las “leyes de nuestro pensamiento” son “un hecho, como la forma de nuestra cara y el número de nuestros dientes” (Merleau-Ponty, 1945: 455). En otras palabras, *es* contingente que las tengamos a ellas en vez de tener otras. Pero, una vez más, no es contingente que las capacidades C1, *las que tenemos en el mundo real*, sean confiables. Ahora bien, el modo en que esta verdad no es contingente —sea que la abordemos desde el aspecto “evidencial”, “epistémico”, o por el contrario que nos enfoquemos en el ángulo “conceptual”, “semántico”— implica que no hay un sentido *neutral* —neutral entre nosotros y nuestras contrapartes de otro mundo posible, que tendrían las

capacidades C2– para decir que *las nuestras* son confiables. Al no haber tal sentido neutral, no estamos en absoluto haciendo un enunciado sintético cuando decimos que ellas lo son. Preguntarse si no sería posible que *también nuestras* creencias sean en su mayoría falsas parece, en consecuencia, tan irracional como preguntarse si no sería posible que el metro patrón no mida realmente un metro. En otras palabras: ¿con qué criterios, salvo *los nuestros*, podríamos llegar a *saber* que un conjunto de capacidades cognitivas no es realmente confiable? Esto tiene consecuencias para un abordaje *genético, empírico*, al problema: no hace falta comprometerse con algo tan improbable como que hayamos “ganado la lotería evolutiva” (Plantinga, 2002: 246); esto es, que hayamos tenido, como especie, una implausible dosis de suerte epistémica.

En esta línea, Merleau-Ponty objetaría la posibilidad de elaborar –como lo hace Plantinga– un argumento probabilístico sobre *nuestras* capacidades utilizando el rodeo de especular sobre la fiabilidad de las capacidades cognitivas de *otros posibles* sujetos de conocimiento (Plantinga, 1993: 222-223). Si tiene sentido preguntarnos sobre la fiabilidad *de ellos*, respondería Merleau-Ponty, esto se debe a que podemos *compararla* con la nuestra, que funciona como el metro patrón; por hipótesis, no serían los sujetos mismos sobre los cuales hipotetizamos quienes se percatarían de la baja fiabilidad de sus capacidades cognitivas, sino que solamente se revelan como tales en la medida en que usamos las nuestras como término de comparación. Para argumentar que no existe un aval evolutivo a la confiabilidad de nuestras creencias, Plantinga concibe sujetos epistémicos sistemáticamente equivocados que sin embargo no dejarían de tener creencias adaptativas desde el punto de vista práctico; por ejemplo, sujetos epistémicos animistas que le atribuyeran un alma a todos los objetos que los rodean (Plantinga, 2002a: 9). Pero, para hacer esto, necesita en efecto apararse

en lo que *nosotros* sabemos sobre el mundo –a saber, que el animismo es falso– para, solo así, poder descalificar las creencias de estos otros sujetos.

V. Sobre un aspecto contraintuitivo de la respuesta de principio al confiabilismo evolucionista

Ahora bien, hemos considerado hasta aquí una línea argumental que buscaba responder al escepticismo cuestionando la pregunta misma que daba lugar a aquel: de acuerdo al argumento, como vimos, el escepticismo es injustificable porque la pregunta misma sobre *si* nuestras capacidades cognitivas son “confiables”, en el sentido de “conducentes a la verdad”, es una mala pregunta. Pero con esto sale a la luz, al menos *prima facie*, una consecuencia contraintuitiva, una que parece indicarnos que hemos ido demasiado lejos. En efecto, si nos formulamos la pregunta contrafáctica sobre qué sucedería en caso de que hubiésemos desarrollado evolutivamente, en lugar de las capacidades cognitivas que tenemos, C1, otras diferentes C2, y estas fueran tales que nos llevaran a tener creencias *muy diferentes de las que tenemos en el mundo real* –por ejemplo, creencias contradictorias–, la respuesta no puede ser, dadas las premisas de las que parte Merleau-Ponty, que habría un sentido objetivo en que las creencias formadas en virtud del ejercicio de C2 serían *falsas*, que estaríamos *equivocados*. Si lo único que avala a nuestras capacidades cognitivas es que *son las que de hecho tenemos* (de ahí, precisamente, la insistencia merleau-pontyana en hablar de “positivismo”, del énfasis sobre una verdad *fáctica*), entonces, si tuviéramos *otras*, entonces *ellas* serían las que deberíamos considerar “confiables”. Pero esta respuesta *trivializa* el alcance de la calificación de “confiable”, extendiéndola a cualesquiera conjuntos de capacidades cognitivas que hubiésemos podido desarrollar (esto es, cualesquiera capacidades que tenemos los seres humanos,

no en el mundo real, sino en otro mundo *posible*). Dado que el “positivismo fenomenológico” merleau-pontyano no nos permite decir que las capacidades que tenemos en el mundo real son, *desde un punto de vista neutral*, mejores que las hipotéticas capacidades C2 que *habríamos podido* tener, entonces se muestra incapaz de retener una tesis que el confiabilista evolucionista considera central; esto es, que hay capacidades cognitivas que *habríamos podido* desarrollar, que habrían estado *objetivamente* desajustadas al medio y que, al cabo de cierto tiempo, habrían desaparecido junto con sus portadores en virtud de los implacables mecanismos de la selección natural. Por claridad expositiva, distingamos de manera explícita dos tesis:

- a. Tesis “nuclear” del “positivismo fenomenológico”: El fundamento de que atribuyamos fiabilidad a nuestras capacidades cognitivas C1 no es independiente de la circunstancia de que C1 son las capacidades que *de hecho* poseemos. Concretamente, podemos justificadamente declararlas confiables porque (1) cualquier evaluación que podamos hacer de ellas presupone que las consideremos confiables y porque (2) no tenemos otro concepto aplicable de “conducente a la verdad” que no esté apoyado en estas mismas facultades.
- b. *Consecuencia contraintuitiva del “positivismo fenomenológico”*: En la medida en que el valor de nuestras capacidades cognitivas depende de ser las que de hecho tenemos, entonces, *si* hubiésemos tenido otras, entonces *ellas* estarían dotadas de ese valor.

Ahora bien, ¿qué puede responder un enfoque de principio, como el de Merleau-Ponty, a esto? ¿Puede insistir, ateniéndose a la inspiración “positivista”, en la idea de que principios como el de no-contradicción son *solamente* una de las “leyes de nuestro pensamiento”? En este caso, aparentemente, no podríamos decir que la realidad misma sea tal que “seleccione” los sistemas cognitivos que

tiendan a excluir las inconsistencias; en apariencia solo quedaría señalar, por el contrario, que el carácter consistente o inconsistente de la realidad *es función de cómo estamos capacitados para percibirla*. Desde *este* punto de vista, en principio, nuestras contrapartes de otro mundo posible, que desarrollaron distintas “leyes del pensamiento” y no rechazan contradicciones, no estarían *objetivamente* equivocados; esto es, no se “tropezarían” con obstáculos en la realidad en virtud de su incapacidad de rechazar inconsistencias, puesto que la realidad no es *en sí misma* consistente. Tenemos entonces un dilema, al menos en apariencia:

- *O bien* hay en el mundo características no-subjetivamente dependientes, a las que, como sujetos cognoscentes, nuestros ancestros han tenido que *adaptarse*, puesto que el mundo es capaz de hacernos pagar por nuestros errores, y entonces tenemos las capacidades cognitivas correctas pero es al menos concebible la idea de que podríamos haber evolucionado con capacidades cognitivas *sistemáticamente distorsionadas* –lo cual parecería entrar en contradicción con la idea “positivista” de que semejante escenario es impensable–;
- *o bien* nos atenemos al “positivismo fenomenológico” e insistimos en que realmente no tiene sentido pensar que habríamos podido ser sujetos de conocimiento que fracasasen sistemáticamente en sus intentos de conocer el mundo, pero esto parecería a su vez requerir la idea de que no hay en la realidad características no-subjetivamente dependientes (ni siquiera algo tan básico como la característica de que la realidad es *consistente*).

VI. Posibles respuestas a partir de la consecuencia contraintuitiva de la solución “de principio”

Veamos ahora en qué podría consistir una posible solución. Ante todo, cabe decir que el resultado, en principio, contraintuitivo al que nos ha conducido el positivismo fenomenológico, la trivialización del alcance del predicado “confiable” para referirlo a cualesquiera capacidades cognitivas, admite aparentemente dos líneas de respuestas, una de las cuales acepta este resultado paradójico y lo profundiza, y otra que intenta retener el núcleo de la tesis positivista fenomenológica sin conducir a tal resultado.

VI. 1. “Biting the bullet”: la primera línea de respuesta. El radical antirrealismo merleau-pontyano y las críticas de Ayer y el realismo especulativo

La primera posibilidad consistirá en decir que, si nos parece inaceptable la conclusión de que cualesquiera capacidades cognitivas posibles habrían sido confiables, esto se desprende a su vez de la suposición de que existe una realidad no-subjetivo dependiente, caracterizada, por ejemplo, por la ausencia de contradicciones; es *por esto* que nos parece implausible declarar que los *Homo sapiens* de otro mundo posible y que han desarrollado las capacidades C2 están cognitivamente tan bien equipados como nosotros. Sin embargo, si el “positivista fenomenológico” deseara llevar hasta el final una ruptura con el realismo de sentido común, podría rechazar el postulado de una realidad no subjetivo-dependiente, en el sentido específico de que ella no podría tener cualidades fijas independientemente de su relación con conciencias cognoscentes. Si llevamos tan lejos como esto el abandono del realismo, entonces es claro que no podrá haber algo así como *la* realidad que, incidiendo causalmente sobre la vida en desarrollo, “seleccione” los conjuntos de capacidades cognitivas que estén suficientemente adaptados para detectar las características

de aquella; en rigor, para una tesis que, en el vocabulario de Meillassoux (2006), llevara hasta el final el “correlacionismo”, no podemos atribuir a la realidad propiedad alguna si la consideramos haciendo abstracción de su darse a una conciencia. Esta posición extrema –y, según intentaremos mostrar, *innecesariamente* extrema– aparece, con todo, apoyada en algunos pasajes sorprendentes de la *Phénoménologie de la perception*.

Este es el caso, en efecto, cuando Merleau-Ponty declara, aunque sin detenerse a explotar las consecuencias de tal declaración, que “Nada puede hacerme entender qué podría ser una nebulosa no vista por nadie”, con lo cual no se ve, según el autor, qué es lo que se podría decir al afirmar “que el mundo existió antes que cualquier conciencia humana”. “La nebulosa de Laplace”, según el análisis anti-realista emprendido por Merleau-Ponty, “no está detrás de nosotros, en nuestro origen, sino delante de nosotros, en el mundo cultural” (Merleau-Ponty, 1945: 494). Ahora bien, esta posición es una provocación difícil de sostener, y ha suscitado, predeciblemente, resistencias. Ya A. J. Ayer remarcaba, en 1984, su azoramiento ante una posición merleau-pontyana que solo parece poder escapar al solipsismo pasando, como máximo, a una perspectiva antropocéntrica en la cual solo es real aquello que es accesible para una pluralidad de conciencias (pero nada más que esto; Ayer 1994: 225-6⁹). Así, si bien, como ha comentado Zahavi, el realismo especulativo solo puede ganar una apariencia de originalidad mediante la cuidadosa omisión de las muchas críticas que previamente se habían formulado al “correlacionismo” (Zahavi, 2016) el punto sigue siendo que, originales o no, estas críticas encuentran en Merleau-Ponty un blanco especialmente vulnerable. En particular, no vemos cómo podría evitarse en este punto concordar con Graham Harman cuando señala, comentando el presente pasaje

⁹ Para un contexto más general de la relación de Ayer con la filosofía continental, ver Vrahimis (2013: 87-109).

merleau-pontyano que acabamos de citar, que la “prosa calma y medida” de Merleau-Ponty “enmascara (...) una posición filosófica tan radical como la de los presocráticos”; en efecto, de acuerdo al fenomenólogo, no solamente no podemos concebir la nebulosa de Laplace como preexistente a la conciencia humana: tampoco podemos dar cuenta –sin introducir el rol de una conciencia, cuya perspectiva finita “fragmenta” en acontecimientos la plenitud de lo real– del hecho de que la realidad sea temporal, esto es, que esté dividida en eventos sucesivos. “[S]i considero al mundo en sí mismo”, nos dice el fenomenólogo, “no hay más que un solo ser indivisible y que no cambia. El cambio supone cierto lugar en que me sitúo y desde donde veo desfilar a las cosas; no hay acontecimientos sin un alguien al que ocurren y cuya perspectiva finita funda la individualidad de los mismos. El tiempo supone una visión, un punto de vista, sobre el tiempo” (Merleau-Ponty, 1945: 470). Así, comenta Harman, si “todos los humanos fueran fulminados instantáneamente, la disolución del azúcar en un vaso ya no tendría *durée* real” (Harman, 2005: 52). El punto es claro: si Merleau-Ponty está dispuesto a cuestionar que la existencia de objetos tales como nebulosas haya precedido a la conciencia humana, no será un agregado *ad hoc* a su teoría el señalar que la realidad, tal como está espaciotemporalmente estructurada, es subjetivo-dependiente y que por lo tanto no ha podido haber una selección natural de capacidades cognitivas fiables; por el contrario, toda su teoría del tiempo apunta precisamente en esa dirección.

Ahora bien, un primer problema de esta forma de entender el positivismo fenomenológico es que ella equivale nada menos que a negar que el conocimiento humano haya podido tener *un origen*, que haya habido un momento cronológico en que no existiera y luego, como resultado causal de la acción de otros factores, haya aparecido, todo lo cual encaja mal con el intento de Merleau-Ponty de ofrecer un terreno común en que el saber científico y el filosófico resulten compatibles. En segundo lugar, una debilidad de

la respuesta aforística de Merleau-Ponty, al clasificar a la nebulosa de Laplace como parte del “mundo cultural” es que ella es elusiva; deja sin contestar la cuestión clave: el “mundo cultural” puede tal vez entenderse como autocontenido cuando hablamos de entidades tales como las ficciones, mientras que, por el contrario, las teorías que postulan, a partir de evidencia presente, que existieron fenómenos astronómicos antes de los seres humanos pretenden *tener un referente real*.¹⁰ En este sentido, Merleau-Ponty deja sin resolver la pregunta clave sobre el estatuto de este referente, aquello en virtud de lo cual las hipótesis que hablan sobre él podrían estar justificadas. Sin embargo, no es en rigor necesario aceptar una descripción tan extrema. En efecto, disponemos de una narración alternativa acerca de la relación entre la conciencia y el mundo, que puede explicar por qué este último fue causalmente operante en la emergencia de aquella y por qué, en consecuencia, la realidad puede ser inteligiblemente descrita como algo con respecto a lo cual un conjunto de capacidades cognitivas –como el conjunto C2 de nuestro ejemplo– puede *no* ser confiable, todo esto sin comprometernos con un realismo que haga de la realidad *enteramente* independiente de la conciencia, esto es, que postule la existencia de entidades incognoscibles. Desarrollemos ahora esta segunda línea de respuesta al señalamiento de una consecuencia contraintuitiva del “positivismo fenomenológico”.

VI.2. Una solución alternativa

Esta segunda línea de respuesta *retiene* de la tesis “positivista” postulada por Merleau-Ponty la idea clave de que cualquier evaluación que hagamos de nuestras capacidades cognitivas tendrá que estar apoyada en el ejercicio de estas

¹⁰ Ver nuevamente Meillassoux (2006: 30 y ss.). El autor cuestiona aquí, precisamente, la posibilidad de dar cuenta desde un enfoque “correlacionista” al hecho de que enunciados que se refieran al pasado distante *tengan un referente*.

mismas capacidades, y de que, en consecuencia, el *factum* de que pensemos como lo hacemos no podrá más que funcionar como fundamento, siquiera implícito, de todo nuestro análisis. Incluso el confiabilista evolucionista, que pretende no estar otorgándole ningún privilegio *de principio* a las capacidades cognitivas C1 que de hecho tenemos, sino “fundamentar” empíricamente el valor de estas, está en rigor presuponiéndolas: declara que el conjunto C1 es confiable, sobre la base de evidencias empíricas *para la evaluación de las cuales está justamente presupuesta* la confiabilidad de nuestros sentidos, nuestra capacidad de inferencia, etcétera; *obviamente*, si el confiabilista evolucionista pusiera en duda en algún momento la confiabilidad de estas capacidades, no podría tampoco considerarse epistémicamente justificado para, en un paso posterior, fundamentarlas a partir de información empírica. Ahora bien, *¿por qué*, entonces, podemos rescatar el positivismo fenomenológico del escollo aparentemente insalvable del experimento contrafáctico que hemos considerado y según el cual si hubiéramos desarrollado las capacidades C2 ellas tendrían que ser caracterizadas como confiables, precisamente porque *las tendríamos*? Obtenemos la respuesta a esta pregunta si partimos de disipar una ambigüedad entre dos tesis diferentes: una que se refiere a la confiabilidad de las capacidades C2 desde el punto de vista de los sujetos que las tendrían, y otra que se refiere a esa confiabilidad desde *nuestro* punto de vista.

Lo que sin duda se sigue de lo que afirma el “positivismo fenomenológico” es que, en el mundo posible en que los *Homo sapiens* hemos de hecho desarrollado el conjunto de capacidades cognitivas C2, *esos* sujetos cognitivos no pueden más que considerar que el conjunto C2 es confiable; en *ese* sentido, están en paridad con nosotros, los sujetos del mundo real que hemos obtenido evolutivamente las capacidades C1: ellos no pueden más que apoyarse en *sus* capacidades, así como nosotros no podemos más que apoyarnos en las nuestras.

¿Por qué, sin embargo, la situación *no* es simétrica? Por la simple razón de que –y aquí Merleau-Ponty tiene sin duda un punto cuando responde a los experimentos mentales sobre “marcianos” o “ángeles”–, si elaboramos, *nosotros*, ciertos experimentos mentales para comparar nuestras capacidades cognitivas con las de otros sujetos posibles (incluyendo nuestras contrapartes en un escenario evolutivo diferente), entonces tendremos *ipso facto* que ser también nosotros –nosotros, y no los sujetos hipotéticos sobre los cuales teorizamos– quienes establezcamos los criterios de qué contaría como “fiable”.¹¹ En el caso del conocimiento *empírico*, el hecho de que nos preguntemos, *nosotros*, por la “fiabilidad” de un conjunto de capacidades cognitivas C2, diferentes de las nuestras, tiene que significar que nos preguntamos por el grado de fiabilidad de tales capacidades para conocer el mundo como dotado de las características que *nosotros* encontramos en él. Si *no* estamos obligados a “trivializar” el sentido de “confiable”, extendiéndolo incluso a un conjunto de capacidades cognitivas que llevaran a creer sistemáticamente en contradicciones, es porque podemos decir que, a la luz del modo en que *nosotros* conocemos el mundo –apoyándonos en nuestras capacidades cognitivas C1– el conjunto C2 no detecta apropiadamente ciertas propiedades estructurales del mundo, como el ser consistente.

¹¹ “Las leyes de nuestro pensamiento son para nosotros leyes del ser (...) porque, si quisiéramos pensar otras que las contradigan, por ejemplo, algún pensamiento sobrehumano, divino o angélico, nos sería necesario, para reconocerle un sentido a esos nuevos principios, sumergirlos bajo los nuestros, de manera que no serían ajenos a nosotros. Si los ángeles son verdaderamente pensados por nosotros, y es necesario que lo sean, sin lo cual no podemos argumentar sobre ellos, pueden ser pensados como pensadores solo en cuanto ellos se asemejan, por las leyes de nuestro pensamiento, a nosotros. Un ángel que pensara según leyes radicalmente diferentes de las de la humanidad y viniera así a llenar de dudas las leyes del pensamiento humano, ese ángel *no puede ser pensado por mí. Cuando lo concibo, no concibo nada*” (Merleau-Ponty, 1963: 9) Subrayado nuestro.

En otras palabras, hasta donde *nosotros* podemos conocer, los sujetos dotados de las capacidades C2 se nos aparecen como *malos* conocedores del mundo.

Es importante remarcar que esta solución, si bien evita el anti-realismo extremo hacia el cual puede tender la filosofía de Merleau-Ponty, no reniega de la tesis central del positivismo fenomenológico; solo establece que cualesquiera otras capacidades cognitivas que podamos concebir e intentar evaluar –inclusive las de nuestras contrapartes en otro mundo posible– van a ser objeto de *nuestra* evaluación, un señalamiento que se alinea bien con la fenomenología merleau-pontyana. Por otra parte, y esto es más importante, el subrayar que el “positivismo” merleau-pontyano no necesita conducir en la dirección de un anti-realismo extremo no es una corrección que quepa rechazar como “externa” a los propósitos del filósofo. En el marco de una obra como la suya, que insiste en remarcar que *no somos* “el sujeto trascendental” sino sujetos *empíricos* (Merleau-Ponty, 1945: 75, entre otros pasajes), señalar que nuestro sistema de formación de creencias no puede ser descrito como más adecuado al medio que otras alternativas posibles representa un genuino obstáculo. En la medida en que el “positivismo fenomenológico” de Merleau-Ponty sea incompatible con la exigencia de describir nuestro sistema de formación de creencias como más adecuado que posibilidades rivales, se tratará de una tesis que entrará en tensión con las preocupaciones de corte anti-trascendental del filósofo francés. Si bien la empresa teórica de este se sitúa en el plano de la filosofía y no en el de la ciencia, su relato tiene que ser *al menos compatible* con la posibilidad de una explicación científica de las causas por las cuales la especie humana adquirió cierto modo de conocer lo real.

Bibliografía

- Ayer, A. (1984). *Philosophy in the Twentieth Century*. New York: Random House.
- Bullington, J. (2013). "The Lived Body (*Phenomenology of Perception*) and the Flesh (*The Visible and the Invisible*)". En *The Expression of the Psychosomatic Body from a Phenomenological Perspective* (pp. 49-57). Dordrecht: Springer.
- Cormick, C. (2018). "La respuesta merleau-pontyana a la 'inducción pesimista' como posible complemento de su polémica con el escepticismo". *Ágora. Papeles de Filosofía*, 37(1), pp. 41-66.
- (2017). "El 'positivismo fenomenológico' como respuesta al escepticismo: una revisión de la estrategia antiescéptica de Merleau-Ponty". *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, pp. 205-221.
- Dennett, D. (1978). *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Montgomery, Bradford Books.
- Descombes, V. (2016). "The order of Things: An Archaeology of What?" *History and Theory*, Theme Issue 54, pp. 66-81.
- Flynn, B. (2009). "Merleau-Ponty and the Philosophical Position of Skepticism". En Wayne Froman, F. y Vallier, R. (Eds.). *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy: transforming the tradition* (pp. 117-128 ...). New York: SUNY Press.
- Fodor, J. (1981). *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Brighton: The Harvester Press.
- Harman, G. (2005). *Guerrilla Metaphysics*. Chicago: Open Court Publishing Company.
- Hass, L. (2008). *Merleau-Ponty's philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.

- Legrand, D. (2017). "Is There a Phenomenology of Unconsciousness? Being, Nature, Otherness in Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas". En Legrand, D. y Trigg, D. (Eds.). *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis* (pp. 95-111). Dordrecht: Springer.
- Low, D. (2013). *Merleau-Ponty in contemporary context: philosophy and politics in the twenty-first century*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- (2000). *Merleau-Ponty's Last Vision. A proposal for the Completion of The Visible and The Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Ed. du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2014). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse: Verdier.
- (2000). "L'œuvre et l'esprit de Freud". En *Parcours deux* (pp. 276-284). Lagrasse: Verdier.
- (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- (1963). *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Paris: Centre de Documentation Universitaire.
- Pietersma, H. (2000). *Phenomenological Epistemology*. Oxford University Press: New York-Oxford.
- Pietersma, H. (1989). "Merleau-Ponty's Theory of Knowledge". En Pietersma (Ed.). *Merleau-Ponty: Critical Essays* (pp. 101-131). Lanham-London: The Center for Advanced Research in Phenomenology-University Press of America.
- Plantinga, A. (2002a), "Introduction: The Evolutionary Argument Against Naturalism". En Beilby, J. (Ed.). *Naturalism defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism* (pp. 1-12). Ithaca, Nueva York y Londres: Cornell University Press.
- (2002b), "Reply to Beilby's Cohorts", en Beilby, J. (Ed.), *Naturalism Defeated?*, Ithaca, Nueva York y Londres: Cornell University Press, pp. 204-275).
- (1993), *Warrant and Proper Function*. Nueva York y Oxford, Oxford University Press.

- Ralón de Walton, G. (2012). “El campo de la cultura: simbolismo y verdad a hacer”. En Ramírez, M. T. (Coord.). *Merleau-Ponty viviente* (pp. 281-299 ..). Barcelona: Anthropos.
- Sacrini, M. (2013). “Merleau-Ponty’s Responses to Skepticism. A Critical Appraisal”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21(5), pp. 713-734.
- Sosa, E. (2011). *Knowing Full Well*. Princeton: Princeton University Press.
- (2009). *Reflective Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- (2002), “Plantinga’s Evolutionary Meditations”. En Beilby, J. (Ed.). *Naturalism Defeated?* Ithaca, Nueva York y Londres: Cornell University Press, pp. 91-102.
- (1997a). “How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes”. *Philosophical Studies*, 85(2-3), pp. 229-249.
- (1997b). “Reflective Knowledge in the Best Circles”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 94, No. 8 (Aug., 1997), pp. 410-430.
- Toadvine, Ted (2002a). “Merleau-Ponty’s Reading of Husserl: A Chronological Overview”. En Ted Toadvine y Lester Embree, *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*. Dordrecht: Springer.
- Vrahimis, A. (2013). *Encounters Between Analytic and Continental Philosophy*. New York: Palgrave-MacMillan.
- Zahavi, D. (2016). “The end of what? Phenomenology vs. speculative realism”. *International Journal of Philosophical Studies*, 24(3), pp. 289-309.

2

La fundamentación temporal de la espacialidad en *Sein und Zeit* a partir del análisis merleau-pontyano del tiempo y el espacio¹

MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO²

Introducción

El análisis emprendido por Heidegger en *Sein und Zeit* de la temporalidad como el horizonte en el cual se explana el sentido del ser del Dasein, como antesala de la tematización del sentido del ser en general, lleva a fundamentar

¹ El presente escrito tiene a su base mi artículo titulado: “Fenomenología de la temporalización del espacio y de la espacialización del tiempo, consideraciones merleau-pontyanas en torno a la fundamentación del espacio a partir de la temporalidad extático-horizontal en *Sein und Zeit*”, publicado en las Actas del III Simposio Merleau Ponty. “Corporalidad, Percepción y Acción” [12 y 13 de Agosto de 2011 en la Universidad de General San Martín (UNSAM)]. Este artículo es tanto una reelaboración como una profundización de los temas y tesis originalmente desarrollados en el escrito previamente allí publicado. Agradezco al Doctor Claudio Javier Cormick por sus valiosas y agudas sugerencias en torno a la filosofía de Merleau Ponty y al Doctor Iván Gabriel Dalmau por sus observaciones de conjunto al presente artículo.

² Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Licenciado en Filosofía y en Psicología por la misma Universidad. Miembro de equipos de investigación UBACyT y de la Escuela de Humanidad de la Universidad de General San Martín (UNSAM). Profesor en las Carreras de Filosofía y Psicología de la UBA. Becario doctoral en Alemania en el período 2002 en la *Katolische Universität Eichstätt-Ingolstadt* y en el período 2008-2009 en la *Albert-Ludwigs-Universität-Freiburg*.

la espacialidad del Dasein en su temporalidad extático-horizontal. El Dasein es espacial en tanto tiene la tendencia a superar la lejanía acercando los útiles, y estructura esa superación de la lejanía des-alejamiento según variadas direccionalidades. La espacialidad del Dasein ha de fundarse entonces en su temporalización en un juego de lejanía (*Ferne*) y cercanía (*Nähe*). Sin embargo, Heidegger no explicita directamente en *Sein und Zeit* el modo específico en que dicha espacialidad del Dasein se fundamenta en su temporalización.

En el presente trabajo nos proponemos analizar dicha fundamentación, tomando como hilo conductor las reflexiones merleau-pontyanas sobre el tiempo en la *Fenomenología de la Percepción*. La hipótesis que desarrollamos procura elucidar a partir del tratamiento merleau-pontyano del tiempo una justificación de cual es el éxtasis temporal específico que fundamentaría la espacialidad del Dasein en tanto ser-en-el-mundo des-alejante y direccionador. A tales efectos, consideraremos el vínculo: subjetividad-espacio-tiempo en ambos autores. En la primera sección del trabajo analizaremos la relación entre tiempo y espacio tal como es planteada en *Sein und Zeit*. En la sección siguiente analizaremos las dificultades de esa relación y preentaremos las tesis fundamentales de Merleau Ponty en torno a la articulación tiempo-espacio. En la última sección procuraremos mostrar de qué modo las tesis merleau pontyanas constituyen una base sólida para explicitar la articulación tiempo-espacio que Heidegger deja pendiente.

I. El lugar del Espacio y la espacialidad en *Sein und Zeit*

A modo de introducción a la articulación tiempo y espacio ha de señalarse que Heidegger distingue dos sentidos temporales del verbo “existir”: *Vorhandenheit* y existencia. Que

algo exista significa que tiene un lugar, que ocupa un espacio, se trata de todos aquellos entes a los cuales no se les puede aplicar el pronombre quién. La existencia como aquello que tiene lugar es la denominación clásica de existir. Heidegger denomina esta forma clásica de existencia como “ser-ante-los ojos” o “subsistencia” (*Vorhandenheit*). En el caso del término “existencia” no se debe contraponer a su opuesto “esencia” como en la ontología tradicional. Para Heidegger, en lugar de una contraposición entre una esencia fija y una existencia móvil y cambiante, “*la ‘esencia’ del Dasein consiste en su existencia*” (Heidegger, 2001: 42).³ La existencia así definida –en su movilidad esencial– no puede ser confundida con una suerte de substancia a la cual se le predicar propiedades esenciales. Por esta misma razón, el Dasein en tanto existente es refractario a la técnica habitual de la definición, pues el no es un caso particular a ser subsumido en un caso general. El Dasein es un “cómo” (*Wie*) que indica sus posibilidades existenciales. Decir que el Dasein existe es una forma también de decir que el Dasein no es subsistente. La intencionalidad es precisamente un criterio demarcatorio entre lo existente y lo subsistente. Que el Dasein existe quiere decir que es de tal modo que siendo, se comporta respecto de lo que subsiste (Heidegger, 1997: 90). Una ventana, una silla, en general cualquier ente subsistente en el más amplio sentido, nunca existe porque no puede comportarse respecto de lo subsistente en el modo intencional de dirigirse a. Un ente subsistente es solamente entre otros entes subsistentes.

En este marco, debemos distinguir dos interpretaciones erróneas sobre la intencionalidad que Heidegger discute y refuta. La primera de ellas se refiere a la objetivación de la intencionalidad. La intencionalidad no es una relación subsistente entre dos entes subsistentes, sujeto y objeto,

³ Para las citas de Heidegger incluidas en el presente capítulo, todas las expresiones destacadas en bastardillas y los términos entrecomillados son del autor.

sino una estructura que constituye el carácter de relación de comportarse del Dasein como tal. La segunda interpretación errónea consiste en la subjetivación de la intencionalidad. Aquí hay que señalar que la estructura intencional de los comportamientos no es algo que sea inmanente a lo que se llama sujeto y que, por ello, esté necesitada ante todo de trascendencia, sino que la constitución ontológica de los comportamientos del Dasein es justamente la condición ontológica de la posibilidad de toda trascendencia (Heidegger, 1997: 91). La trascendencia y el trascender pertenecen a la naturaleza esencial del ente, que, en virtud de la trascendencia como fundamento, existe como intencional, o sea, que existe en el modo del estar confrontado con lo subsistente. La intencionalidad es la *ratio cognoscendide* de la trascendencia, y ésta es la *ratio essendi* de la intencionalidad en sus diferentes modos (Heidegger, 1997: 90).

Como aspecto introductorio central al problema del espacio, ha de señalarse que el tiempo de la cotidianidad, el hoy y el presente de la inmediatez, cumplen una función central en el trato circummundano especial caracterizado por la circunspección. La “cotidianidad (*Alltäglichkeit*)” y la “existencia de término medio” (*Durchschnittlichkeit*) caracterizan a cierta espacialidad del Dasein par con los útiles. La analítica existencial busca comprender al Dasein en sus posibilidades, pero esta comprensión no significa privilegiar cierto tipo de comportamiento en detrimento de otros (Heidegger, 1994: 207). Por el contrario, cierto tipo de comportamiento considerado banal o trivial también puede ser privilegiado por la analítica existencial: “Buscamos la *cotidianidad de lo cotidiano*, el factum de la facticidad, no la cotidianidad del Dasein ocasional, sino la *cotidianidad de la ocasionalidad (Jeweiligkeit) para llegar a ser Dasein*” (Heidegger, 1994: 208). Lo que en el párrafo 5 de *Sein und Zeit* (Heidegger, 2001: 16) se dio en llamar “cotidianidad” (*Alltäglichkeit*) recibe el nombre de existencia de término medio. La tarea que se propone la analítica existencial es la descripción positiva de este fenómeno que es sumamente

complejo, “el Dasein en su cotidianidad un fenómeno altamente complicado” (Heidegger, 1994: 209). No se trata de explicar describiendo hora por hora una existencia concreta;⁴ por el contrario, se trata de expresar el rol estructural que se apoya en una temporalización del tiempo.⁵ Para la explicación de la cotidianidad vale la siguiente aclaración de corte metodológico: “lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano y desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica” (Heidegger, 2001: 43). Este mismo rol estructural es resaltado por Heidegger cuando asocia y vincula la cotidianidad con la facticidad en cuanto tal, como reza el título del parágrafo 6 del curso *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*: “Facticidad: el Dasein en su ocasionalidad (*Jeweiligkeit*), el hoy” (Heidegger, 1995: 29).

A partir de aquí ha de considerarse la relación entre impropiedad y cotidianidad. La analítica no puede expresarse sobre este fenómeno en forma vaga y difusa; al contrario, debe ser descripto con suma precisión ya que la cotidianidad nos pone en presencia de un “concepto específico del tiempo” (Heidegger, 1994: 209) en su relación con el espacio. Ese concepto de tiempo implica que “[o]ntológicamente el hoy supone el *presente de la inmediatez (Gegenwart des Zunächst)*”, el uno, el estar con los demás, con los otros; “nuestro tiempo” (Heidegger, 1995: 30). Pero también debemos aclarar que esta identificación entre cotidianidad e impropiedad es matizada por Heidegger. Él se refiere a la existencia en la cotidianidad como un modo de existir neutro, habla en ese sentido de la existencia en

4 “Lo que interesa es una explicación hermenéutica, no un informe mundano acerca de lo que “pasa” ... Así pues lo decisivo es tomar el hoy en el planteamiento del análisis de tal manera que resulte ya visible en él algo así como un *carácter de ser (Seinscharakter)*” (Heidegger, 1995a: 30-31).

5 “El “hoy” en cuanto modo de la facticidad podrá determinarse en su carácter ontológico sólo cuando se haya hecho visible de modo explícito el fenómeno fundamental de la facticidad: “*la temporalidad*” (que no es una categoría sino un existencial)” (Heidegger, 1995a: 20).

la “indiferente inmediatez y regularidad” (Heidegger, 2001: 43) de la cotidianidad. En este mismo sentido, Heidegger en los *Prolegomena*, hacia el final del punto b del párrafo 18 donde ha tratado el tema de la cotidianidad, habla de cómo el Dasein “tiende a orientarse desde sí hacia la vida” (*tendiert es von sich weg zu leben*) (Heidegger, 1994: 210).⁶ La expresión tiene importancia por varios motivos, de los cuales el más directamente relacionado con nuestro tema es la utilización para caracterizar al Dasein de una expresión muy semejante a la que utilizará para mostrar su carácter temporal: *sich-vor-weg-sein*, esto es, el anticiparse como modo privilegiado del futuriente precursar la muerte, rasgo definitorio del carácter temporal del existir.⁷ Además, la expresión es importante pues articula uno de los temas más elaborados en la primera etapa académica de Heidegger en Freiburg (1919-1923), “la vida” (*Das Leben*), con la estructura de la temporalidad originaria entendida como proyecto, anticipación que ya desde la etapa intelectual de Marburg hasta la redacción de *Sein und Zeit* desempeña un papel fundamental en la reflexión heideggeriana sobre el tiempo.

A partir de estas consideraciones generales que enmarcan la existencialidad del Dasein y el valor de la temporalidad originaria en dicha constitución ontológica ha de considerarse que Heidegger señala que la temporalidad de este existente debe articularse con su espacialidad: “La temporalidad del ser-en-el-mundo..., se muestra a la vez como fundamento (*Fundament*) de la específica espacialidad del Dasein. Será necesario mostrar la constitución temporal de la des-alejación (*Ent-fernung*) y de la direccionalidad (*Aus-richtung*)” (Heidegger, 2001: 335).

⁶ En esa misma página también escribe Heidegger la expresión “*Von-sich-weg-leben*”.

⁷ En el mismo pasaje Heidegger habla de “*eine vorläufige Orientierung*” (una orientación precursora). (Heidegger, 1994: 210)

La constitución del fenómeno de la espacialidad y su explicación implica reconocer su estatuto de temporalmente fundamentada. En este sentido, la relación entre tiempo y espacio se revela como desigual y debe aclararse qué significa fundamentación del espacio en el tiempo y si ésta presupone derivabilidad del espacio a partir del tiempo o no. La explicitación de la espacialidad tiene lugar en el párrafo 22 de *Sein und Zeit*, en el cual el espacio es puesto en relación a la intramundaneidad del ente. De esta forma se configura la “zona” (*Gegend*) en la cual encuentra el ente –en tanto útil– su lugar espacial. El descubrimiento de esta zona está determinado por la totalidad respeccional con vistas a la cual lo a la mano es puesto en libertad para que pueda comparecer. El ser previamente disponible a la mano en una zona, constituye el carácter familiar de lo que no llama la atención y solo se hace visible en sí mismo, cuando en un descubrimiento circunspectivo de lo a la mano nos sorprende en los modos deficientes del ocuparse. La constitución de la espacialidad del mundo del Dasein depende de la familiaridad y extrañeza de lo ente que comparece ante el Dasein. “Cuando no se encuentra algo en su lugar propio, la zona se vuelve, con frecuencia por primera vez, explícitamente accesible en cuanto tal” (Heidegger, 2001: 104).

En tanto la cercanía y lejanía de lo ente para con el Dasein es una relación de familiaridad y extrañeza, “la orientación primaria o exclusiva hacia la medición de las distancias como modo de evaluar la lejanía de las cosas encubre la originaria espacialidad del ser-en” (Heidegger, 2001: 107). El Dasein es espacializante en su mundo circundante de una forma no objetiva, por ello cuando “pone algo cerca de sí en la ocupación, esto no significa que lo fije en un lugar del espacio a la menor distancia de algún punto de su cuerpo. ‘En la cercanía’ significa: en el ámbito de lo inmediatamente a la mano en la circunspección” (Heidegger, 2001: 107). La espacialidad se constituye en lo a la mano y en el comparecer del trato circunspectivo a través del des-alejamiento de los útiles y la direccionalidad hacia

ellos, en tanto implica la comparecencia de los entes a través de un juego de cercanía, lejanía, familiaridad y extrañeza que presupone un modo específico de entender el tiempo, un modo no cuantificante de orientarnos en el espacio:

[...] incluso cuando nos servimos de medidas más exactas y decimos “hasta aquella casa hay una media hora” esta medida debe entenderse solo en un sentido apreciativo. “Media hora” no son 30 minutos, sino una duración que no tiene ninguna “extensión” en sentido cuantitativo. Esta duración es interpretada siempre desde “ocupaciones” usuales cotidianas (Heidegger, 2001: 106).

En tal sentido, este modo de experimentar el espacio implica de cierta manera poder contar con el tiempo en tanto estas relaciones espaciales son relaciones temporales. Tres conceptos permiten explicar la noción de espacio en *Sein und Zeit*. En primer lugar la noción de “zona” (*Gegend*). Lo que se encuentra a la mano tiene el carácter de la cercanía. El útil siempre tiene un lugar propio que se determina desde un conjunto de lugares recíprocamente orientados en un complejo de útiles a la mano en el mundo circundante (Heidegger, 2001: 102). La “pertinencia” (*Hingehörigkeit*) que hace posible a un complejo de útiles depende siempre de la pertenencia a una totalidad respectiva de útiles. Ahora bien, dicha pertinencia que hace determinables los lugares propios de los útiles depende de un “adonde” (*Wohin*). “Este adonde de la posible pertinencia pragmática que en el trato ocupado se halla de antemano ante la mirada circunspectiva, es lo que llamamos la zona (*Gegend*)” (Heidegger, 2001: 103). El lugar propio de todo útil ya está siempre direccionado a una zona. “Sólo si la zona ha sido previamente descubierta, es posible asignar y encontrar los lugares propios de una totalidad de útiles circunspectivamente disponible” (Heidegger, 2001: 103). Las zonas no se constituyen entonces por cosas que meramente están unas junto a otras, sino que ya están siempre a la mano en los correspondientes lugares propios. “Los lugares propios le son asignados a los

entes a la mano en la circunspección del ocuparse o son descubiertos como tales” (Heidegger, 2001: 103). En este marco se dan los dos modos de la espacialidad del ser del Dasein: el “des-alejamiento” (*Ent-fernung*) y la “orientación” (*Ausrichtung*). El “des-alejamiento” (*Ent-fernung*) significa un hacer desaparecer la lejanía, es decir, significa acercamiento (Heidegger, 2001: 105-106). La “orientación” (*Ausrichtung*) en cierto sentido se halla a la base del “des-alejamiento” (*Ent-fernung*) en tanto este último es un acercar, ese acercar presupone ha tomado una dirección hacia cierta zona (Heidegger, 2001: 108 y ss.). De esta forma se configura la espacialidad del ser en el mundo del Dasein.

En cuanto ser en el mundo el Dasein ya ha descubierto cada vez un “mundo”... Y sólo porque el Dasein es espacial como des-alejación y orientación puede comparecer la espacialidad de lo a la mano en el mundo circundante. La puesta en libertad de una totalidad respectiva es cooriginariamente (*gleichursprünglich*) un des-alejante y orientando dejar-ser en una zona, es decir, una puesta en libertad de la pertinencia espacial de lo a la mano (Heidegger, 2001: 110).

La espacialidad del Dasein se configura entonces a partir del descubrimiento del mundo en tanto des-alejación y orientación en una zona que se ha desvelado. Des-alejación y orientación se patentizan cooriginariamente en una zona, en dicha zona se da la puesta en libertad de la pertenencia del ente. Pero este fenómeno de la espacialidad no es originario y su originariedad presupone la temporalidad. “El fenómeno del espacio no constituye ni la única, ni la primaria determinación ontológica del ser del ente intramundano” (Heidegger, 2001: 113). Heidegger señala que la espacialidad del Dasein depende, y se funda, en la temporalidad originaria:

Aunque la expresión “temporalidad” no significa eso que entendemos por “tiempo” al hablar de “tiempo y espacio”, podría parecer sin embargo, que también la espacialidad es

una determinación fundamental del Dasein, paralela a la temporalidad. Por consiguiente, con la espacialidad del Dasein, el análisis existencial-tempóreo parecería haber llegado a un límite, de tal manera que el ente que llamamos Dasein debería ser considerado no sólo como “temporal”, sino “también” paralelamente como espacial... La temporalidad es el sentido del ser del cuidado. La constitución del Dasein y sus maneras de ser sólo son ontológicamente posibles sobre la base de la temporalidad prescindiendo del hecho de si este ente se presenta o no “en el tiempo”. Pero entonces también la espacialidad específica del Dasein debe fundarse en la temporalidad (Heidegger, 2001: 367).

Es decir, la espacialización del Dasein en una zona es posible solo gracias a que el Dasein se temporaliza de modo originario. La orientación espacial originaria del Dasein, en tanto ser en el mundo, implica entonces su previa temporalización. En este sentido, el Dasein no es equioriginariamente espacio-temporal, sino que es espacial porque puede temporalizarse. Pero, si bien el espacio no es originario como el tiempo, pues se funda en él, cabe aclarar que el espacio no es un mero efecto del tiempo.

Por otra parte, la demostración que esta espacialidad sólo es existencialmente posible por medio de la temporalidad no puede tener como finalidad la deducción del espacio a partir del tiempo, es decir, su disolución (*aufzulösen*) en puro tiempo. Si la espacialidad del Dasein es “abarcada” por la temporalidad en el sentido de que queda existencialmente fundada por ella, esta relación entre espacio y tiempo, que deberá aclararse más adelante, es asimismo diferente de la primacía del tiempo sobre el espacio en el pensamiento de Kant (Heidegger, 2001: 367).

En este sentido, si bien el espacio no tiene la misma relevancia ontológica que el tiempo, no es por ello meramente derivado y secundario. “Es necesario preguntar de un modo analítico-existencial por las condiciones temporales de posibilidad de la espacialidad (*nach den zeitlichen*

Bedingungen der Möglichkeit daseinsmäßigen der Räumlichkeit) que es propia del Dasein, la cual funda, por su parte, el descubrimiento del espacio intra-mundano” (Heidegger, 2001: 367). No obstante, en *Sein und Zeit* la relación lleva a plantearse en términos de acoplamiento y, si bien no sobrepasa ese punto, se orienta a lograr un acople entre ambos, el cual es planteado como una tarea a ser realizada posteriormente. “La función fundante de la temporalidad para la espacialidad del Dasein deberá indicarse brevemente sólo en la medida en que es necesario para la consideración posterior del ‘acoplamiento’ de espacio y tiempo” (Heidegger, 2001: 368). En tanto esta tarea de acoplamiento no se explicita la primacía de la temporalidad por sobre el espacio es manifiesta:

Dado que el Dasein, en tanto temporalidad, es extático horizontal en su ser, puede tomar fáctica y constantemente posesión de un espacio ordenado... *Tan sólo en base a la temporalidad extático-horizontal es posible la irrupción del Dasein en el espacio* (Heidegger, 2001: 369).

Una vez que hemos caracterizado estas notas distintivas de la fenomenalidad del Dasein a nivel temporal, podemos señalar que es la temporalidad originaria la que permite introducir la especialidad del Dasein y da la fundamentación de todos los aspectos que puedan señalarse en torno al movimiento especial del Dasein en el mundo. Si bien la espacialidad tiene su fundamentación en la temporalidad entendida de modo constituyente, no obstante, del hecho de estar fundamentada en el tiempo originario no se deduce que sea un fenómeno secundario para la descripción fenomenológica y que no participe de la originalidad de estructuras del ser del Dasein. En ese sentido, Heidegger señala que “podría parecer sin embargo que también la espacialidad es una determinación fundamental del Dasein paralela a la temporalidad” (Heidegger, 2001: 367). En este sentido existiría, advierte, un cierto paralelismo

entre tiempo y espacio. Ante esta situación de una consideración paralela recuerda que: “cuando en el curso de la interpretación existencial hablamos de la determinación ‘espacio-temporal’ del Dasein, esto no significa un estar-ahí del Dasein ‘en el espacio y en el tiempo’” (Heidegger, 2001: 367). Por lo tanto, la relación entre ambas formas no debe comprenderse como una relación de doble determinación. “La temporalidad es el sentido del ser del cuidado. La constitución del Dasein y sus maneras de ser son solo posibles sobre la base de la temporalidad, prescindiendo del hecho si éste se presenta o no ‘en el tiempo’” (Heidegger, 2001: 367). La impugnación de un posible paralelismo entre espacio y tiempo no deja sin relación la vinculación espacio-temporal, sino que, por el contrario, deja en claro que “la espacialidad específica del Dasein deberá fundarse (*gründen*) en la temporalidad” (Heidegger, 2001: 367). No obstante, este explícito señalamiento de la necesidad de “fundarse” (*gründen*) en la temporalidad Heidegger señala que ello no implica que el espacio deberá concebirse como mera derivación del tiempo, sino que ha de tener su estatuto propio: “Por otra parte, la demostración de que esta espacialidad solo es existencialmente posible por medio de la temporalidad no puede tener como finalidad la deducción del espacio a partir del tiempo, es decir, su disolución en puro tiempo” (Heidegger, 2001: 367). En este sentido, debiera entenderse la fundación del espacio en el tiempo como una fundamentación de la posibilidad de la espacialidad a través de los modos de temporalización del tiempo. De esta forma, la fundamentación temporal del espacio se presenta como una tarea central: “Si la espacialidad del Dasein es ‘abarcada’ por la temporalidad en el sentido de que queda existencialmente fundada en ella, esta relación, entre espacio y tiempo (...) deberá ser aclarada más adelante...” (Heidegger, 2001: 367). La explicación del estar existencialmente fundada la espacialidad en la temporalidad no tiene un desarrollo ni un tratamiento específico en *Sein und Zeit* luego de este parágrafo

70. De allí que nos ocupemos en lo que sigue de buscar en la reflexión merleau-pontyana criterios para especificar el vínculo anticipado por Heidegger entre ambos conceptos.

II. La subjetividad corporal y el alcance de la relación originaria tiempo-espacio

A los efectos de introducir la comparación con la matriz hermenéutica merleau-pontyana sobre el tiempo, señalamos que para Heidegger: “Es necesario preguntar de un modo analítico-existencial por las condiciones temporeas de posibilidad de la espacialidad que es propia del Dasein, la cual funda, por su parte, el descubrimiento del espacio intramundado” (Heidegger, 2001: 367). La descripción del espacializarse del Dasein por medio de su carácter temporal está directamente ligada al hecho de explicitar su relación y conexión específica con el tiempo. La instalación del Dasein en el espacio está constituida por la direccionalidad y la desalejación. ¿Cómo es esto existencialmente posible en base a la temporalidad del Dasein? La función fundante (*fundierende Funktion*) de la temporalidad para la espacialidad del Dasein deberá indicarse brevemente solo en la medida en que es necesario para la consideración posterior del sentido ontológico del “acoplamiento” (*Verkoppelung*) de espacio y tiempo (Heidegger: 2001: 368).

Heidegger “indica brevemente” (*in Kürze nur soweit*) la “función fundante” (*fundierende Funktion*) de la temporalidad para la espacialidad del Dasein porque la finalidad central de la fundamentación temporal del espacio es considerar el específico acoplamiento entre espacio y tiempo. La fundamentación temporal del espacio exige, por lo tanto, una precisión de la relación entre ambos y no meramente señalar la dependencia de la espacialidad con el tiempo. Dado que esta especificación no se explicita en *Sein und Zeit*, sino en obras posteriores donde el parámetro de

elucidación de la espacialidad del Dasein ya no es su temporalidad extático horizontal, proponemos considerar un conjunto de pasajes de Merleau-Ponty que, a nuestro juicio, nos permite profundizar el acomplamiento enunciado en *Sein und Zeit*. En primer lugar, señalaremos la relación entre temporalidad y subjetividad como un medio de acceder a la relación entre subjetividad y espacialidad para finalmente señalar cómo Merleau Ponty concibe una relación de articulación entre subjetividad-tiempo y espacio. Dice el autor sobre el vínculo entre subjetividad y temporalidad:

Hay más verdad en las personificaciones míticas del tiempo que en la noción de tiempo considerado a la manera científica, como una variable de la naturaleza en sí o, de la manera kantiana, como una forma idealmente separable de la materia. Hay un estilo temporal del mundo y el tiempo sigue siendo el mismo porque el pasado es un antiguo futuro y un presente reciente, el presente un pasado próximo y un futuro reciente, el futuro un presente e incluso un pasado por venir, eso es, porque cada dimensión del tiempo se trata o enfoca *como* algo diferente de ella misma; eso es, en fin porque hay en la médula del tiempo o, como Heidegger dice un *Augen-Blick*, *alguien* por medio del cual el vocablo *como* puede tener un sentido. No decimos que el tiempo es para alguien: ello equivaldría a exhibirlo e inmovilizarlo de nuevo. Decimos que el tiempo, es alguien, o sea, que las dimensiones temporales, en cuanto que se recubren perpetuamente, se confirman una a otra, no hacen nada más que explicitar lo que en cada una estaba implicado, expresan todas una explosión o un único impulso que es la mismísima subjetividad (Merleau Ponty, 1994: 429-430).

En la *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty considera en su tratamiento del tiempo tópicos heideggerianos: la relación extática de los momentos, el instante, la preeminencia del tiempo vivido por sobre la concepción científica objetivante; la indisoluble relación entre subjetividad y tiempo. El tratamiento merleau-pontyano de la temporalidad en un marco afín con el análisis heideggeriano.

deggeriano de la temporalidad originaria no implica para Merleau-Ponty que la espacialidad haya de fundarse temporalmente. Interesa destacar que el reconocimiento merleau-pontyano de los lazos conceptuales que ligan su reflexión a la heideggeriana no se asocia con un criterio de dependencia del espacio con respecto a la susodicha caracterización del tiempo. En este sentido, el tiempo es indisoluble de la subjetividad:

Hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo. Es evidente que esta temporalidad originaria no es una yuxtaposición de acontecimientos exteriores, porque es el poder que los mantiene conjuntamente alejándolos uno de otro. La subjetividad última no es temporal en el sentido empírico de la palabra: si la conciencia del tiempo estuviese hecha de estados de conciencia que se suceden, sería necesaria una nueva conciencia para tener conciencia de esta sucesión y así sucesivamente (Merleau Ponty, 1994: 430).

Profundizando este criterio, es decir, la imbricación entre subjetividad y temporalidad, Merleau-Ponty caracteriza de forma analógable la relación subjetividad-espacio:

Todo nos remite a las relaciones orgánicas del sujeto y el espacio, a esta presa del sujeto sobre su mundo que es el origen del espacio” (Merleau Ponty, 1994: 266).

Estamos invitados a hacernos del sujeto y el tiempo una concepción tal que se comuniquen desde dentro. Podemos, desde ahora, decir de la temporalidad, lo que dijimos más arriba, por ejemplo, de la sexualidad y la espacialidad: la existencia no puede tener ningún atributo exterior o contingente. No puede ser cualquier cosa –espacial, sexual, temporal– sin serlo por entero (Merleau Ponty, 1994: 418).

Merleau-Ponty no se expide de modo directo en la *Fenomenología de la Percepción* sobre la articulación específica entre tiempo y espacio aclarando, por ejemplo, si su vínculo es cooriginario o si hay una determinación específica de uno sobre otro. Si bien ha desarrollado en una

sección específica cada concepto –para el espacio el punto II de la Segunda Parte *El Mundo Percibido*; y para el tiempo el punto II de la Tercera Parte *El para sí y el ser-del-mundo*–, y aunque no hay una sección que los relacione, lo cierto es que podemos pensar en cierta equivalencia, ya que espacio y tiempo son referidos a la subjetividad como constituyente. El tiempo tiene que ser entendido como sujeto y el sujeto como tiempo y las relaciones entre subjetividad y espacio son orgánicas.

A propósito de este planteo merleupontyano en el cual se defiende cierta equivalencia temporo-espacial sostenida en la organicidad de un sujeto que en tanto está en un espacio se temporaría, cabe señalar lo siguiente en torno a pensar una relación específica entre espacio y tiempo en su planteo. La concepción común del tiempo es comparado con el fluir de un río, una metáfora. El flujo implica cambio de lugar, por ejemplo, el río fluye desde su fuente en las montañas hasta el mar, pero el cambio implica un observador situado sin el cual no puede haber “abajo” o “desde” o “hasta” cierto lugar, con lo cual, en resumen, no hay flujo de. Con lo cual, en sentido estricto, no sólo no existe un río que fluye en sí mismo, sino que su supuesta secuencia temporal también es profundamente engañosa (Langer, 1989: 123-124). Hacia una crítica de este punto se orienta, según Langer, Merleau Ponty. Por eso, esta autora señala que la temporalidad para el pensador francés es primariamente una unidad dinámica cuyas dimensiones se superponen entre sí sin coincidir nunca: el futuro es un presente inminente que pasará a su debido tiempo; el presente es “un pasado inminente y un futuro reciente”; y “el pasado es un futuro anterior y un presente reciente”. Por lo tanto, el tiempo no es una secuencia de “eventos externos” o “estados internos”, sino más bien una cadena de “campos de presencia” interconectados. En este contexto, si queremos evitar un regreso al infinito, debemos reconocer que existe una conciencia inmediata y no cognitiva de la temporalidad, lo cual no debería sorprender, ya que

puede argumentarse que existe una conciencia no tética de la subjetividad y ese momento es el sujeto mismo. Para esta autora al analizar el fenómeno del tiempo comprobamos que una vez más, nuestra conciencia pre-reflexiva no es inequívoca; así como la perspectiva de la conciencia perceptiva impide que percibamos todo de manera simultánea, la conciencia temporal descarta que siempre tengamos una comprensión del tiempo que lo abarque todo. Por lo tanto, no hay defecto alguno en nuestra perspectiva temporal en la medida en que nos da un presente con sus horizontes, pues el tiempo en su forma originaria para Merleau Ponty impide que habitemos simultáneamente en otros campos de presencia. Tenemos un control sobre nuestro pasado a través de una cadena continua de retenciones entrelazadas, pero no podemos yuxtaponer los vínculos de esa cadena para poder captar todo nuestro pasado con la misma claridad. El tiempo entonces se sintetiza en ese incesante deslizamiento del futuro hacia el presente y de éste hacia el pasado, lo que nos da la ilusión de la eternidad. Sin embargo, defender que existe un tiempo atemporal es una contradicción en los términos; la unidad del tiempo no es algo que se manifiesta a pesar de las dimensiones temporales. Pasado, presente y futuro componen un proyecto indivisible; por lo tanto, eliminar el carácter distintivo de esas dimensiones sería destruir el proyecto temporal del sujeto, en definitiva, eliminar el tiempo por completo.

Esta descripción fenomenológica de la temporalidad aclara la naturaleza de la subjetividad ubicada en el espacio perspectivísticamente y ayuda a resolver otros problemas encontrados en el pensamiento objetivo. Por ello la autora señala que, si bien los comentarios de Merleau-Ponty con respecto a la temporalidad y la subjetividad son inicialmente desconcertantes y es tentador concluir que el autor es simplemente culpable de una inconsistencia bastante evidente al declarar que el sujeto debe “identificarse con la temporalidad”, en realidad este análisis prueba que dicha inconsistencia no se da. En efecto, así como el sujeto está

situado en el espacio, de la misma manera debemos entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo; por lo tanto, el sujeto está situado también en el tiempo (Langer, 1989: 127-128).

A partir de estas consideraciones se introduce el problema del perspectivismo de un sujeto espacio-temporal. Frente a esta cuestión, Schenk afirma que no debe sostenerse la acusación de que una teoría de la percepción –que incluya la dimensión espacio temporal– y del conocimiento –con lo cual acepta que el sujeto tiene una perspectiva sobre el mundo– deba implicar que la posición de perspectiva del sujeto debe ser necesariamente relativista. Ante la pregunta de si no tendrán todas las perspectivas y todas las apariencias la misma afirmación de la verdad, el autor sostiene que una expresión más sutil sobre el punto podría hacer frente a la posibilidad de reconocer objetos perdurables con determinaciones y formas a medida que uno cambia de una perspectiva a otra. La preocupación por el perspectivismo en la percepción, entendida como situacionalidad espacio temporal, se maneja de manera más efectiva que el mero relativismo perspectivista, demostrando que la supuesta capacidad de las perspectivas de percepción es en realidad una necesidad, si las cosas y los objetos han de tener la realidad que asumimos normalmente (Schenk, 1985: 308). Esto es, el espacio y el tiempo sostienen una parte fundamental de su equioriginariedad desde una perspectiva situada. Ahora bien, ante la pregunta si no tiene o no puede tener cada perspectiva la misma pretensión de la verdad, es una pregunta que, a juicio de Schenk, olvida la importancia del sujeto-cuerpo. Schenk aclara que el cuerpo se encuentra en tensión ante los objetos, buscando la distancia óptima para posicionarse ante ellos. Para una mente sin cuerpo todas las perspectivas serían de igual valor y se introduciría así la validez del relativismo como opción gnoseológica. Pero para el cuerpo cada situación, cada ubicación, tiene un significado kinesesético distinto, no todas las posiciones tienen el mismo valor. A través de la imaginación y la

abstracción se puede generar un conjunto de coordenadas matemáticas que delinear una serie de perspectivas uniformes. En este sentido, el cuerpo vivido se mueve en un mundo de perspectivas privilegiadas organizadas en torno a los proyectos de ese cuerpo y a la importancia de su entorno. Si ese cuerpo viviente estuviera orientado de esta manera, y si esa orientación no fuera accesible de alguna manera a la percepción abstracta y al *cogito*, todas las perspectivas serían de igual valor y, por lo tanto, ningún conocimiento sería posible. Una vez más, se demuestra que la condición práctica del cuerpo, que parecía limitar el conocimiento, es la condición necesaria para el conocimiento. Sin un cuerpo que otorgue privilegio a algunas perspectivas en lugar de otras, no podría surgir una imagen confiable del mundo. La plenitud de las cosas revelada por la percepción en perspectiva solo podía ser percibida por un sujeto encarnado temporalmente y orientado espacialmente (Schenk, 1985: 309). De este modo, podemos de forma amplia defender que hay en Merleau Ponty una defensa de cierta equioriginariedad espacio-temporal y aceptar esta matriz hermenéutica para analizar el problema de la espacialidad que trae aparejada la posición de Martin Heidegger en *Sein und Zeit*. En este sentido, la perspectiva espacio-temporal indica que siempre estamos asociados a un horizonte cuyos contornos y bordes no son límites sino invitaciones a orientarse hacia otros medios y horizontes. De este modo, según Schenk, dada la lógica de nuestra existencia, que es también la lógica de nuestra percepción, podemos enfocarnos en el “límite” de un horizonte y transformarlo en una “figura”. Entonces el cambio simplemente entra en otro horizonte y se constituye así la definición de percepción focal. De la misma manera, ocupar un lugar en el espacio y el tiempo implica no ocupar otros lugares espacio-temporales, es decir, hay otros lugares que no están completamente ocupados debido al lugar ocupado en la actualidad. Esto no significa que no podamos ocupar otros lugares, e incluso señala Schenk otros tiempos, solo que no se lo puede

hacer simultáneamente. Si el pasado, el presente y el futuro se presentaran con igual peso y grosor ante nosotros, la estructura de nuestra existencia temporal se disolvería. Si se hubieran seguido simultáneamente y se hubieran realizado de inmediato de la misma manera, la ubicación en sí misma no tendría ningún significado. Completar la síntesis del mundo sería percibir todas las cosas de una sola vez, estar en cada momento del tiempo simultáneamente, ocupar cada ubicación especial al mismo tiempo. En definitiva, sería abolir todos los horizontes, que por definición son incompletos y ambiguos. De allí que Schenk se pregunte si se puede imaginar algo más que un mundo que exista para los seres humanos debe darse como incompleto y la respuesta es que no se puede imaginar más que esto. Por ende, la necesidad de perspectiva y posición es ineludible. Pero, cabe preguntarse –siguiendo siempre en el argumento de Schenk– si Merleau-Ponty no ha asumido apresuradamente que el ser de la perspectiva y la síntesis completa no se pueden encontrar plenamente. La situación del observador puede argumentarse, no es un argumento para defender la existencia de un mundo abierto e indeterminado. La ambigüedad, en este sentido, podría ser un fenómeno positivo de nuestra experiencia, pero no es necesario que se la atribuya indefectiblemente al mundo externo. La síntesis completa en un sentido espacio-temporal no puede ser experimentada por nadie de modo subjetivo y existencial, pero es posible que las brechas y las deficiencias sean posibles y los resultados de las dificultades prácticas que esta fundamentación trae aparejada, y no las conclusiones, son el aspecto legítimo de la investigación ontológica (Schenk, 1985: 311). Consideramos que son estos aspectos los que permiten establecer la relación con el problema de la espacialidad tematizada por Heidegger. A dicho punto nos abocamos en la sección siguiente.

III. El aporte de Merleau-Ponty a la fundamentación temporal del espacio sostenida por Heidegger

A continuación sistematizamos los puntos centrales del recorrido previo y señalamos una posible convergencia entre Merleau-Ponty y Heidegger⁸ en torno a la fundamentación temporal de la espacialidad del Dasein que Heidegger dejó planteada, pero no desarrollada de modo completo. En primer lugar ha de señalarse el eje *Dasein-tiempo-espacio* que caracteriza el planteo de Heidegger. En el análisis heideggeriano, el espacio que habita el Dasein configurando la “zona” (*Gegend*) para su trato con el ente intramundano se funda en la temporalidad originaria del Dasein. En segundo lugar ha de señalarse el eje *Subjetividad-tiempo-espacio* que caracteriza el análisis de Merleau Ponty. En el caso del filósofo francés señalamos que entre espacio y tiempo no hay una relación de fundamentación unilateral sino, en todo caso, bilateral, siempre teniendo como criterio la subjetividad y su punto de vista situado, para lo cual ofrecimos argumentos en favor de cierta equioriginariedad espacio-temporal a partir de un análisis de esa situacionalidad corporal de la subjetividad espacio-temporal. En este marco hay que señalar el problema de la temporalidad específica del espacio. Se ha indicado que Heidegger no desarrolla de modo acabado la fundamentación específica del espacio en el tiempo o, mejor dicho, cómo se vinculan des-alejamiento y direccionalidad con la temporalidad originaria del Dasein, ya que se proponía, como dijimos, indicar solo brevemente la función fundante de la temporalidad para la espacialidad del Dasein, en la medida en que es necesaria para la consideración posterior del sentido ontológico del “acoplamiento” (*Verkoppelung*) de espacio y tiempo.

⁸ Para un marco de referencia mayor de esta comparación en el marco de la fenomenología se puede consultar a Ricoeur (1989: 17-23).

Sobre esta base de nuestros resultados previamente alcanzados, hemos de considerar ahora, basandonos en las referencias de Merleau Ponty a una subjetividad orgánicamente espacial y a sus ulteriores precisiones sobre la relación entre el espacio y el tiempo, qué tipo de revisión puede hacerse del planteo de Heidegger sobre la derividad de la espacialidad y su relación originario con el espacio. En otros terminos, a continuación precisamos cuál es el aporte que realizan estas consideraciones merleauPontyianas sobre la situacionalidad espacio-temporal al problema de la espacialidad del Dasein en *Sein und Zeit*. En primer lugar, siguiendo a Merleau Ponty consideramos afirmativamente su señalamiento: “El tiempo supone una visión, un punto de vista, sobre el tiempo” y como esa visión sobre el tiempo presupone un presente que es espacial y temporal en el cual me encuentro situado –esto es, usando la expresión heideggeriana, presupone un “acomplamiento” ontológico entre espacio y tiempo–, sugerimos que en tanto el tiempo específico del mundo como tiempo intramundano es el “presente impropio” (*uneigentliche Gegenwart*) y dado que la espacialidad del Dasein es intramundana, en la cual gracias a la des-alejación y la direccionalidad se revela la zona para el desvelamiento de los entes que nos hacen frente dentro del mundo, entonces dicha espacialidad tendría que fundamentarse en la estructura temporal del presente impropio. Si la temporalización presente es la condición del darse de los útiles, dicho presentarse necesita, como señala Merleau-Ponty, de un “punto de vista” que a la vez de temporal sea al mismo tiempo espacial a los efectos de permitir que la amañalidad del útil se realice no sólo como una concreción presentante del mismo, sino en la facticidad espacial concreta del mundo, esto, es desalejándolo de lo a la mano, recortándolo del círculo de extrañeza y direccionándolo hacia su función. La espacialidad intramundana que define mi trato con los útiles queda así fundada en la posibilidad de la presentación de estos. Y la espacialidad de los entes así fundamentada en el presente impropio –como tiempo

específico del trato del Dasein con dichos entes intramundanos— se revela merleau-pontyanamente interpretada, como un tiempo que presenta al Dasein des-alejando y direccionando su trato con los entes que en tanto son “por mor de” (*Worumwillen*) del Dasein se donan de manera espacial. Las relaciones espaciales de cercanía, lejanía, familiaridad y extrañeza con el entorno intramundano del Dasein son sus modalidades de vincularse espacialmente con los útiles, dichas relaciones son modos de des-alejamiento y direccionalidad con dicho mundo circundante; des-alejar y orientarse no es otra cosa que establecer un juego temporal de presencia y de ausencia en el trato espacial del Dasein con sus útiles lejanos, cercanos, familiares y extraños. Dicho de otra forma, si en la espacialidad del Dasein se conforma la zona en el cual comparecen los entes para él, esto solo es posible si esa espacialidad se temporaliza bajo el éxtasis del presente impropio como fundamento temporal de la patencia y la latencia espacial, es decir, de la presencia o ausencia espacial de los entes intramundanos. Este punto se discute en lo que sigue.

En segundo lugar, complementariamente puede continuar explorándose el paralelismo entre espacio y tiempo en el texto merleau-pontyano y sus consecuencias para el tratamiento que hace Heidegger de la espacialidad. Si consideramos la definición de ambos conceptos a partir de la perspectividad que los caracteriza ha de señalarse que no es legítimo fundamentar temporalmente el espacio si el tiempo se reduce a un solo éxtasis temporal. Si seguimos el argumento de Merleau Ponty, no es compatible con la afirmación de un tiempo originario que se autoconstituye el hecho que su función fundamentadora se reduzca a un solo momento de dicho tiempo:

Si... tengo mis relaciones intencionales con el pasado y con el en-otra-parte por constitutivos del pasado y del en-otra-parte, si quiero sustraer la consciencia a toda localidad y toda temporalidad, si estoy en todas partes donde mi percepción y

mi memoria me conducen, no puedo habitar ningún tiempo y, con la realidad privilegiada que define mi presente actual, desaparece la de mis antiguos presentes o la de mis presentes eventuales... Si los horizontes espacio-temporales pudiesen, siquiera idealmente, explicitarse y pensarse el mundo sin punto de vista, entonces nada existiría, yo sobrevolaría el mundo, y lejos de que todos los lugares y tiempos se volvieran a la vez reales, dejarían todos de serlo porque yo no habitaría en ninguno ni estaría empeñado en ninguna parte. Si estoy siempre y en todas partes, no estoy jamás ni en ninguna parte" (Merleau Ponty, 1994: 345).

Siguiendo esta complementariedad presentada por Merleau Ponty, indicamos que la misma constituye el hilo conductor para interpretar el señalado pasaje heideggeriano en torno a cómo se podrían relacionar espacio y tiempo de un modo en el cual la fundamentación temporal del espacio no sea concebida de una forma meramente derivativa. Si un aspecto central de la argumentación de Heidegger ha radicado en reducir la fundamentación temporal de la espacialidad prácticamente a un solo éxtasis del tiempo, el éxtasis temporal del presente impropio, el problema es que esta estrategia de fundamentación no respeta las implicancias de co-originariedad de los éxtasis señalada por el propio autor. El énfasis merleau-pontyano en un común horizonte espacio-temporal no sólo aboga en favor de una equivalencia espacio-temporal, sino también en mantener una visión integral del tiempo originario cuando se lo relaciona al horizonte espacial. Esto es, si la fundamentación del espacio ha de ser temporal, como argumenta Heidegger, entonces la consideración sobre la temporalidad originaria no ha de reducirse o recaer en una sola dimensión del tiempo. El punto de vista del sujeto explicita una unidad espacio-temporal: en mi situación concreta se hace patente mi espacialidad y mi temporalidad de modo conjunto y unitario, en mi situación espacial, en mi punto de vista, coinciden la totalidad de las dimensiones temporales. El primado de la subjetividad temporal vuelve imposible para

Merleau Ponty reducir el tiempo a una de sus dimensiones. Veamos el argumento siguiendo a un comentador que haya tratado el punto.

En este sentido, sabemos que Merleau-Ponty ha demostrado la imposibilidad de una constitución simplemente atemporal del tiempo y ha defendido la tesis de la existencia de un sujeto temporal como el “complemento” correcto y adecuado del tiempo entendido en forma originaria. Como argumenta Stephen Priest, se ha tratado de demostrar que esta constitución temporal del tiempo de modo subjetivo, el sujeto temporal constituyente, es una tesis consistente con otra tesis –también suscripta por Merleau Ponty– que afirma que el tiempo se constituye a sí mismo, se autoconstituye. Para evaluar el alcance de la tesis y de su consistencia, necesitamos saber qué implica que el tiempo pueda constituirse a sí mismo. Priest recuerda que en fenomenología cuando avanzamos de lo constituido hacia lo constituyente, si sostenemos que (a) constituye (b), (a) permite que (b) sea lo que es, entonces si algo se causa a sí mismo, se constituye a sí mismo, eso significa que ese fenómeno se convierte en lo que es, tal como es. Si el tiempo se autoconstituyese, el tiempo se convierte a sí mismo en lo que es. Merleau-Ponty discute el problema de la autoconstitución del tiempo en el contexto de una crítica de la fenomenología de Husserl, especialmente de la conciencia del tiempo inmanente. En particular, Merleau Ponty es escéptico, según este comentador, sobre el papel que cumple la receptividad en la filosofía de Husserl porque ésta parece presuponer la existencia de un elemento o aspecto o fundamento o proto-fundamento no constituyente en última instancia al interior del sujeto que sí constituye el tiempo. MerleauPonty está de acuerdo con Husserl en que el tiempo se constituye, pero cree que esta verdad es inconsistente con la postulación de una suerte de receptividad pasiva última (Priest, 1998: 135). Ahora bien, cabe interrogarse cómo podría autoconstituirse el tiempo según estos señalamientos. Priest considera que Merleau-Ponty tiene plena

razón cuando afirma que la autoconstitución del tiempo es inconsistente con la postulación de algún fundamento intemporal, sea un sujeto atemporal, ya sea un suplemento-complemento atemporal, una conciencia absoluta de algún tipo o un Dios intemporal o eterno. Esta conclusión se debe a que si el tiempo estuviera total o parcialmente constituido por algo no-temporal, entonces el tiempo estaría constituido por algo distinto de sí mismo. Ahora bien, una vez que aceptamos la tesis que señala que el tiempo se autoconstituye queda la pregunta de si la tesis de Merleau-Ponty en la cual se considera que el tiempo está conformado por los actos constitutivos temporales de un sujeto temporal puede ser considerada de modo acertado y con fundamento como parte de la tesis más general que señala “el tiempo se constituye a sí mismo”. Priest considera que la tesis es cierta. La designación de la misma resulta apropiada si entendemos que existe un tiempo objetivo que determina aquello que consideramos temporal y lo diferencia aquello que no consideramos temporal. Aclarando que “tiempo objetivo” se refiere a aquellas propiedades del tiempo que son *prima facie* independientes del sujeto temporal. Por lo tanto, la tesis que podemos asignar a Merleau-Ponty –el tiempo se autoconstituye y esto es coherente con afirmar igualmente que existe un primado de un sujeto temporal que sea constituyente– es internamente coherente, por lo que no existe un obstáculo lógico o *a priori* para su verdad esencial. Siempre asumiendo que la tesis tiene validez si admitimos la existencia de un tiempo objetivo independiente de la subjetividad temporal. La tesis no sería válida si se le aplica a la posibilidad del tiempo originario tomado como un todo en sí mismo. Es improbable argumenta este comentarista que el tiempo en su conjunto, la totalidad del tiempo como tal, pueda autoconstituirse, porque eso significaría hacerse a sí mismo lo que él es. Si deseamos saber cómo es posible el tiempo, debemos mirar hacia fuera del sujeto (Priest, 1998: 137). La reflexión merleau-pontyana indica que la posibilidad de pensar el tiempo en su constitución es inseparable de la

subjetividad temporal y que el tiempo no puede en su sentido originario fraccionarse cuando nos preguntamos por su unidad. El tiempo en su capacidad fundamentadora, en todo caso puede contrastárselo con una forma no-originaria de temporalidad, a saber, el tiempo objetivo, pero el tiempo comprendido en su forma originaria de temporalización es tanto autoconstituido como subjetivo temporal.

Conclusiones

A modo de síntesis final sobre los resultados alcanzados, cabe recordar que Heidegger señala que “la filosofía es una ontología universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge (*entspringt*) y en el que, a su vez, retorna (*zurückschägt*)” (Heidegger, 2001: 38). Siguiendo este señalamiento aclararemos en qué sentido entiende la expresión “analítica”. En el inicio de la segunda parte del curso del *Wintersemester 1925-1926 Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, en el párrafo 15 titulado “la idea de una cronología fenomenológica”, Heidegger acude a una cita de las *Reflexiones* de Kant donde se afirma que “la ocupación de los filósofos no es dar reglas sino descomponer los juicios secretos de la razón común”. Heidegger indica que análisis –y por ende analítica– significan en un sentido formal y muy amplio, decomponer algo previamente dado en sus elementos. Pero en un segundo y más fundamental sentido, análisis significa reconducir algo a su lugar de nacimiento (Heidegger, 1995b: 198). “Analítica” significa, en este segundo sentido, sacar a luz la génesis del auténtico significado de un fenómeno, avanzar hasta las condiciones de posibilidad última de algo. “Pero tal analítica presupone la directiva para el horizonte hacia el que, por así decirlo, tiene que ir el análisis para dar con las condiciones genéticas de

un fenómeno y su posibilidad” (Heidegger, 1995b: 198). Y la tesis de Heidegger es que el tiempo es el horizonte para dicha analítica filosófica. De allí que Heidegger hable de analítica como una “cronología fenomenológica”. La analítica en tanto cronología fenomenológica tiene como tema de investigación el fenómeno del tiempo. “Si acerca de los fenómenos preguntamos en qué medida se caracterizan por medio del tiempo, estamos tomando como tema su estructura temporaria, o dicho brevemente, su temporariedad (*Temporalität*)” (Heidegger, 1995b: 199). Entonces, la reflexión filosófica sobre el carácter originario del tiempo se denomina cronología, pero recibe su predicado esencial: fenomenológica. Este predicado resulta esencial, porque indica que el *lógos* del tiempo se orienta filosóficamente y no tiene dependencia del cómputo ordinario del mismo. En este sentido: “La tarea de una cronología fenomenológica es la investigación de la determinación temporaria de los fenómenos, es decir, de su temporariedad, y por lo tanto la investigación del tiempo mismo (*Erforschung der Zeit selbst*)” (Heidegger, 1995b: 200). De esta forma, la originariedad del tiempo mismo, como señalamos, no quedada explicitada en su relación específica con la espacialidad, pues esta última queda relegada al ámbito de los útiles que se fundamenta desde el presente impropio. El examen de los diferentes pasajes merleauPontyanos nos indican que si consideramos al tiempo y el espacio de un modo equi-originario, entonces la perspectiva situada del sujeto desde la cual nos introduce en el mundo evita tanto cualquier subordinación meramente derivativa del orden espacial a la temporalidad originaria, como así también todo intento de reducir la unidad del tiempo al presente impropio a la hora de explicitar la espacialización de dicho existente humano situado. De este modo, el espacio queda acoplado con el tiempo y aunque se funde en él, ambos pueden ser considerados equi-originarios. A nuestro juicio, éste resulta ser el aporte fundamental del pensamiento fenomenológico de Merleau Ponty sobre la situacionalidad espacio-temporal

a la pretendida búsqueda, llevada adelante por Heidegger, de una temporalidad originaria que fundamente la espacialidad del espacio sin que éste último se convierta en un fenómeno meramente derivado.

Bibliografía

- Courtine, J.-F. (1998). "Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger". En Benoist J. y Merlini F. (Eds.). *Après la fin de l'histoire, Temps, monde historicité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- De Fariás Blanc, M. (1995). "De l'idée à l'Ereignis: la lecture heideggeriane de l'ontologie de Hegel". *Heidegger Studien*, (11), pp. 67 -92.
- Dastur, F. (1996). "Le projet d'une 'cronologie philosophique' et la première interpretation de Kant". En Courtine J.-F. (Comp.). *Heidegger 1919-1929. De l'Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein* (pp. 113-130). Paris: J. Vrin.
- Derrida J. (1994). "Ousia y Gramme. Nota sobre una Nota de *Sein und Zeit*". En *Márgenes de la Filosofía* (pp. 63-102). Madrid: Cátedra.
- Escudero, J. A. (1995). "Der Junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage". *Heidegger Studien*, (11), pp. 93-116.
- Figal, G. (2007). "Heidegger als Aristoteliker". En *Heidegger Jahrbuch* 3 (pp. 53-76). Freiburg München: Verlag, Karl Alber.
- (2006). *Gegenständlichkeit, Das hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- (1988). *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main: Beltz Athenäum.
- Fleischer, M. (1991). *Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit"*. Würzburg: Königshausen-Neumann.

- González, J. (2008). *Heidegger y los relojes. Fenomenología genética de la medición del tiempo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Greisch, J. (1996). "La 'Tapisserie de la vie' le phénomène de la vie et ses interpretations dan les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) de Martin Heidegger". En Courtine J.-F. (Comp.) *Heidegger 1919-1929. De l'Hermeneutiqué de la Facticité á la Métaphysique du Dasein* (pp. 131-152). Paris: J. Vrin.
- (1990). *Ontologie et Temporalite*. Paris: PUF.
- Grondin, J. (2001). "Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion" (pp. 1-28). *Martin Heidegger Sein und Zeit*, Berlin: Akademie.
- (1996). "L'hermeneutique dans *Sein und Zeit*". En Courtine J.-F. (Comp.) *Heidegger 1919-1929. De l'Hermeneutiqué de la Facticité á la Métaphysique du Dasein* (pp. 179-192). Paris: J. Vrin.
- Haar, M. (1996). "Le moment, l'instant (*Augenblick*), et le temps-du-monde (*Weltzeit*) (1920-1927)". En Courtine J.-F. (Comp.). *Heidegger 1919-1929. De l'Hermeneutiqué de la Facticité á la Métaphysique du Dasein* (pp. 67-90). Paris: J. Vrin.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- Heidegger, M. (1995a). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- Heidegger, M. (1995b). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, (Wintersemester 1925-1926)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Held, K. (2005). "Phänomenologie der ‚eigentlichen Zeit‘ bei Husserl und Heidegger". *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, tomo 4, Tübingen: Mohr Siebeck, pp., 251-273.
- Heinz, M. (1982). *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie in Früherwerk Martin Heideggers*. Würzburg: Königshausen-Neumann.
- (2001). "Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge". *Martin Heidegger Sein und Zeit*, Berlin: Akademie, pp. 169-198.
- Jamme, Ch. (1996). "Etre et Temps de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse". En Courtine J.-F. (Comp.). *Heidegger 1919-1929 De l'Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein* (p. 221-236). Paris: J. Vrin.
- Kisiel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- (1996). "L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation". En Courtine J.-F. (Comp.). *Heidegger 1919-1929 De l'Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein* (pp.205-220). Paris: J. Vrin.
- Langer M. M. (1989). *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. A Guide and Commentary*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: The Macmillan Press LTD.
- Lavelle, L. (2005). *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Másmela, C. (2000). *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Madrid: Trotta.
- Mc Taggart, J.M.E. (1993). "The Unreality of Time". En *The Philosophy of Time*. Oxford: Oxford University Press, pp. 23-34.

- Merleau Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Península.
- Richardson, S. J. W. J. (1967). *Heidegger Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ricoeur, P. (1989). "Par-delá Husserl et Heidegger". *Les Cahiers de Philosophie*, 7, pp. 17-23.
- Rentsch, T. (Comp.) (2001). *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Berlin: Akademie.
- (1999). *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod: Eine kritische Einführung*. München/Zürich.
- Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Epiméthée, Paris: PUF.
- Rosales, A. (1978). "Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en 'Ser y Tiempo' de Heidegger". *Revista Venezolana de Filosofía*, 8(1), pp. 83-96.
- Ruggenini, M. (1996). "La finitude de l'existence et la question de la vérité. Heidegger 1925-1929". Courtine J.-F. (Comp.) *Heidegger 1919-1929 De l'Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein* (pp. 153-178) Paris: J. Vrin.
- Schenck, D. (1985). "Merleau-Ponty on Perspectivism, with References to Nietzsche". *Philosophy and Phenomenological Research*, 2(46), pp. 307-314.
- Sommer, Ch. (2007). "„Mut und Angst vor dem Tode'. Aristoteles und Luther in Heideggers *Sein und Zeit*". *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, (6), pp. 221-237.
- Taminiaux, J. (1989). *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Taubes, J. (1975). "Von Adberv, Nichts' zum Substantiv, Das Nichts'. Überlegungen zu Heideggers Frage nach dem Nichts". *Positionen der Negativität*, München: Wilhlem Fink Verlag, pp. 141-153.
- Theunissen, M. (1991). *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main: Shurkamp, Taschenbuch Verlag.
- Thomä, D. (2003). *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler Verlag.

- Vigo, A. (1999). "Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in *Sein und Zeit*". *Heidegger Studien*, 15, Berlin.
- (2004). "Sinn, wahrheit und Geltung. Zu Heideggers Dekonstruktion der intentionalistischen Urteilslehre". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86/2 Hamburg.
- Villalibre, M. B. (2001). *La revolución filosófica de Martin Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Volpi, F. (1996). "La question du logos dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d-Aristote". Courtine J.-F. (Comp). *Heidegger 1919-1929 De l'Hermeneutique de la Facticité á la Métaphysique du Dasein*, Paris: J. Vrin.
- von Herrmann, F. W. (1974). *Subjekt und Dasein*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2000). *Hermeneutik und Reflexion*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1991). *Heideggers "Grundprobleme der Phanomenologie": Zur zweiten Hälfte von Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Walton, R. (1993). *El fenómeno y sus configuraciones*. Buenos Aires: Almagesto.
- (1993). *Husserl, Mundo. Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.
- Wiemel, W. (1987/1988). "Zu Heideggers Deutung der Ister-Hymne. Vorlesung S.S. 1942, GA 53". *Heidegger Studien*, 3(4), pp. 41-60.

3

Entre el intelectualismo y el problema de la génesis

*En torno a las críticas de juventud de J. Derrida y E. Lévinas a la fenomenología husserliana*¹

ANA SORIN²

Introducción

Los vínculos entre las filosofías de Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas son aún materia de disenso (Hägglund, 2008; Bernardo y Bensussan, 2013; Cohen-Lévinas y Crépon, 2015). Sus intercambios, la coincidencia en ciertos tópicos e incluso la utilización de una serie de términos en común autorizó su filiación, por momentos adquiriendo el aspecto de una amalgama. Expresado en términos lo suficientemente amplios como para cubrir ambas conceptualidades, en los dos casos son connaturales a sus pensamientos reflexiones acerca de la alteridad y su complejo vínculo con

¹ Esta investigación amplía y reformula varios aspectos del trabajo “Husserl entre Derrida y Lévinas: alteridad o alteración”, presentado en el *II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría política* realizado [agosto de 2017 en Buenos Aires, Argentina.

² Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Doctoranda en Filosofía por la misma Universidad. Beca-ria doctoral del CONICET. Profesora en la materia “Metafísica” de la Licenciatura en Filosofía de la UBA.

el canon filosófico. Bajo esta tesitura, la Ética levinasiana y el principio de hospitalidad incondicional de Derrida a menudo son fundidos en un mismo clamor que, en nuestra opinión y fundamentalmente en la medida en que no suele problematizar la especificidad de sus estrategias a la hora de cuestionar la economía de significación tradicional, poco ayuda a comprender qué mienta “otro” para cada uno. El objetivo de este artículo es elucidar un vértice que creemos útil a la hora de comenzar a desambiguar el panorama: sus lecturas tempranas de la fenomenología de Husserl. Ambos inauguraron sus itinerarios filosóficos con tesis íntegramente dedicadas a esta última, y si bien aún no despliegan la sutileza conceptual de sus elaboraciones futuras, están ya conducidas por cierto envión crítico y marcan una clara reticencia ante el privilegio que otorgara el maestro fenomenólogo a la presencia. Pese a que a la hora de investigar este vínculo la literatura especializada suele ceñirse sobre sus trabajos tardíos –llegando su punto cúlmine en los 80, cuando algunos espetan la existencia de un “giro ético” en la filosofía derridiana³–, la estela husserliana nos parece constituir una base capaz de oficiar de brújula. Aunque no vayamos a centrarnos en ese escrito, sostenemos que las conclusiones aquí apuntadas pueden ayudar a comprender las discrepancias que marcara Derrida en “Violencia y metafísica” (1967), cuya densidad no nos parece que pueda

³ En esta línea podemos contar como figuras fundamentales a Bernasconi (1988) y a Critchley (1999), para quienes los preceptos de la filosofía levinasiana fijan el horizonte donde se despliegan las preocupaciones de Derrida. Semejante sucede con los intérpretes que enfatizan en el trasfondo religioso de la deconstrucción, entre quienes Caputo está a la cabeza (1997). Dentro del universo hispanohablante encontramos a Madrid (2008), que dice que ese “giro ético” de Derrida se debe precisamente por un “retorno a Lévinas”, y a Mélich y Bárcena (2000), quienes apelan a la *différance* derrideana para proponer una “ética de la atención” de clara inspiración en el humanismo levinasiano. En la medida en que aquí secundamos la postura de Biset y Penschazadeh (2015), que opinan que no hay realmente un “quiebre” o una *Kehre* en la obra de Derrida, se nos revela necesario estudiar sus estrategias filosóficas aun cuando no hubiera intercambios explícitos.

ser simplemente dejada de lado en su producción tardía.⁴ Lejos de pretender dar con una matriz que reste incólume a través de las décadas, esta investigación trata de avistar una arista que, de leerse con las adecuadas precisiones, puede alumbrar lo fundamental de sus semblantes filosóficos.

De acuerdo a este bosquejo problemático, nuestro camino será el siguiente: en primer lugar repondremos el esqueleto general de la tesis doctoral de Lévinas en 1930, *La teoría fenomenológica de la intuición* (TFI) y especificaremos cómo sus principales corolarios determinaron sus lecturas siguientes de Husserl. En segundo lugar, nos verteremos sobre *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (PGH), la *Mémoire* que Derrida escribe para obtener el *diplôme d'études supérieures* en 1954.⁵ Luego advertiremos las semejanzas y diferencias habidas en sus estrategias, procurando simultáneamente hacer una serie de precisiones históricas, y finalmente ofreceremos unas palabras a modo de conclusión.

I. Lévinas: vida y anarquía

Husserl no solamente fue uno de los principales maestros de Lévinas, sino que a lo largo de su obra sus referencias concentran una intensidad difícil de igualar. Aquí no pretendemos agotar el perfil completo de este vínculo, sino

4 A cuento de "Violencia y metafísica", Critchley dice que "Derrida no piensa lo mismo de la misma manera que Lévinas, pero está listo para suscribir a *todo* lo que dice Levinas" (1999: 10). Por su parte, Bernasconi expresa que las distancias allí sugeridas acerca de la utilización levinasiana del lenguaje "no debe confundirse con enjuiciar lo que Lévinas dice" (Bernasconi, 1988: 55). Las traducciones son nuestras.

5 La distancia temporal es tal entre ambos escritos porque Lévinas pertenece claramente a una generación filosófica anterior. En todo caso, nos parece legítimo leer estas dos obras de manera dialógica en la medida en que, además de ser ambos trabajos de grado y versar íntegramente sobre Husserl, enseñan un nivel de desarrollo conceptual semejante.

tan sólo señalar una serie de enclaves que nos permitirán ponderar su naturaleza general. “Sobre las ideas de E. Husserl”, la primera publicación de Lévinas en 1929, expresa:

La realidad que se constituye por el *ego* y que consiste –nuestro análisis lo ha mostrado ya– en la concordancia de la serie continua de actos de este *ego*, no agota el sentido de la objetividad de esta realidad. Pues la objetividad supone no solamente la concordancia de los actos intuitivos de un solo *ego*, sino la concordancia de una multiplicidad de *egos* (...). Todas las investigaciones de la fenomenología egológica deben ser subordinadas a la ‘fenomenología inter-subjetiva’, la única que podrá agotar el sentido de la verdad y la realidad. (Lévinas, 1929: 233).⁶

Este artículo guarda por cometido recomponer el semblante general de *Ideas I*, y no obstante desliza ya las que serán las principales preocupaciones de sus formulaciones futuras: la posibilidad de tematización de la cuestión de la “intersubjetividad” (más adelante, tópico de la alteridad) en la fenomenología. Podría decirse que estas interrogaciones encuentran, si no solución, por lo menos un tratamiento acorde en los trabajos siguientes de Husserl (en principio en *Meditaciones cartesianas*, que Lévinas traduce junto a Gabrielle Pfeiffer), pero esa no es la opinión del lituano: desde su perspectiva, las novedades concernientes a las fenomenologías genéticas y generativas ayudan poco al problema de la alteridad, cuyo planteamiento permanece no sólo velado sino obturado. Creemos que lo fundamental de estas consideraciones reconducen, en última instancia, a su tesis doctoral, *La teoría fenomenológica de la intuición*. Ésta constituye en la época uno de los primeros estudios totalmente dedicados a Husserl en Francia, y se propone fundamentalmente investigar cómo se inscribe allí la constelación habida entre

⁶ En esta y en todas las citas por venir se utilizarán las ediciones castellanas confrontándolas con el original, corrigiendo o explicitando los matices en caso que se juzgase adecuado.

representación, intuición, ser y verdad. Antes de especificar esta crítica –donde, todavía cercano a las críticas heideggerianas, el lituano le endilga cierto intelectualismo a Husserl–, quisiéramos recordar que aquí no nos interesa tanto expedirnos acerca de su vigencia o rectitud, sino reponer sus cualidades particulares y elucidar la función económica que ostenta al interior de las formulaciones levinasianas. Si bien esta tesis es escrita en 1930 y trabaja explícitamente las obras publicadas hasta entonces,⁷ Lévinas dice en más de una oportunidad estar sirviéndose de algunos escritos de Husserl aún inéditos; en este sentido podría pensarse, por ejemplo, que los desarrollos de *Ideas II* entorno a la corporalidad no lo toman realmente por sorpresa y no impugnan sin más su clave exegética en este texto. Por lo demás, mostraremos cómo algunos escritos posteriores insisten sobre este primer veredicto.

Los primeros capítulos TFI desgranar cuidadosamente las novedades que introduce Husserl en el panorama intelectual de su época. Si el psicologismo identificaba las condiciones de existencia con las condiciones de existencia del mundo físico, la fenomenología expresa que el sentido de todo ser remite a su aparición ante la conciencia (Lévinas, 2004: 39). En la medida en que esta última es caracterizada en términos intencionales y como esfera de existencia absoluta, el clásico problema de la adecuación entre las representaciones subjetivas y la existencia del objeto trascendente pierde todo sentido: la conciencia *es* la relación con el objeto, “una transcendencia en la inmanencia”, el prototipo de toda transcendencia. (Lévinas, 2004: 53). Rastrear la concepción del ser que desliza la fenomenología es el principal interés de Lévinas, y esta primera inspiración según la cual “existencia” querrá decir distintas cosas según la región de ser correspondiente (es decir, según sus modos de aparecer,

⁷ *Filosofía de la aritmética* (1891), *Investigaciones Lógicas* (1900-01; 1913), *Ideas I* (1913), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928) y *Lógica formal y trascendental* (1929).

de acuerdo con la constitución que le corresponda), le parece increíblemente fecunda. (Lévinas, 2004: 63). Sin embargo, el cuarto capítulo TFI posa finalmente una serie de reticencias; sin menoscabar lo desarrollado hasta allí, el lituano especifica de qué manera la teoría no constituye tan sólo un desempeño más en la vida de la conciencia sino un papel preponderante y, más todavía, condicionante. Esto resulta particularmente problemático porque hasta el momento el lituano había evaluado muy positivamente la relación de vida y conciencia, en particular en cuanto los estados de esta última eran comprendidos como *Erlebnisse* (“estados vividos”) y en la medida en que éstos, por otra parte, podían decirse de múltiples maneras: aunque fueran actos no teóricos, los actos de voluntad o deseo también ostentaban –en su referencia a objetos– un carácter intencional (específico y singular según el caso). Si la valía de la fenomenología fue precisamente transformar el *ego cogito* en *ego cogito cogitatum*, ¿no altera la teoría aquella permeabilidad?

En función de esta interrogación, Lévinas rastrea de qué manera la *Quinta Investigación Lógica* reformula la aseveración de Brentano según la cual “todo acto o bien es o está fundado en una representación” (en este caso, “representación” sería la imagen del objeto sin pretensión de existencia o inexistencia). (Lévinas, 2004: 85) Reteniendo de su argumentación nada más que su esquema general, Husserl conserva esa afirmación con la condición de entender por “representación” un acto por el que algo se convierte en nuestro objeto, en un sentido tomado de la percepción que capta su objeto de un solo golpe, o de “un solo rayo” de significación. Este acto será llamado por Husserl “acto nominal”, en cuanto guarda una función asertiva. Según explica Lévinas, el hecho *S es P* es el correlato del juicio que lo afirma (sintetizando actos sucesivos), pero este mismo *Sachverhalt* se inscribe de modo muy distinto cuando es el primer término de un juicio hipotético tal como “Si *S es P*, *Q es R*”, donde es captado de un solo golpe (presentando una analogía con el sujeto del juicio predicativo y la percepción)

(Lévinas, 2004: 88). Ahora bien, en la medida en que la diferencia entre el juicio sobre el hecho y el acto que lo nombra es de materia y no de cualidad, tanto juicios como actos nominales serán comprendidos como “actos objetivantes”. “La relación con el objeto se constituye, en general, a partir de la *materia*. Pero cada *materia*, según esta ley, es materia de un *acto objetivante*” dice Husserl (2005: §41), afirmando –de acuerdo a Lévinas– el primado de estos actos, de la aserción, y por tanto de la teoría como acceso al ser del objeto. Los actos intencionales no teóricos no tendrían, por tanto, un papel relevante en cuanto a la constitución de los objetos como tales. Como dijimos, si se entiende representación por acto objetivante, la afirmación de Brentano podría salvaguardarse. La intencionalidad no teórica de la vida afectiva no es representativa *per se*, pero se sustenta sobre la representación.

Lévinas recuerda el §135 de *Ideas I* cuando dice que no toda representación ostenta las mismas credenciales de derecho a la hora de presentar su objeto como existente, y en este sentido es la intuición –y allí, a su vez, la percepción– aquella que constituye en última instancia la morada de la verdad. A su vez, en el capítulo quinto de su ensayo, Lévinas presenta el binomio intuición-intención, y emprende un largo desarrollo de sus relaciones, diferencias e imbricaciones. Su argumentación enfatiza precisamente cómo no es el juicio sino la intuición (que, precisamente, posee su objeto) la piedra primera de todo conocimiento. Aquí su análisis subraya el sitio particular de la evidencia (conciencia tanto de la realización como de la frustración de una intención significativa), que no es un mero sentimiento psicológico sino, según dice, “la presencia de la conciencia ante el ser” (Lévinas, 2004: 103). De esta manera, Husserl reformula la sola noción de verdad (que en gran parte de la tradición consistió en la adecuación entre pensamiento y cosa) a partir de la nueva comprensión de la conciencia antes estipulada, ejerciendo una revolución semejante en la

comprensión del ser (aquí, el correlato de la vida intuitiva, fundamentalmente comprendida a partir del esquema de la luz y la visión):

Si *Ideas* modifica la tesis de las *Investigaciones*, según la cual la representación sería el fundamento de todos los actos, debemos reconocer que dicho texto no la modifica hasta el punto de impedirnos decir que cada posición del ser (tesis) incluye una tesis representativa, dóxica. Sin embargo, debemos destacar de inmediato que el ser se presenta, según Husserl, como correlato de la vida intuitiva teórica, de la evidencia de un *acto objetivante*. Por ello, el concepto husserliano de intuición está teñido de un intelectualismo quizás demasiado estrecho. (Lévinas, 2004: 125)

El famoso precepto que sienta “ir a las cosas mismas”, según la exégesis levinasiana, es obturado por los mismos baluartes fundamentales de la fenomenología. Por otra parte, si la epojé es considerada por el mismo Husserl un “acto de absoluta libertad” (2013: §31), el lituano subraya que es “libertad para la teoría” (Lévinas, 2004: 222), un sustraerse de la existencia para “mirarse vivir”.⁸ “El gran aporte de la teoría de la intencionalidad, a saber, mostrar un ámbito irreductible a la teoría, situado en el núcleo mismo de la existencia concreta y su acontecer temporal, se ve oscurecido por la necesidad interna de la fenomenología de constituirse en una ciencia eidética” (García Ruiz, 2006: 131).

Nuevamente, aunque podría pensarse que estas tesis son rechazadas en lo subsiguiente (al menos en cuanto el cuerpo adquiere cada vez más relevancia *qua* condición de

⁸ Esta crítica a la epojé remite, a su vez, a que ontología regional sea subsumida a ontología formal. Que Husserl persiga en *Investigaciones Lógicas* una “teoría general de los objetos” (que luego llamará “gramática pura”) implica, según Lévinas, reducir lo concreto e inmediato en pos de lo formal y general. En lo sucesivo, esta inspiración liberal que caracterizaría a la empresa husserliana se inscribe en *Totalidad e infinito* en términos de un proyecto bélico que sojuzga a todo lo que no se pliega a sus preceptos de inteligibilidad.

toda constitución de objeto en las cavilaciones husserlianas y termina desplazando el enfoque estático), no sucede tal cosa: diez años más tarde Lévinas escribe “La obra de Edmund Husserl” y reafirma las sentencias aquí presentadas, explicitando todavía más la solidaridad sistemática de las nociones de ser, conciencia, evidencia y luz que haría al intelectualismo husserliano: “La evidencia no es un no se sabe qué sentimiento intelectual –es la penetración misma de lo verdadero. El milagro de la claridad es el milagro mismo del pensamiento” (Lévinas, 2005: 54). Los textos sumados a la segunda edición de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*⁹ nos resultan particularmente relevantes aquí, puesto que se vierten sobre el estudio de la experiencia prepredicativa y el papel de la sensibilidad.¹⁰ Si en “La ruina de la representación” (1959) esta última se exhibe privilegiada en la medida en que la conciencia se empapa del *datum* hylético antes siquiera de buscarlo y posibilita el planteamiento de una *Sinngebung* ética (Lévinas, 2005: 195), “Intencionalidad y sensación” (1965) continúa esta cifra exegética a propósito de la *Urimpression* husserliana. Explorando la íntima relación habida en *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* entre tiempo, conciencia e impresión sensible, Lévinas subraya aquí la existencia de una conciencia no-intencional.¹¹ Tal es la principal novedad de este texto. Desde el momento en que el dato impresional ha de preexistir al acto aprehensivo, en

⁹ Nos referimos a “La ruina de la representación” (1959), “Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica” (1959), “Intencionalidad y metafísica” (1959) y “Intencionalidad y sensación” (1965) (este último es el único posterior a *Totalidad e infinito*).

¹⁰ Los desarrollos de TFI y más aún los de estos nuevos escritos están claramente influenciados por los de su director de tesis, M. Pradines, quien abogaba por una rehabilitación del papel de la sensación (1928).

¹¹ La valoración levinasiana de la intencionalidad es menos clara de lo que parece. *Totalidad e infinito* apela a una “intencionalidad de búsqueda” como marcha a lo invisible (Lévinas, 2002: p. 268) y a una “intencionalidad de concretización”. De ahí, por caso, que “Violencia y metafísica” diga que Lévinas toma de Husserl fundamentalmente el concepto de intencionalidad, “una intencionalidad ampliada más allá de su dimensión representativa y teoreti-

que hay una suma coincidencia entre percepción y percibido y, más aún, en que la *Urimpression* es caracterizada como un comienzo absoluto no modificado, al filósofo lituano le parece estar frente a una traza anárquica capaz de subvertir los poderes del intelectualismo, ahora tratado en términos de “idealismo”. Dice Lévinas:

La intencionalidad de las retenciones parte de la protoimpresión, nuevo punto del presente, absoluto, sin distinción de materia y de forma –ni movimiento ni reposo, como el instante de la tercera hipótesis del *Parménides*; pero la *protoimpresión es la no idealidad por excelencia* [...] es completa pasividad, receptividad de un “otro” que penetra en lo “mismo”, vida y no “pensamiento” (Lévinas, 2005: 224).¹²

La sensación se revela no sólo refractaria a la teoría sino condición de posibilidad de la conciencia originaria del tiempo e incluso, sin ir más lejos, de la conciencia en general. Si según su lectura la retención recubrió hasta el momento un privilegio indeclinable, en la medida en que produce la distancia temporal y por tanto la conciencia y unidad del tiempo, la *Urimpression* introduce la diacronía en el punto fontanal de la temporalidad (Suazo, 2009: 191-212; Conesa, 2010: 435-454).¹³ para ser retenida, la sensación ha de anteceder *de derecho* de manera inmodificada e independiente. Se trata de una espontaneidad tan portentosa que sorprende a la conciencia sumiéndola en la pasividad, impidiendo la clausura sobre sí mismo del instante.

ca” (Derrida, 2012: p. 159). Esta comprensión se trastoca en “Intencionalidad y sensación”, donde el veredicto ya a todas luces negativo, manteniéndose hasta sus últimos escritos.

¹² El subrayado es nuestro.

¹³ El texto fundamental donde Lévinas desarrolla la noción de diacronía es *El tiempo y el otro* (1949), aunque allí su perspectiva no es privativamente fenomenológica. Por lo demás, los análisis levinasianos sobre la protoimpresión son retomados de manera tardía en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en el apartado “La vivencia sensible” (2003: 78-83).

II. Los girones de la dialéctica o la génesis genética

El problema de la génesis en la filosofía de Husserl (PGH) fue escrito entre 1953-1954 como *Mémoire* para el *diplôme d'études supérieures*. Fue dirigida por Maurice de Gandillac y su hipótesis básica es que el enfoque genético no recubrió realmente un giro en las elaboraciones de Husserl sino, antes bien, la explicitación de una preocupación que ritmó desde el comienzo sus desarrollos y que, de acuerdo a la propia fisonomía de las inspiraciones husserlianas, queda inevitablemente insatisfecha. Durante sus cuatro partes Derrida encausa un análisis que si bien coincide con el espíritu de la deconstrucción, abunda en una serie de nociones difícilmente congeniables con sus trabajos posteriores –por ejemplo, la dialéctica queda completamente vedada (Derrida, 2014: 114) y la ontología es sometida a crítica (Derrida, 1985: 29). Nuevamente, como en el caso de Lévinas, nuestro interés se cernirá menos sobre una reflexión de la viabilidad de los análisis que Derrida hiciera de Husserl que sobre el rastreo de las estrategias que echa a rodar en este escrito de juventud.

Según explica Derrida, cómo desarmar el sentido de la diatriba entre formalismo y psicologismo es la preocupación sobre la que se yergue la empresa husserliana, que insta a retener la concretud de la vivencia sin abandonarse a un empirismo psicologista y fundamentalmente sin renunciar a la búsqueda de un origen absoluto¹⁴. Su estrategia redundante en desarticular esta oposición subrayando lo

¹⁴ En opinión de Derrida, *Filosofía de la Aritmética* no sólo no transita los caminos de un psicologismo más entre otros de la época, sino que señala distintos momentos en los que pareciera no plegarse en absoluto a un psicologismo (por ejemplo, en el recurso a un pensamiento de “algo en general” le parece encontrar la raíz de cierto formalismo). Si bien claramente median décadas de intensas y originales reelaboraciones, Derrida lee este libro temprano en consonancia con la intención de textos husserlianos tardíos como *Origen de la geometría*, que vuelve a buscar el acto creador a través de las sedimentaciones. En ambos casos se busca un origen absoluto que no se sustraiga a la vida (Derrida, 2015: 88).

insuficiente de sus definiciones de experiencia y ofreciendo simultáneamente una tematización rigurosa de la noción de intencionalidad (que, por otra parte, sabemos que recibe elucidaciones progresivas). Sin pasar por alto que las complejizaciones de la reducción y la inclusión de las síntesis pasivas significan cierta recuperación de la historia para la fenomenología, PGH insiste en señalar la génesis como una deuda que embarga casi la totalidad de los esfuerzos del pensador alemán. Su trabajo está constreñido por el rechazo a esta oposición (“o bien una objetividad sin génesis, o bien una génesis sin objetividad”), pero de acuerdo con Derrida tampoco logra realmente superarla. A lo largo de sus cuatro partes, PGH explora la operatividad de sus nociones clásicas y de las novedades que introducen las distintas obras con el fin de interrogar, en resumidas cuentas, cómo es posible atar la conciencia a su otro, definirla casi a partir de una heteroafección radical y simultáneamente contener el influjo de esta última. La primera trabaja el período pre-fenomenológico de Husserl, la segunda estudia la fenomenología estática, hasta *Ideen I*, la tercera aborda la fenomenología genética de hasta *Meditaciones Cartesianas*, y la cuarta se vuelca sobre el período donde la historia es más problematizada, hasta *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Dado que PGH se interna en un debate con nueve obras husserlianas en total,¹⁵ nuestro desarrollo buscará reponer su esquema y dinámica general, que por cierto ya puede advertirse desde la primera parte. Allí Derrida advierte que fue únicamente en función de la dificultad del formalismo para explicar el progreso matemático que Husserl tomó, al comienzo de

¹⁵ Estas son *Filosofía de la Aritmética*, *Investigaciones Lógicas I*, *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*, *Ideas I*, *Experiencia y juicio*, *Meditaciones Cartesianas*, “Conferencia de Viena”, *Origen de la Geometría* y finalmente *Crisis de las ciencias europeas*. Para su elaboración, el argelino-francés estudió no sólo los escritos de Husserl publicados hasta el momento sino que también pudo consultar, con el apoyo de Herman-Leo Van Breda, los Archivos Husserl en Lovaina (Baring, 2011: p. 113).

sus interrogaciones, al sujeto constituyente como fuente de evidencia absoluta. Sabemos que ello le debió el título de psicologista, pero para Derrida difícilmente ello describa su tendencia con justicia, e incluso llega a decir que esa misma inspiración supuestamente “psicologista” –sin dudas, en adelante sofisticada y complejizada– da letra a sus desarrollos posteriores. Volviéndose sobre *Filosofía de la aritmética*, Derrida señala que cuando toca explicar el nacimiento de los conceptos de número, pluralidad y unidad, Husserl explica que la abstracción (el elemento presuntamente fundamental del psicologismo) ha de estar orientada por la noción del “algo en general”; es decir, que la génesis psicológica se subordina a una síntesis a priori originaria. Estos elementos están de fondo cuando Derrida argumenta, entonces, que el primer tomo de *Investigaciones Lógicas* (IL) no tuerce sino que rectifica el camino acatado en su elaboración anterior. En todo caso, el problema de IL es que claudica ante una lógica *a priori*, en la medida en que no queda claro cómo puede la exactitud formal vincularse con la subjetividad y con lo real en general. Según PGH habrá que esperar al segundo tomo de IL para que estas dificultades hallen una vía de resolución acorde. La óptica derridiana aquí es señalar que esta dificultad (en síntesis, la aporía entre dar cuenta del sentido de la génesis o la génesis del sentido) no sólo no es zanjada, sino que es lo que tracciona la complejización de los avatares que paulatinamente va adquiriendo el pensamiento de Husserl.

La segunda parte de PGH comienza dedicándose a *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, y allí la cifra hermenéutica básica de Derrida consiste en aducir que el *Eidos* del tiempo –cuya búsqueda motiva la exploración husserliana– huye hacia lo constituido contrariando los órdenes de derecho e inscribiendo, en última instancia, cierta confusión entre la retención “ya constituida” del tiempo inmanente y el pasado “ya constituido” del tiempo objetivo (Derrida, 2015: 134). Hecha la reducción –que aquí todavía se emparenta a una desconexión

(*Ausschaltung*)–, queda la apercepción inmediata del tiempo. Derrida intentará mostrar cómo la certeza originaria de la evidencia temporal no es ella misma inmóvil:

Para que esta impresión originaria sea intencional (y lo es forzosamente, puesto que la retención y la protención vienen descritas por Husserl como modificaciones intencionales), ¿no resulta necesario que tal impresión ‘anuncie’, como tal, un objeto real que se constituye de la misma manera, puesto que es mentado originariamente? ¿No tiene que ser la impresión originaria impresión *de* la melodía o *del* sonido como *reales*? (Derrida, 2015: 133-134).

Si a los ojos de Husserl la síntesis retencional ostenta un carácter fluido, en PGH la sola necesidad de síntesis mienta la complicación del origen y la dependencia de las distintas dimensiones de derecho con respecto a lo constituido. Bajo esta tesitura, el *Eidos* del tiempo es él mismo temporal¹⁶; el sonido “real” tiene unidad alguna gracias a la conciencia constituyente del tiempo, pero esta constitución originaria puede siquiera emprenderse porque el sonido ya aparece constituido en toda su turgencia (Derrida, 2015: 134). De acuerdo con la interpretación derridiana, la protoimpresión sólo inaugura por portar herencia histórica, allí donde esta continuidad del presente con el no presente señala no una superación de los prejuicios metafísicos tradicionales en la concepción del tiempo (Bernet, 1982: 85-112), sino una oscilación que no es explorada radicalmente y cuya tematización cuestionaría los preceptos directrices de su proyecto (por lo pronto, el eidetismo).

La dinámica es semejante en el capítulo consagrado a *Ideas I*. En principio, este apartado comienza explicando cómo sin la constitución pasiva de la donación temporal hylética en la protoimpresión es imposible comprender el

¹⁶ “Para Derrida, en contraste, el ‘sentido originario de la temporalidad’ siempre refiere a las profundidades de una ‘temporalidad originaria del sentido’” (Marrati, 2005: 3). La traducción es nuestra.

flujo temporal de la subjetividad absoluta. Estas novedades exigirán reformar la noción de reducción –que conserva sin aniquilar– y de conciencia como residuo fenomenológico que se opone a lo trascendente como lo claro a lo oscuro. Este capítulo se centra, entonces, fundamentalmente sobre dos cosas: por un lado, sobre el status de la *hyle*, y por otro sobre el de la corriente de vivencias, caracterizada como una idea en sentido kantiano. En el primero de los casos la constitución del objeto tiene lugar cuando un acto intencional informa la *hyle* pero, según desarrolla Derrida, en orden a ser inmanente a la conciencia la *hyle* debe ser una experiencia vivida antes de ser animada (sabiendo, no obstante, que una experiencia vivida no-animada es imposible para Husserl). Se trata, en última instancia, de preguntar cómo el mundo cerrado del correlato noético-noemático puede integrar originariamente lo real. El tratamiento derridiano aquí es más hondo, pero baste señalar que apunta a indicar que es una confusión o, en el mejor de los casos, una pasividad primera lo que da letra a la actualidad de la conciencia. En lo referente al estatuto de la idea kantiana, el argelino insiste en preguntar cómo puede realmente conciliarse la multiplicidad de las vivencias y la unidad del tiempo o, nuevamente y en otras palabras, cómo pueden coincidir idea y vida.

La tercera parte trabaja con *Experiencia y juicio* y *Meditaciones cartesianas*. En el primer caso se trata de la génesis del juicio, allí donde no puede ser psicológica pero tiene todavía que remitir a la evidencia antepredicativa como fundamento (al menos en cuanto su planteo pretende huir de la cerrazón del correlato noético-noemático). En el segundo, explora el estatuto de la idea infinita de una ciencia auténtica; allí Derrida pregunta cómo es posible vivir esta última y qué naturaleza corresponde al sujeto que vive intencionalmente “el esfuerzo científico”. Según desarrolla, o bien el sentido teleológico es una posibilidad a priori que finalmente deriva en un concepto formal o, por el contrario,

cae del otro lado como un momento ya constituido falto de toda pureza. En síntesis, el argelino señala constantemente cómo el tiempo constituido sitia al tiempo constituyente.

La cuarta y última parte trabaja sobre distintos escritos conocidos por reintroducir la cuestión histórica, y sin embargo Derrida opina que Husserl finge profundizar sus meditaciones sobre la temporalidad para reducir su esencia dialéctica y salvar la pureza trascendental. Renueva sus planteos acerca de la Idea en sentido kantiano, preguntando una vez más cuál es su estatuto fenomenológico, qué tipo de evidencia le corresponde y cuál es su sujeto, pero en este caso en particular avanza preguntándose cómo puede conciliarse su carácter trascendental con la crisis que a Husserl le interesa introducir. En “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología” Derrida dirá, para abordar este mismo intrínquis, que la Idea le permite a Husserl comprender “esencialistamente” la génesis, ahuyentando una “génesis salvaje” y simultáneamente conteniendo la imposibilidad de clausura estructural de las *esencias de la conciencia* (que, a diferencia de las matemáticas, son “*anexactas*”¹⁷).

Sabemos que toda génesis activa recubrirá una génesis pasiva, pero en opinión de Derrida la fecundidad de esta última se verá obturada siempre que Husserl insista sobre una perspectiva eidética (entendiéndola por una necesidad metodológica inocua allí donde, por otra parte, todo Eidos ha de tener un correlato al nivel de la actividad intencional). PGH argumenta que todo devenir genético remite a una constitución que, aún complejizada, sigue mentando un carácter estático: “el problema de la génesis en la filosofía de Husserl” exige él mismo un abordaje genético, y allí hará su entrada la noción de dialéctica. La particularidad es que la subjetividad va a develarse tanto como producto suyo cuanto horizonte de despliegue: Derrida espeta que el yo no está ni dentro ni fuera del tiempo, que es más bien el

¹⁷ “Anexacto” quiere decir que no carecen de exactitud, pero no por una falla en su búsqueda (eso sería lo inexacto).

tiempo temporalizándose como una hendidura que se saja y se enmienda a sí misma, expulsándose y recuperándose en las retenciones y protenciones de una dialéctica que no se resuelve ni siquiera a título de génesis pasiva.¹⁸ Según sugiere este joven escrito en el intento por pensar la finitud por una vía distinta de la heideggeriana¹⁹, el devenir se constituye originariamente no dejando traslucir ningún para-sí porque emerge fuera de sí permaneciendo inmanente a sí mismo (Derrida, 2015: 163). En esta comprensión genética de la génesis, las dimensiones de derecho han de comprenderse no tanto a partir de lo empírico (como si esto gozase de alguna autonomía) sino del pasaje, del raíl necesario obstinado a lo otro de sí. Esta dialéctica de la existencia temporal cuyos lineamientos señala tímidamente aquí Derrida no resuelve la matriz del dilema apuntado, pero elucida su sentido filosófico.

III. Exterioridad superlativa o contaminación inerradicable: los derroteros de la diferencia

A partir de estos exiguos desarrollos podemos afirmar de manera preliminar que tanto Lévinas como Derrida se aproximan críticamente al eidetismo que caracteriza al

¹⁸ Por motivos económicos no podemos ahondar aquí, pero la reapropiación de la noción de dialéctica por parte de Derrida se engarza en un debate abierto con Tran Duc Thao y Jean Cavailles. Si Según Derrida el primero termina recayendo en una génesis mundana, el segundo insiste en una dialéctica formal que aún no comprende la evidencia de la temporalidad (Derrida, 2015: 215-222). En todo caso, la “Advertencia” de PGH recuerda que la noción de dialéctica concentra epocalmente una cantidad de intereses políticos, filosóficos y epistemológicos (2015: 15).

¹⁹ PGH no se expide detalladamente sobre Heidegger, pero en distintos sitios desliza que mientras que el pensador alemán permita divisar la posibilidad de asumir el “ser-para-la-muerte”, cierta resolución suspende la dialéctica de la temporalidad originaria (Derrida, 2015: 205). Esta opinión será luego matizada, al menos en cuanto Heidegger parece estar a todas luces detrás de las formulaciones de PGH.

proyecto husserliano. En el primer caso casi el grueso el análisis se detiene en *Ideas I*, pero no sería incorrecto sugerir que el motivo de divergencia es semejante al del joven Derrida, que—abarcando escritos más avanzados— espeta que la postulación de esencias sigue disimulando una perspectiva estática y que termina por ocluir la novedad que teóricamente habrían recubierto las síntesis pasivas: pese a las distancias, en ambos casos se trata de señalar la “cerrazón” de la fenomenología, allí donde su compromiso con el valor de la presencia le quita permeabilidad a la hora de enfrentarse “a las cosas mismas”.

De la misma manera, ambos utilizan todavía sin mayores reparos la noción de ontología para remitir a la facticidad. Sus fines y estrategias, no obstante, nos parecen encarnar temperamentos muy distintos: mientras que uno critica el primado de la representación y en general todos los procedimientos que tienden a violentar cierta experiencia viva exterior, el otro señala una serie de sitios donde las distintas síntesis no llegarían siquiera a poder instituirse. O bien, donde de por sí la necesidad de síntesis mienta su futilidad: la precariedad del origen. Vida y *Eidos* también se excluyen mutuamente para Derrida, pero antes que por el carácter pleno de la primera, el problema versa sobre la tensión del binomio génesis/estructura:²⁰ cómo la vida de la conciencia se mancilla por su propio plasma a partir de la fuga a lo otro de sí y de la imposibilidad de dar cuenta de su propio discurrir. De acuerdo con la exégesis derridiana, lo constituido se revela como constituyente, y antes que un afuera que pudiera ser violentado hay, en todo caso, infinitos “adentros” que se incrustan e inhieren mutuamente sin coto: todo punto de detención que pudiera postularse resulta arbitrario.

²⁰ “Génesis y estructura” y la fenomenología” comparte el mismo horizonte problemático de PGH. Allí Derrida analiza cómo se desarrolla este binomio en la prosa husserliana, aunque finalmente siempre se decida por la estructura, es decir, por la esencia (Derrida, 2012: 211-232).

La mayor cercanía de estilo parece encontrarse a cuento de la temporalidad: ambos buscan dar cuenta de la preeminencia de lo otro en la constitución de la experiencia temporal, y en “Intencionalidad y sensación”, antes que reprendre la actividad de la conciencia, Lévinas halla en su propio seno un anclaje fundamentalmente pasivo. Sin embargo, éste todavía se introduce a cuento del “absoluto no modificado” que Husserl señala y él interpreta como “anárquico”: desde sus primeras elaboraciones se hace palpable que el problema del lituano con la tradición (él diría “con la filosofía griega”) es que su privilegio otorgado a la presencia –dirá más adelante “a lo finito”– sofoca la opulencia de la vida. De allí que su estrategia redunde siempre en oponer a los poderes “mortuorios” de la representación una fuente completamente heterónoma de sentido, inasequible a las pautas de la teoría. Por su parte, Derrida también apunta a una pasividad primera, pero en este caso se trata de indicar cómo aquella evidencia temporal se entreteje ya regularmente con lo otro de sí. En ambos casos se trata de avistar cómo una pasividad resulta absolutamente necesaria y “connatural”, pero para Derrida ésta no baña ni pasma a la conciencia; más bien la corroe de adentro hacia afuera, descubriéndose constituida por lo mismo que viene a posibilitar: es la muerte del origen antes que el alza de un origen Otro. De hecho, un aspecto semejante será discutido años después en “Violencia y metafísica”: aun cuando Lévinas quiera apelar a la diferencia pura, a la exterioridad superlativa, esta apelación no puede ser hecha sino en griego, y es menester extraer consecuencias filosóficas de ello (Derrida, 2012: 151).

Es sensato recordar que la óptica de PGH es rápidamente dejada de lado por Derrida: en *La voz y el fenómeno* se convertirá por fin –y por el resto de su obra– en un férreo crítico de toda noción de dialéctica. Sin embargo, teniendo en cuenta que en PGH esta última no nombra un relevo o una *Aufhebung*, sino la indecisión inevitable “entre” una dimensión y otra, podría sugerirse que no está

tan lejos de su futura noción de suplemento. Por supuesto que faltan desarrollos, influencias y tematizaciones específicas, pero ya se trata siempre de avistar la complicación del origen. Estos desplazamientos guardan cierta consonancia con la situación intelectual francesa habida entre 1940 y 1960. A diferencia de lo que sucede con Lévinas –que permaneció bastante renuente a las variaciones habidas en Francia y que, dicen algunos, fue casi proscripto por ser visto como un “un epigonismo de la fenomenología” (Herrero Hernández, 2005: 62)–, la filosofía derridiana fue bastante permeable al clima epocal. Si primero el panorama estuvo fundamentalmente guiado por las reapropiaciones de la fenomenología –sea desde una vía existencialista o epistemológica²¹–, el horizonte de inteligibilidad filosófico se reconfigura definitivamente con el advenimiento del estructuralismo. Recuerda Foucault:

En el momento en que el problema del lenguaje salió a la luz, se mostró que la fenomenología no era tan capaz como el análisis estructural de dar cuenta de los efectos de sentido que podían ser producidos por una estructura de tipo lingüístico, en la que el sujeto, en la perspectiva de la fenomenología, no intervenía como donador de sentido. Y naturalmente, al encontrarse la novia fenomenológica descalificada por su incapacidad para hablar del lenguaje, el estructuralismo pasó a ser la nueva novia (1999: 199).

Pese a las matizaciones y complementos que pudieran sugerirse, es cierto que *La voz y el fenómeno* inscribe un punto de inflexión y altera por completo los preceptos que

²¹ Foucault opone dos líneas hermenéuticas disímiles en el abordaje de la fenomenología husserliana; de un lado, la “filosofía del sujeto” (encarnada principalmente por las reapropiaciones “existencialistas” de Sartre y Merleau-Ponty), y del otro la “filosofía del concepto”, donde estarían Cavaillès, Tran Duc Thao y Canguilhem. (Canguilhem, 1978: 8) Más allá de esta oposición, Derrida dice en retrospectiva haberse sumado al esfuerzo compartido de ofrecer una lectura de la filosofía husserliana atenta a los problemas epistemológicos (Janicaud, 2015: 340).

guiaron hasta el momento su trabajo: la dialéctica se diluye a manos de la diseminación y el problema de la génesis se troca por la preocupación de la diferencia. En 1967 el *quid* de la cuestión transita por mostrar cómo todas las dimensiones husserlianas de derecho se encuentran de antemano roídas por la rugosidad insuprimible del lenguaje, entendido éste no como un instrumento de comunicación sino como una dimensión material de significación (es decir, entendido como *écriture*). El sentido no reposa en un interior inmodificado al que la significación viniera a adherírsele como una película transparente²² sino que, podríamos aventurar, donde hay sentido hay proceso de significación y allí, a su vez, iteración y diseminación. Si una marca tuviera lugar sólo una vez y pudiera clausurársele un contexto encima, si significase nada más que por la intención, por la singularidad del hálito intencional, redundaría en la insignificancia: no sería ni siquiera identificable ni legible.

Sin lugar a dudas tender aquí un análisis comparativo de los trabajos derridianos sobre Husserl nos excede económica y temáticamente, pero algo que sí estamos en condiciones de afirmar es que, entre tantos desplazamientos, la traza que se mantiene de PGH a 1967 es de hecho la misma que separa aguas con Lévinas: la contaminación de toda estructura dentro-fuera. Poniendo entre paréntesis por un momento los problemas asociados que trae una perspectiva semejante, podría pensarse que a partir de 1967 el lenguaje como *écriture* opera como una “malla trascendental” que permite a Derrida tematizar esta contaminación inicialmente apuntada en PGH.²³ En todo caso, en ese Derrida “pre-derridiano” (Bassas-Vila, 2015: 295) lo originario era la

22 Podría pensarse que esto mismo es argumentado por Derrida en numerosas ocasiones, sirviéndose en cada caso de las herramientas propias de la obra trabajada. En el caso de Husserl, puede rastrearse este tópico con mucha nitidez en “La forma y el querer-decir” (Derrida, 1994: 193-208).

23 Si bien se trata de una tensión connatural a su pensamiento y Derrida mismo explica que no puede romper ni plegarse completamente a la fenomenología trascendental (Derrida, 1967: 91), creemos que defender una aproxi-

síntesis (que dijimos que mienta confusión e inestabilidad, y *no* conclusión ni relevo) entre facticidad y trascendental, entre hecho y derecho. Aún sin poder tematizar la noción de texto, los desarrollos de 1954 ya exigen metáforas relativas a la urdimbre y al tejido. Más aún, recalcan que no hay “afuera” suyo. Podemos estar de acuerdo en señalar que la estrategia derridiana trata menos de apuntar un exterior inmodificado (por los poderes del presunto “adentro”) cuanto la hipérbole de la modificación (de la alteración). De su lado, Lévinas será luego justamente conocido por apelar a la epifanía del rostro del Otro como una experiencia privilegiada que perfora toda fenomenalidad. Su Ética se presenta como un humanismo “del otro hombre”, cuyo planteamiento y rigor filosófico terminan por impugnar la primacía de la ontología, en la medida en que aquella siempre ha sido la piedra angular en el dominio sobre lo otro de sí. De esta manera es que tanto el poema de Parménides como las fenomenologías hegelianas y husserlianas enlazan la misma intención “ulisíaca” de reducción de la alteridad: se trata menos de los conceptos particulares que ostente una u otra filosofía que del envión griego por “comprenderlo todo” (cuando, en verdad, sería menester secundar la inspiración abrahámica).²⁴

En nuestra opinión, la perspectiva derridiana resta más desconfiada que denunciante; antes que manifestarse contra la “egología” de la fenomenología, se ciñe sobre la

mación trascendental en su pensamiento obtura la comprensión de sus principales nociones. Por lo pronto, no se entendería su crítica a la fenomenología ni al estructuralismo (Derrida, 2012: 383-407).

²⁴ Abraham deja Ur para responder ante Dios (Bereshit 12, 1-3), deja su familia y sus pertenencias para lanzarse a la búsqueda sin garantía de una tierra prometida y desconocida. Que Lévinas espere que somos descendencia abrahámica significa que estamos esencialmente abiertos a la alteridad, que no reconocemos sede y que lo único que puede verdaderamente ofrecer un punto de referencia es el encuentro con el Otro (que no es ubicable en un plano liso porque justamente repele y discute las artimañas neutralizantes de la metáfora espacial que considera cada punto intercambiable por los demás).

operatividad de sus nociones clásicas para examinar su eficacia e interrogar si no se encuentra de buenas a primeras desvelada por los augurios de su propio deceso. Ambos pueden con derecho comprenderse como críticos de la metafísica tradicional, no obstante podríamos decir que el detrimento finalmente radical del lituano concede al maestro fenomenólogo considerablemente más que Derrida, y que ello posibilitó que en adelante pretendiese enjuiciar éticamente a la fenomenología y ofrecerse como alternativa (Lévinas, 2001: 21). En el caso de Derrida, la detracción y el repudio son bastante extraños a su estilo, y tal vez sólo por ese desapego pueda leersele décadas más adelante decir que Husserl constituye “un ejemplo respetable de responsabilidad filosófica” (Derrida, 2003: 330). Lo curioso, en todo caso, es que la apreciación general de la (dis)continuidad del proyecto fenomenológico en Derrida y en Lévinas suele ser bien distinta, y que si bien en ambos casos se trata de un tópico polémico, la continuidad –aunque más no fuera “heterodoxa”– suele tener más adeptos en el caso de Lévinas (Feron, 1999; de Greef, 1971). No queremos sugerir que Derrida “continúe” realmente más que Lévinas el legado husserliano, sino únicamente que tal vez los distanciamientos más profundos transiten menos el camino de una crítica autodenominada terminante que el de una lectura aún abierta a la posibilidad de jugar con los secretos que guarda la letra del texto.

IV. Continuidades y rupturas

Durante este estudio primero repusimos las críticas que hiciera Lévinas a Husserl en *La teoría fenomenológica de la intuición*, advirtiendo cómo sus preceptos hacían sentir su impacto en algunos textos posteriores. Luego abordamos *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* y ofrecimos una serie de conclusiones acerca de su vinculación,

procurando introducir simultáneamente consideraciones históricas mínimas necesarias para comprender en qué sentido las diferencias observadas en 1954 todavía se mantenían en textos tardíos. Nuestro objetivo fundamental ha sido delinear sus estrategias argumentativas con el fin de ponderar tanto la cualidad de sus sitios de contacto como la raíz de sus diferencias. Especialmente si nos interesa que la filosofía se preocupe por la diferencia, tenemos por delante la irrecusable tarea de someter a examen cómo alcanzan a labrarse las nociones que encabezan nuestras elucubraciones, allí donde no podemos desentendernos del lenguaje heredado, y donde no es en absoluto claro que “otro” signifique lo mismo en todos los casos. El más rotundo corolario de “Violencia y metafísica” tiene que ver con la necesidad de pensar en los costes filosóficos de las metáforas, la cualidad del lenguaje y de la sintaxis heredada en general, y en esta dirección es que el horizonte último de nuestro trabajo fue echar luz sobre las economías de significación que sostienen las futuras formulaciones de estos filósofos sobre la alteridad/diferencia.

Retomando el comentario acerca de la evaluación de la continuidad de la fenomenología en sus glosas –y cómo, aunque pretendiese deberle críticas destructivas, Lévinas suele ser visto con mejores ojos dentro del círculo fenomenológico–, quizás la mayor herejía cometida por el argelino-francés haya recubierto no pretender derrocar ni buscar un comienzo donde construir ningún nuevo edificio conceptual; haber abordado los escritos filosóficos como textualidad, rastreando los criterios que solidifican entre líneas, a menudo contra la intención expresa del autor, explorando el juego de un tejido donde lo que prima y trabaja es cierto proceso de deshilachamiento.

Estos análisis nos permiten comprender, por ejemplo, hasta qué punto es idiosincrático del pensamiento levinasiano el llamado a una exterioridad radical (en adelante tematizada, por ejemplo, a partir de “la epifanía del rostro del Otro”), y de qué manera las desavenencias derridianas

ante esta perspectiva no penden de una cuestión eventual sino estructural a sus elaboraciones. No se trata de decir que no haya herencia ni posibilidad de diálogo, sino que una distancia lo suficientemente relevante media sus pensamientos: la exterioridad absoluta y la contaminación llaman a dos modos muy distintos de discutir la tradición, incluso cuando lo cuestionado es siempre el valor de la presencia. Aún en las décadas siguientes, cuando los trabajos de Derrida adquieran un cariz explícitamente más “práctico” y remita explícitamente más seguido a Lévinas, la alteridad para Derrida nunca será mayúscula ni absoluta, sino que tendrá un carácter parasitario. “El adentro es el afuera” –máxima derridiana cuyos primeros bosquejos hemos procurado delinear– indica que toda supremacía y dimensión de derecho alcanza a blandir sus estandartes únicamente gracias a lo “derivado”, y cómo toda identidad es al modo de la indecidibilidad. En nuestra opinión, sus acercamientos y comentarios han de leerse a partir de estas distancias.

Bibliografía

- Bárcena, F. y Mélich, J-C. (2000). “Introducción” y “Emmanuel Lévinas”. En *La educación como acontecimiento ético* (pp. 11-33 y 125-147). Barcelona: Paidós
- Bensussan, G. y Bernardo, F. (2013). *Os Equívocos da Ética*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- Bernasconi, R. (1998). “The trace of Levinas in Derrida”. *Derrida and Différance*, Evanston: Northwestern University Press.
- Canguilhem, G. (1978). “Introduction by Michel Foucault”. *On the Normal and the Pathological*. Boston: D. Reidel.
- Caputo, J. (1997). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Indiana: Indiana University Press.
- Chalier, C. (2004). *La huella del infinito*. España: Herder.

- Cohen-Lévinas, D. y Crépon M. (2015). *Levinas-Derrida: lire ensemble*. Paris: Hermann Editeurs.
- Critchley (1999). *The ethics of deconstruction*. Delhi: Edinburgh University Press.
- De Greef, J. (1971). "Levinas et la phénoménologie". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76, 448-465.
- Derrida, J. (2015). *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Sígueme.
- (2014). *Posiciones*. Valencia: Pre-textos.
- (2012). "Génesis y estructura' y la fenomenología" y "Violencia y metafísica". *La Escritura y la Diferencia* (pp. 107-232). Barcelona: Anthropos.
- (2003). "El otro es secreto porque es otro". En *Papel máquina*. Madrid: Trotta.
- (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- (1985). "Primera parte: La escritura". En *De la Gramatología* (pp. 7-126). México: Siglo Veintiuno.
- Feron, E. (1999). *Phénoménologie de la mort sur les traces de Levinas*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Foucault, M. (1999). "Estructuralismo y postestructuralismo". En *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, Volumen III* (pp. 307-334). Buenos Aires: Paidós.
- García Ruiz, E. P. (2006). "Fenomenología y ontología en el joven Lévinas". *Revista de filosofía*, (31), pp. 123-141.
- Hägglund, M. (2008). "Arche-Violence: Derrida and Lévinas". *Radical Atheism*. California: Standord University Press.
- Herrero Hernández, F. J. (2005). *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Husserl, E., (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Janicaud, D. (2015). "Jacques Derrida: Interviews of July 1 and November 22, 1999". *Heidegger in France*. Bloomington: Indiana University Press.

- Lawlor, L. (2002). *Derrida and Husserl*. Indiana: Indiana University Press.
- Lévinas, E. (2005). “La obra de Edmund Husserl”, “La ruina de la representación” y “Intencionalidad y sensación”. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (pp. 31-91 y 181-233) Madrid: Síntesis.
- (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme.
- (2003). “Tiempo y discurso”. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- (2002) *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- (2001). “¿Es fundamental la ontología?”. *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- (1929). “Sur les Ideen de M. Edmund Husserl”. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, (54), pp. 230-265.
- Madrid, R. (2008). “Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro ‘por venir’ en Lévinas”. *Sapientia*, (63) pp. 105-142.
- Marrati, P. (2005). *Genesis and trace*. California: Stanford University Press.
- Penchaszadeh A. P. y Biset, E. (2013). “Derrida Político” (pp. 5-11). En Biset, E. y Penchaszadeh, A. P., *Derrida político*. Buenos Aires: Colihue.

4

El desarrollo de una contradicción

Deleuze y la sustancia de Spinoza

RODRIGO STEIMBERG¹

Introducción

La filosofía de Deleuze constituye uno de los pilares de la apropiación crítica de Hegel ocurrida en Francia a mediados del Siglo XX (Malabou, 1996; Macherey, 1997). Contra la subordinación de la diferencia en aras de la identidad y de la afirmación en pos de la negatividad, que Deleuze le adjudica a Hegel (Deleuze, 2006: 18-20; Smith, 2012: 82-83), el primero construye su lectura de la historia de la filosofía destacando a Spinoza como una de sus apoyaturas fundamentales (Widder, 2012: 17; Jones & Roffe, 2009: 5). El presente escrito pretende acompañar la lectura de Spinoza realizada por Deleuze, a los fines de mostrar lo que comprendemos como su corazón: el concepto de distinción formal, tomado de Duns Scoto, con el que Deleuze da cuenta del vínculo entre la unicidad y la infinita diferenciación de la sustancia spinozista.

¹ Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Becario Posdoctoral del CONICET, con sede en la Universidad Nacional de Quilmes.

Para situar la categoría de *distinción formal* en el contexto de la interpretación de Spinoza llevada a cabo por Deleuze, en nuestro primer apartado se nos impone revisar la categoría de univocidad. Una vez esto realizado, en el segundo avanzaremos sobre las distinciones formales como las formas en las que la sustancia spinozista se diferencia sin abandonar jamás su unicidad. Para cerrar nuestro trabajo, mostraremos una de las aristas que, sin proponérselo, la interpretación deleuziana saca a la luz, puesto que la categoría de distinción formal expone, a nuestro modo de ver, el carácter dialéctico del movimiento de la sustancia. Así, concluiremos afirmando que la lectura de Deleuze, al conceptualizar la diferenciación de la sustancia en infinitas partes intensivamente determinadas como una distinción de forma, destaca una dimensión de la filosofía spinoziana que acerca a ésta a aquel filósofo del cual Deleuze, con Spinoza, pretende desligarse: Hegel.

I. Deleuze y Spinoza: la univocidad

El proyecto filosófico de Deleuze gravita en torno a la categoría de *diferencia en sí* (Piercey, 1996: 273; Lord, 2011: 148). Frente al carácter conservador que le adjudica a la contradicción, en tanto esta supone atribuirle a los conflictos *una* lógica según la cual operan, haciendo entonces a las diferencias polaridades que participan de *una* oposición fundamental que las articula, Deleuze se propone situar la diferencia irreductible como el eje de su metafísica (Smith, 2012: 37-38). Una vez puesta la diferencia en esta posición, Deleuze se replantea consecuentemente el lugar que cabe a la negación, para impugnarla. Dado que la contradicción supone que una determinación rechaza aquello que contradice en aras de afirmarse como tal, la negación está llamada a jugar un papel central en ella. De ahí que Deleuze sostenga que una filosofía de la diferencia sea una de la pura

afirmación expresiva, que se resiste a ofrecerle algún papel a la negación. Contra la lectura hegeliana de Spinoza, que enfatiza que toda determinación es una negación, Deleuze insiste sobre el filósofo sefaradí para pensar a la determinación como afirmación, y con ella, a la diferencia como aquello que pulsa en ella. Dice Daniel Smith: “The project of *Difference and Repetition*, in other words, is to provide an immanent analysis of the ontological difference in which *the different is related to the different through difference itself*” (2012: 275).² En este punto, la figura de Spinoza constituye para Deleuze un jalón fundamental.

Según Deleuze, la postulación de una causa emanativa permite jerarquizar al mundo, en cuyo vértice se establece la causa primera y se prosigue descendiendo hasta las formas degradadas de ser, que constituyen copias cada vez más alejadas de esta causa primera (Deleuze, 1999: 167-169). Por eso, para Deleuze, las teorías de la emanación permiten juzgar todo lo que es tomando como parámetro a aquello que se considera originario, superior, indemne: la causa primera, que dona el ser a los entes (Groves, 1999: 112).

Pues bien, frente a las teorías de la emanación, Spinoza afirma que dios es causa inmanente de todas las cosas (Spinoza, 2005: 34). Esto implica que todo lo que hay son formas de un ser único, que dios comparte con los seres finitos un mismo ser, unívoco. De otro modo, que dios se confunde con la Criatura, que el ser se dice del existente y no tiene más forma de ser que en el existente (Deleuze, 1999: 14; Deleuze, 2012: 74). Ahora bien, esto conduce a pensar que cada ente expresa un solo ser, que constituye el mismo para la sustancia absoluta y para las cosas finitas que se siguen de ella (Deleuze, 1999: 74). De ahí que para Deleuze el mundo de Spinoza sea uno sin jerarquías, en el que todos los existentes participan del ser unívoco sin alejarse de él, sin determinarse como copias más o menos extrañas

² De aquí en adelante, salvo expresa aclaración, las cursivas pertenecen al original.

o degradadas de un principio primero. En este contexto, Deleuze abreva en la filosofía de Spinoza para desarrollar su perspectiva, teniendo a la univocidad como el norte de su proyecto filosófico.

Dado que Spinoza comienza su *Ética* hablando de dios, es en el terreno de la teología en el que la elucidación de las consecuencias de la univocidad cobra sus aristas más relevantes (Smith, 2012: 27-30; Widder, 2009: 34 y ss.). Consideramos pertinente recuperar algunas de las referencias de Deleuze a la historia de la filosofía, lo cual, más allá de su plausibilidad filológica, permite reconstruir en qué contexto sitúa Deleuze su recuperación de Spinoza

En primer lugar, la univocidad se opone a la *equivocidad*. Esta afirma, fundamentalmente, que un mismo término se aplica a realidades diferentes, se dice de múltiples maneras según el contenido al que refiera. Esto es, que, por ejemplo, sustancia se dice de dios en un sentido distinto que en el de las criaturas. Entre ambos sentidos de la palabra sustancia lo que habrá, entonces, será *analogía* (Deleuze, 2003: 23-24).³ La equivocidad conduce, así, a la analogía (Widder, 2012: 25-26; Negri, 1991: 43).

Este punto, como dijimos, cobra especial relevancia para Deleuze en las discusiones que proponen los neoplatónicos respecto del estatuto de dios, en cuyo contexto se explica la figura de Duns Scoto. Dios, dicen los neoplatónicos según la interpretación deleuziana, es en un sentido eminente respecto de las criaturas. El ser de dios y el

³ Dice Smith: "Since these positions seemed to lead to scandalous conclusions (equivocity denied order in the cosmos, univocity implied pantheism), a third alternative was developed between these two extremes: Being is neither equivocal nor univocal but analogical. This became the position of Christian orthodoxy, as formulated by Thomas Aquinas; there is indeed a common measure to the forms of Being, but this measure is analogical, and not univocal." (2012: 29) El autor dirá que la analogía está a medio camino entre la equivocidad y la univocidad. Dado que Deleuze toma a la analogía como una consecuencia de la equivocidad, las presentamos como equivalentes, puesto que pretendemos mostrar en qué sentido la univocidad se opone a ambas.

de las criaturas guarda una analogía, lo cual, para Deleuze, supone que *ser* contenga múltiples sentidos, que sea un término equívoco (Nail, 2008: 204). Y guarda una analogía producto de que dios detenta todos los atributos que conciernen al ser humano, pero de un modo eminente. La bondad, la sabiduría, el amor, la justicia de dios son las formas plenas, sustanciales, de los atributos que la humanidad detenta de manera subsidiaria, delegada, degradada. Lo cual implica que estos atributos no guardan el mismo sentido al decirse de dios que al decirse de las criaturas. Es decir, que dios y la criatura posean atributos análogos, cuya realidad difiere según sean portados por el ente supremo o por los seres finitos.

La posición de la eminencia de dios tiene su variante para Deleuze en la teología negativa. Esta supone que dios se define por poseer todos los atributos que tienen las criaturas, pero exacerbados de tal modo que solo se pueden definir por su negación. Dios posee de tal modo la sabiduría de la que son capaces las criaturas que la suya se define por no-ser la sabiduría de la que la que los seres finitos participan. Dice Smith:

The way of negation, which came to be called “negative theology” (following Pseudo-Dionysus), admits that affirmations are able to designate God as cause, subject to rules of immanence, but insists that God as substance or essence can only be defined negatively, according to rules of transcendence. Meister Eckhart, for instance, prefers to say “God is not” rather than “God is,” because “x is” is a statement that is said of beings, whereas God is eminently superior to Being, beyond Being. This allows God to appear in his “supra-substantial” or “supra-essential” eminence, as far from all negation as from all affirmation (2012: 31).

En la teología negativa, como vemos, se resume la afinidad que Deleuze la adjudica a la negación y a la eminencia. El ser de dios, así como sus atributos, se predica de manera trascendente, de manera superior al ser de las

criaturas. Dios, así, se define por su ir más allá, por su carácter “supra sustancial”: dios posee todos los atributos de la criatura pero en su plenitud, siendo esta plenitud de tal modo excesiva que resulta indefinible por la positiva. Puesto al revés, las criaturas se definen por portar de modo carenciado aquello que en dios es en abundancia.

Para Deleuze, la teología negativa comparte con su vertiente “positiva” la propuesta de dios como ser eminente (Smith, 2012: 278). Tomás de Aquino, como uno de sus representantes, sostiene la analogía entre los atributos de dios y los de las criaturas. Como vimos, esto consiste en que el ser y los predicados de dios se digan de manera análoga a los de las criaturas, aunque para dios se traten de formas plenas, que se degradan para el caso de los seres finitos. Así, nuevamente, según Deleuze se repone la equivocidad: el ser goza de múltiples sentidos, según se trate de su figura absoluta o de una que la imita (Widder, 2009: 31). Y esta equivocidad va de la mano con un principio que funge como causa eminente, toda vez que hay equivocidad porque hay jerarquías en el ámbito de los seres.

Duns Scotto representa para Deleuze una figura clave en esta trayectoria. Dado que, como afirma Deleuze, para Aristóteles el ser no puede reducirse a la identidad puesto que las diferencias también *son* (Deleuze, 2012: 66 y ss.; Widder, 2012: 28-29), Scotto interpreta a Aristóteles apoyando la univocidad del ser. Scotto entiende que el ser no puede representar algo que agrupe las diferencias, uniéndolas a partir de un atributo que las reúne de manera exterior (Widder, 2009: 28). El ser, entonces, no puede ser un género; el ser se predica en un mismo sentido para todos los seres. Luego, el ser es unívoco (Widder, 2009: 34-36).

Ahora bien, a Deleuze le interesa recuperar a Scotto porque según el filósofo francés Spinoza lleva su proyecto al extremo, haciendo de la inmanencia el principio de

su filosofía.⁴ Escribe Deleuze: “El significado del spinozismo nos parece el siguiente: afirmar la inmanencia como principio; despejar la expresión de toda subordinación al respecto de una causa emanativa o ejemplar” (1999: 175). La inmanencia supone que el mismo ser se predica de dios y de las criaturas. Esto es, contra la equivocidad, supone que el ser se dice en único sentido (Badiou, 1999: 24). Sostiene Deleuze:

Spinoza desarrolla, despliega, el plano fijo de la univocidad del ser, del ser unívoco. Si el ser es sustancia, es la sustancia absolutamente infinita y no hay ninguna otra, esa sustancia es la única. En otros términos, univocidad de la sustancia. Ninguna otra sustancia más que el ser absolutamente infinito, es decir, ninguna otra sustancia más que el ser en tanto que ser (1999: 23).

El ser es sustancia y la sustancia es única. No desde un punto de vista numérico, en el sentido de ser una, sino de ser única (Badiou, 1999: 23), de no haber otra sustancia (Peña García, 1974: 100-101). Y si la sustancia es única, si hay univocidad de lo que es, el ser se dice igualmente de dios y del ente, de sus diferentes modalidades (Deleuze, 2012: 72). Más aún, aquello de lo cual el ser se dice, el ente, está en el ser, es producido por el ser en su interior como una modificación suya. La causalidad inmanente “toma el lugar de la univocidad” (Deleuze, 1999: 61).

La sustancia spinozista como causa libre e inmanente de sí misma, “inmana” dentro suyo, produce en su interior (Deleuze, 1999: 167). En la ontología spinozista, todo participa de la sustancia, en la medida en que todo aquello que de ella participa pertenece a la causa misma. Así como la causa emanativa se sustrae al mundo que ella produce, así la sustancia spinozista es interior a él, se funde en él. Así

⁴ Esta trayectoria, que opone univocidad a analogía y equivocidad, es la que nos proponemos rescatar al recuperar brevemente algunas de las lecturas deleuzianas en torno a la historia de la filosofía.

como la causa emanativa no participa de los efectos que de ella se siguen, así la sustancia spinozista es solo esta participación. Así como la causa emanativa trasciende sus efectos, viéndose inalterado por ellos, así la causa inmanente solo existe en la actividad de producir efectos. Así como la causa emanativa jerarquiza principio y resultado, así la causa inmanente establece un plano fijo, horizontal. La sustancia spinozista, entonces, se autodiferencia, produce en sí misma sus diferencias sin existir más allá de ellas (Chauvi, 2008: 34). Aquí se ve por qué le interesa a Deleuze recuperar la univocidad del ser como el principio en torno al cual gravita la filosofía de Spinoza. Ahora bien, dice Deleuze:

Es en la idea de expresión que el nuevo principio de inmanencia se afirma. La expresión aparece como la unidad del múltiple, como la complicación del múltiple y la explicación del Uno. Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios-ser o del Uno que es (...). Entre Dios y el mundo la relación de expresión funda, no una identidad de esencia, sino una igualdad de ser (1999: 171).

Con lo cual vemos que Deleuze vincula univocidad, inmanencia y expresión. Esta última constituye la forma específica en la que se vinculan las determinaciones de la sustancia. Se nos impone, entonces, abordar la idea de expresión como marco de la categoría de distinción formal.

II. La idea de expresión: la ontología de Spinoza

Según Deleuze, la noción de expresión comporta tres elementos: aquello que se expresa, el movimiento de la expresión misma y lo expresado. Sin embargo, estas tres instancias no pueden ser planteadas de forma compartimentada: lo que se expresa existe en su ser expresado, no antes de este movimiento de expresión. Y sin embargo, la expresión misma permite distinguir entre un expresado y un

“expresante”. Deleuze afirma, entonces, que la expresión posee un doble carácter: supone un movimiento de implicación o “englobamiento”, en tanto la expresión da noticia de un expresado, de un elemento que se brinda en ella; así como de un movimiento de desarrollo, de explicación, en el que lo expresado pone un expresante que le da existencia. (Deleuze, 1999: 331).

Lo que se expresa, en la interpretación deleuziana de Spinoza, es la sustancia. Su expresión la desarrolla, siendo expresadas sus infinitas esencias por los atributos. Ahora bien, estas esencias de la sustancia no existen más que como siendo expresadas, no poseen otra forma de ser más que en su ser expresadas en los atributos, y por ellos. Los atributos, a la vez, expresan las esencias de la sustancia, cobrando existencia como atributo en los modos que, dice Deleuze, lo desarrollan.

El movimiento contrario es el de implicación. Los atributos implican a las esencias, pero esta implicación, por ser la sustancia absolutamente infinita inmanente a sus efectos, existe como la explicación de las esencias por los atributos, lo cual se repite para el despliegue de los atributos por los modos. La sustancia se encuentra implicada en los atributos y éstos en los modos, a la vez que los atributos explican a la sustancia y los modos a los atributos (Castilla Cerezo, 2011). La sustancia absolutamente infinita es causa de sí explicándose en los atributos y modos que la expresan, sin salir ni separarse de sí (Chauí, 2008: 30). Este desenvolvimiento de la sustancia es a la vez un implicarse en este desenvolvimiento, lo cual quiere decir que la sustancia no existe sino como este expresarse a sí misma, ni antes ni sin ni fuera de él (Macherey, 2006: 246).

Que la sustancia sea inmanente a sus efectos implica que ella es sus atributos y modos, que es este perpetuo desenvolverse en el involucramiento de ella en sus atributos y modos. Ambos movimientos son la forma en la que ella se expresa. Escribe Deleuze:

Por una parte, la expresión es una explicación: desarrollo de aquello que se expresa, manifestación del Uno en lo múltiple (manifestación de la sustancia en sus atributos; después, de los atributos en sus modos). Pero, por otra parte, la expresión múltiple engloba el Uno. El Uno permanece englobado en lo que lo expresa, impreso en lo que lo desarrolla, inmanente a todo aquello que lo manifiesta: en ese sentido, la expresión es un englobar (Deleuze, 1999: 12).⁵

La sustancia es causa de sí produciendo infinitos efectos. Esta producción le es inmanente, por lo cual debemos decir que ella produce en sí misma esta infinitud, sin alejarse ni separarse de sí (Spinoza, 2005: 26). Y por ser inmanente, esta infinita diversidad es el modo en el que existe.

Resulta necesario distinguir lo expresado, la expresión y lo que se expresa para no olvidar que, por no existir la sustancia antes de su expresión, no se deduce que la sustancia y los atributos y modos tengan el mismo estatuto: la sustancia es lo que es en sí en su expresarse, no así los atributos y los modos, que expresan esencias y afecciones de esta sustancia que se mantiene en sí misma (Spinoza, 2005: 21; Lucchesi Ramacciotti, 2013: 351). Escribe Deleuze: “La sustancia tiene el privilegio de existir por sí: existe por sí, *no el atributo*, sino aquello a lo que cada atributo relaciona su esencia, de manera tal que la existencia se colige necesariamente de la esencia así constituida” (1999: 37).

Los atributos expresan las infinitas esencias de la sustancia (Spinoza, 2005: 31). Se trata de cualidades de esta, de formas específicas las cuales, a su vez, se expresan en infinitas cosas –los modos– que explican e implican a las afecciones de la sustancia. El carácter fundamental de los atributos radica en que ellos atribuyen a la sustancia infinitas esencias, y lo hacen al cualificar a estas esencias, lo

⁵ De aquí en más, en caso de que en una cita aparezca la palabra “sustancia”, la reemplazamos por “sustancia”, a los fines de unificar criterios.

hacen en el mismo momento en el que adjudican a la sustancia una determinada esencia expresada bajo una cualidad específica.

Desde el punto de vista de esa cualidad bajo la que el atributo expresa a la sustancia, éste es infinito, puesto que, por no tener relación con el resto de los atributos, no se encuentra limitado por nada (Spinoza, 2005: 23). Como los atributos pueden concebirse por sí, esto es, sin la concurrencia de ningún otro, entonces en su género éstos son infinitos. Por lo mismo, el concepto de ese atributo no necesita del de ningún otro para formarse (Spinoza, 2005: 23).

La diferencia entre los atributos y la sustancia ilumina qué entiende Spinoza por absolutamente infinito. La sustancia es absolutamente infinita porque contiene infinitas esencias cualitativamente distintas, lo cual no la hace dividirse. Spinoza afirma a la vez la infinita irreductibilidad de las esencias de la sustancia como la absoluta unicidad de esta sustancia que contiene esta infinita irreductibilidad. Resume Gainza:

Por isso, os atributos são absolutamente diferentes, e também por isso o ser da substância formada por eles (uma realidade ou existência absolutamente infinita, constituída por uma infinidade de realidades ou essências infinitas percebidas pelo intelecto como seus atributos) consiste na unicidade de do irredutivelmente diverso: a realidade absolutamente diversificada em seu ser único (Gainza, 2011: 108).

La sustancia permanece en sí en la absolutamente infinita diversidad de sus esencias. Por eso decía Deleuze que no debemos confundir lo expresado con lo que se expresa. Se expresa la sustancia en los atributos, y todos ellos atribuyen a una sustancia única, y que permanece como única en su expresarse, las esencias que expresan.⁶

⁶ Deleuze afirma que cada atributo es una cualidad que encierra una infinidad de modos, que son intensidades de potencia que toman forma en una multitud de partes extensivas que lo componen. Es decir, el modo existe en tanto

Deleuze recupera el énfasis de Spinoza para insistir sobre la diferencia no anulada por el movimiento de la expresión de la sustancia. El hecho de que la esencia infinita de la sustancia expresada por un atributo sea la misma para los modos que en él acontecen (por ejemplo, la extensión), no hace que esta esencia sea la misma en tanto atribuida a la sustancia que en tanto implicada en los modos. Escribe Deleuze: *“Los atributos son, pues, formas comunes a Dios del que constituyen la esencia, y a los modos o criaturas que los implican esencialmente. Las mismas formas se afirman de Dios y de las criaturas, aunque las criaturas y Dios difieren tanto en esencia como en existencia”* (Deleuze, 1999: 41).

El punto fundamental al que arribamos al describir la forma bajo la cual de la sustancia absolutamente infinita se siguen infinitas cosas que expresan sus infinitas afecciones, es la afirmación spinoziana de la inmanencia de la diferenciación al plano de la sustancia única indivisible. Todos los modos de ser son formas de la sustancia, formas en las cuales ella se expresa.

Esta diferenciación en un plano fijo es lo que Deleuze reivindica contra toda trascendencia, contra toda causalidad eminente o emanativa. Frente a la jerarquización del mundo que supone la causalidad eminente, Spinoza reivindica que el mismo carácter se predica de lo absolutamente infinito y de las cosas finitas, sin que esto las haga idénticas. Las mismas formas que se le adjudican a la esencia de dios, contienen las esencias de los modos. Al respecto, escribe Deleuze: *“toda similitud es univocación, definiéndose por la presencia de una cualidad común a la causa y*

tiene partes extensivas que lo componen, siendo todas ellas formas de una misma intensidad de la potencia de dios diferencialmente cualificada. Estos infinitos grados de potencia, nuevamente, se dividen en infinitas partes extensivas que forman infinitos conjuntos, cuya identidad consiste en la estabilización de una relación entre ellos (Deleuze, 1999: 184). No nos detendremos particularmente en la conceptualización de los modos porque la cuestión de las distinciones formales afecta fundamentalmente a la relación entre sustancia y atributos. Ver Duffy (2006: 119-134).

al efecto” (1999: 176). La causalidad immanente consagra un mundo sin jerarquías, en el que la actividad de lo absoluto no existe sino expresándose. Un mundo carente de modelos o instancias ejemplares que las cosas finitas vendrían a copiar o de las cuales participarían en forma degradada (Widder, 2012: 25).

Llegados a este punto, Deleuze indica el problema fundamental que toda ontología basada en la univocidad debe responder (Smith, 2012: 40). El punto es: si ser se dice de un modo unívoco, ¿qué diferencia a los seres específicos? ¿Cómo puede decirse *ser* en un mismo sentido y sin embargo diferenciar a los seres que lo expresan? ¿Cómo convive la univocidad del ser con la distinción de los seres? A estas preguntas Deleuze pretende responder con la categoría de *distinción formal*, tomada de Duns Scoto.

III. Acerca de las distinciones formales

La sustancia es el proceso de unificación de la infinita multiplicidad de atributos y modos que ella efectúa, actividad sin la cual no existiría. Es, a la vez, la irreductible infinitud en la que existe (Macherey, 2006: 129-130). Macherey resume este doble carácter diciendo que se trata del desarrollo de la contradicción entre la unidad absoluta de la sustancia y su infinita multiplicidad (Macherey, 2006: 134). Como dijimos anteriormente, la determinación de cantidad no incumbe a dios, por lo cual no podemos decir que es uno o único en el sentido numérico (Spinoza, 2007: 203). Sin embargo, dios es único o uno en tanto que no hay otra sustancia que no sea él, no hay más que dios, no hay otra realidad que dios (Peña García, 1974: 100-101; van Reijen, 2008: 378).

Según Deleuze, Spinoza, a través de la distinción formal, que consiste en una crítica a las distinciones cartesianas que inmediatamente abordaremos, concilia esta unidad

de la sustancia con la infinita pluralidad de los atributos que expresan sus infinitas esencias. La sustancia, dice Deleuze, es lo que se expresa como otra cosa que los atributos que le adjudican infinitas esencias y es, también, la misma para todos los atributos que la expresan. Escribe:

Todas las sustancias calificadas forman una sola sustancia desde el punto de vista de la cantidad. De manera que los atributos mismos tienen a la vez la identidad en el ser, la distinción en la formalidad; ontológicamente uno, formalmente diverso, tal es el estatuto de los atributos. A pesar de su alusión al “fárrago de distinciones peripatéticas”, Spinoza restaura la distinción formal, asegurándole incluso un alcance que no tenía en Scotus. *Es la distinción formal la que da un concepto absolutamente coherente de la unidad de la sustancia y de la pluralidad de los atributos, es ella la que da a la distinción real una nueva lógica* (1999: 58-59).

Spinoza parte de las distinciones hechas por Descartes. Este asevera que existen tres distinciones fundamentales: las reales, las modales y las de razón. La distinción real se refiere a la que existe entre sustancias, siendo el criterio que la autoriza la posibilidad de que una cosa pueda ser concebida clara y distintamente sin el concepto de la otra. La distinción modal es la que existe entre una sustancia y un modo, que es la forma de actuar o de ser de la sustancia, sin la cual no puede ser ni ser concebida, o aquella existente entre diversos modos de una misma sustancia. Por último, la distinción de razón se da entre la sustancia y los atributos, se establece entre una sustancia y el atributo que permite conocerla clara y distintamente. Es decir, que el atributo fundamental es el que permite distinguir a una sustancia de otra, así como aquello que constituye la esencia de la sustancia y con lo cual todas las otras propiedades de ella están relacionadas (Gainza, 2011: 131 y ss.).

La pregunta que se abre, y que según Deleuze Spinoza responde con el concepto de distinción formal, es la siguiente: ¿qué ocurre si hay más de una sustancia con el

mismo atributo? ¿Cómo distinguirlas? Pues si más de una sustancia posee el mismo atributo, el único camino abierto para diferenciarlas es recurrir a los modos, pero éstos son afecciones que no son en sí sino en la sustancia que ahora deberían permitir distinguir. De ahí que seamos reconducidos hacia atrás y debamos aceptar la posibilidad de que haya más de una sustancia con el mismo atributo fundamental, cuyo criterio de distinción sea meramente numérico. Lo cual se resume en la posibilidad de que exista más de una sustancia con el mismo atributo. Por eso Spinoza concluye que en la teoría cartesiana la distinción entre sustancias, real, es sostenida por la distinción numérica entre ellas. El error en la argumentación de Descartes es señalado por Spinoza en el Escolio II a la Proposición 9 de la Primera Parte de la *Ética*. Escribe:

1) que la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo cual se sigue esto: 2) que ninguna definición conlleva ni expresa un número determinado de individuos, puesto que no expresa más que la naturaleza de la cosa definida. Por ejemplo, la definición de un triángulo no expresa otra cosa que la simple naturaleza del triángulo, pero no un determinado número de triángulos. 3) Debe notarse que se da necesariamente alguna causa determinada de cada cosa existente. 4) Por último, debe notarse que esa causa, en cuya virtud existe una cosa, o bien debe estar contenida en la misma naturaleza y definición de la cosa existente (*ciertamente, porque el existir es propio de su naturaleza*), o bien debe darse fuera de ella. Sentado esto, se sigue que, si en la naturaleza existe un determinado número de individuos, debe darse necesariamente una causa en cuya virtud existan esos individuos, ni más ni menos (Spinoza, 2005: 21-22).

La existencia de una cierta cantidad de una determinación tiene una causa cuya especificidad radica en que no se sigue de la definición de la determinación en cuestión. Luego, deduce Spinoza, esta es externa a la definición causal.

La sustancia existe necesariamente, pero de la definición de la sustancia no se sigue de ningún modo la existencia de un número determinado de sustancias. Luego, dicha existencia cuantitativa debería ser causada por algo exterior a la sustancia. Ahora bien, dicha exterioridad es imposible en el caso de la sustancia, que es *causa sui*. Contra lo que se sigue de las distinciones cartesianas, Spinoza afirma que las sustancias no pueden ser distinguidas numéricamente; no puede haber más de una sustancia con el mismo atributo.

Dado que la distinción numérica no es real, hasta aquí, no puede haber más que una sustancia por atributo. Pero Spinoza se propone demostrar, no que no hay más que una sustancia por atributo, sino que hay una sola sustancia para todos los atributos. Esta operación se realiza partiendo de que hay distinción real entre ellos.

Si sabemos que la distinción numérica no es real, puesto que supondría una causa externa a los atributos, que son infinitos en su género, luego esta distinción real no puede ser numérica. Si no puede haber múltiples sustancias ni atributos, la distinción que cabe es, siguiendo a Deleuze, formal. La sustancia ya no se distingue cuantitativamente, sino cualitativamente, por atributos realmente diferentes.

Si los atributos son realmente distintos, no lo son numéricamente. Se trata de formas infinitamente perfectas de ser, de cualidades realmente distintas. Hasta aquí arribamos a la infinita multiplicidad. ¿Pero por qué esta multiplicidad se predica de la sustancia una? ¿Por qué estas calidades infinitamente perfectas, los atributos, componen una sustancia absolutamente infinita? Porque se trata de distinciones que no son numéricas, que no pueden implicar una cantidad de sustancias correspondientes porque esto haría necesario que la sustancia tenga una causa exterior que explique su cantidad, lo cual contradice la definición de sustancia (la del propio Descartes también), que es aquello que es y se concibe por sí. Luego, la sustancia es única y contiene esta multiplicidad de calidades, de atributos. Escribe Deleuze:

Es la naturaleza de la distinción real entre atributos la que excluye toda división de sustancias; es esa naturaleza de la distinción real la que conserva a los términos distintos toda su positividad respectiva, prohibiendo definirlos en oposición el uno con el otro, y refiriéndolos todos a una misma sustancia indivisible. Spinoza parece ser el que más lejos va en el camino de esta nueva lógica: lógica de la afirmación pura, de la cualidad ilimitada, y, por allí, de la totalidad incondicionada que posee todas las cualidades, es decir lógica del absoluto (Deleuze, 1999: 73).

La distinción formal constituye así un tipo de distinción real que hace subsistir la unidad de aquello que distingue (Deleuze, 1999: 27). Los atributos son así formalmente distintos que la sustancia, cualitativamente diversos e infinitos en sí mismos. Son los elementos bajo los cuales la sustancia expresa la infinitud de sus esencias. De este modo, la sustancia se despliega en estas distinciones y en este movimiento de diferenciación interna, de actividad en la que la causa inmanente se produce, conserva su unicidad. Estas distinciones de forma atribuyen todas, al desplegarse, su infinita producción a una misma causa igualmente infinita. Es decir, los atributos, como “atribuidores”, apuntan todos a una misma potencia absoluta que los causa y que existe solo a través de este acto de atribución. Se trata entonces de distinciones de esencia, cualitativas, que apuntan a la misma sustancia, que retornan, de formas infinitamente diversas, a un mismo ser. En resumidas cuentas, se trata de distinciones formales.

Así, según Deleuze, Spinoza consigue sortear toda eminencia y consagrar la univocidad del ser: los atributos son formas cualitativas tanto de la potencia absolutamente infinita como de las criaturas, de los modos finitos. Por ejemplo, la extensión que califica a los seres finitos es la misma que, bajo esta cualidad, la de la esencia de dios (Smith, 2012: 31). Dios es unívoco, tanto siendo expresado por los atributos, como siendo lo que se expresa en ellos; se distingue formal, no numéricamente (Castilla Cerezo, 2011: 168). La

sustancia, unívoca, se expresa entonces en una multiplicidad de formas, formas que son irreductibles, en tanto el concepto de cada una de ellas no depende del de las otras, lo cual las hace infinitas en sí mismas, pero que apuntan todas ellas a una misma potencia absolutamente infinita (Deleuze, 1999: 13; Gainza, 2011: 107-108). Al expresar sus infinitas esencias de formas infinitamente diversas, la sustancia se enrolla sobre sí, despliega su univocidad. Escribe Deleuze: “Una esencia es expresada por cada atributo pero como esencia de la sustancia misma. Las esencias infinitas se distinguen en los atributos en que existen, pero se identifican en la sustancia a la que se refieren” (1999: 23). La distinción formal apunta a esta actividad en la que la sustancia se explica por sus formas cualitativamente diversas y al mismo tiempo se implica, apunta a sí misma en este despliegue, consumando su carácter unívoco. Unidad ontológica y diversidad cualitativa; este doble carácter es el que persiste a través de las distinciones formales (Deleuze, 1999: 177). Afirma Gainza: “é a distinção real como distinção formal a que, levada ao absoluto, torna-se capaz de expressar a diferença no ser, isto é, a irreducibilidade formal de uma infinidade de atributos em sua identidade ontológica” (Gainza, 2011: 130).

Macherey denomina desarrollo de una contradicción a esta transición entre unicidad y multiplicidad (Macherey, 2006: 134). Más aún, indica que se trata de la identidad de sustancia y atributos, no vacía ni abstracta, sino concreta, en tanto se trata de una identidad *devenida* (Macherey, 2006: 130). Estas referencias permiten introducirnos en nuestro último apartado, en el que problematizaremos la categoría de distinción formal, en tanto esta desnuda, a nuestro modo de ver y a pesar de la iniciativa filosófica de Deleuze, el carácter dialéctico de la sustancia spinozista, que su desarrollo acentúa.

IV. La diferencia de la diferencia y la no-diferencia

A lo largo del presente escrito, expusimos los lineamientos básicos de la ontología spinozista, llegando a la conclusión de que la sustancia, por ser causa inmanente de sí, desarrolla su identidad al diferenciarse. La potencia absoluta se divide dentro de sí en los atributos y modos, estableciendo una infinidad de diferencias, y, al mismo tiempo, es potencia absoluta por conservarse en sí misma al determinar estas diferencias.

Badiou afirma que, así como ocurre con la sustancia, que es a la vez naturaleza naturada y naturante (Spinoza, 2005: 40), el ser unívoco para Deleuze necesita de dos nombres para ser conceptuado: en tanto ser unívoco y en tanto conjunto de diferencias en las que existe de forma inmanente (Badiou, 1999: 35). La sustancia se dice distinguiéndose formalmente en una infinidad de atributos y en ese sentido consiste en un universo inagotable de diferencias. *Al mismo tiempo*, en esas diferencias lo que se dice es el carácter unívoco de la potencia absoluta (Badiou, 1999: 27). Toda existencia singular es, en sí, expresión de la potencia absoluta, por lo cual conocerla implica devolverla al ser unívoco que la produjo y, en esta actividad, conocer que este ser unívoco no existe sino distinguiéndose. En otras palabras, implica tomar al ser finito como una forma actual de la potencia absolutamente infinita.

De este modo, lo que tenemos delante es un ser unívoco que existe como tal en tanto multiplicidad, siendo su carácter unívoco *devenido*. Aunque estas distinciones sean presentadas como formales, persiste que la univocidad se dice de su contrario, la multiplicidad. Esto es, la univocidad no existe sino rechazándose, afirmándose como su contrario, la multiplicidad. Escribe Deleuze:

[...] el ser unívoco es bien común, en la medida en que las diferencias (individuantes) “no son” y no tienen que ser. Sin duda alguna, veremos que no son, en un sentido muy

particular: si no son, es porque dependen, en el ser unívoco, de un no-ser sin negación. Pero en la univocidad ya se vuelve evidente que no son las diferencias las que son y tienen que ser. Es el ser el que se Diferencia, en el sentido en que él se dice de la diferencia (Deleuze, 2012: 76-77).

Dado que en la diferencia lo que existe es el ser, que ser se dice de la diferencia y solo de ella, no hay ser sino diferenciándose, en tanto que cuando queremos definir al ser, lo que tenemos es una multiplicidad de diferencias. Al revés, cuando tomamos a las diferencias, nos enfrentamos a la actividad de un ser que distinguiéndose no se distingue de un otro, sino que se distingue de un ser que existe distinguiéndose, esto es, un ser que distinguiéndose *es, que se hace diferencia al diferenciarse en sí mismo*. Dice Deleuze: “*imagine something which distinguishes itself –and yet that from which it distinguishes itself does not distinguish itself from it. We must therefore say that difference is made, or makes itself, as in the expression ‘make the difference’*” (Deleuze en Diefenbach, 2013: 171).

En tanto Deleuze intenta pensar la diferencia en sí, es menester dotar a este ser unívoco de un sentido inequívoco. Por lo cual, lo que se afirma en las diferencias goza de un cierto estatuto, de un cierto carácter. En las diferencias, en las múltiples distinciones, se actualiza un ser único, que rechaza todo carácter eminente y equívoco. Pues bien, esta reunión en sí de las diferencias hace que en ellas tome forma un ser que se distingue de ellas, el ser unívoco. Escribe Widder: “*It is only difference, Deleuze contends, that can be said in a univocal manner of both itself and what differs from it (difference said of what differs from difference)*” (Widder, 2012: 26).

Este ser unívoco es el que se dice en el mismo sentido de todas estas distinciones. Ahora bien, al distinguirse, al mismo tiempo, coincide con ellas, ya que como ser unívoco *es* solamente estas distinciones. En este sentido, este ser unívoco que se distingue formalmente en sí, goza de un

carácter contradictorio, en tanto que su forma de existencia implica traspasar a aquello que es distinto, devenir diferente para afirmarse en sí.

Nuevamente, estas infinitas cualidades en la que se realiza la sustancia se dicen todas en un mismo sentido, lo cual permite distinguir, a su vez, a estas infinitas cualidades de un ser al cual se le atribuyen todas. En este ser consiste la univocidad de la sustancia, su referirse las infinitas diferencias, todas, a una misma potencia de producirlas. Al respecto, escribe Macherey: “the existence of the attributes in substance, which is the key to their identity, is not an indifferent unity, which would result from a simply formal equality; it is a concrete identity, which is an identity in difference” (Macherey, 1997: 80). Con lo que la sustancia tiene su identidad en su diferenciarse con y en los atributos. Estos atributos, aunque diferentes de la sustancia, ya que en tanto atribuidores le adjudican a una potencia absoluta las esencias que expresan, son la forma en la que ella existe, toda vez que no hay sustancia sin atributos. En la actividad de poner atributos y modos, la sustancia existe, pero como el ser unívoco de esta infinidad de diferencias. Para afirmarse como potencia absoluta, debe distinguirse como el carácter unívoco de los atributos y modos en los que, sin embargo, llega a existir. Al respecto, escribe Widder: “The single voice of univocal being is not a transcendent One but an excess immanent to all beings that propels them towards their self-overcoming” (Widder, 2012: 27).

En tanto la sustancia se define por poner atributos y modos, se unifica a sí misma en el momento en el que se distingue en una infinidad de formas concretas. Por eso, se trata del desarrollo de una contradicción, en la que la multiplicidad se afirma de la unicidad y ésta de su contrario. La forma de existencia de la sustancia es la pluralidad infinita de sus atributos, pero esta pluralidad es el modo en el que se da la sustancia una. Múltiple porque no existe allende los atributos sino que, en palabras de Deleuze, se compone de ellos. Única porque consiste en la unificación de lo múltiple,

unificación que escapa a toda determinación cuantitativa. Dice Deleuze: “El eterno retorno no hace volver ‘lo mismo’, pero el volver constituye el único Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir-idéntico del devenir mismo. Retornar es pues la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia, lo idéntico que se dice de lo diferente” (Deleuze, 2012: 79).

La sustancia, como dice Deleuze, es todos los atributos, y por serlo, se distingue formalmente de cada uno de ellos y es la misma para todos. Es decir, es lo que se expresa como otra cosa que los atributos que le adjudican infinitas esencias. Esta perspectiva coincide con aquella definición clásica de lo absoluto brindada por Hegel, en la que se afirma que este consiste en ser-uno y contraponerse a la vez (1989: 73; 2006: 19). Pasemos a mostrar entonces en qué sentido entendemos como dialéctico este tránsito entre unicidad y multiplicidad.

V. El movimiento dialéctico de la sustancia

Hegel sostiene que cualquier determinación encierra un vínculo con lo que difiere de ella, que el término de toda forma indica justamente hacia su culminación, hacia eso otro que está más allá de ella. Por lo cual, mirar cualquier forma implica relacionarla con sus otros, establecer sus límites. Esta, entonces, como forma, es lo que se distingue de los otros, se afirma distinguiéndose. Ahora bien, dice Hegel, esto supone que, así como existe en la actividad de distinguirse, al distinguirse se distingue de lo-que-se-distingue, que es ella misma. Esto es, como existe distinguiéndose, al hacerlo coincide consigo misma. Pero ella es la actividad de distinguirse, con lo cual está coincidiendo con aquello que se distingue de ella. Hegel afirma, en ese sentido, que toda forma se separa de sí misma, en tanto se afirma como lo que es estableciendo límites, delimitándose.

Empero, a la vez, como *es* distinguiéndose, al distinguirse coincide con su propio contenido, que consiste en distinguirse. De ahí que la identidad de una forma encierre para Hegel una mediación a través de lo que difiere de ella o, de otro modo, que toda determinación esté en sí, se afirme como lo que es al mediar a sí misma a través de sus otros. En otros términos, dado que lo otro de una forma existe ya en ella, el devenir de una determinación en otra consiste en que ella misma le dé curso a esa otra forma a través de la cual se afirmaba, y que albergaba como requisito de su existencia. Dice Hegel en la *Ciencia de la Lógica*:

Lo absoluto es la forma absoluta, que, en tanto división en dos de él, es totalmente idéntica consigo misma; es lo negativo como negativo, o sea lo que coincide consigo mismo y que solamente así es la absoluta identidad consigo mismo, que es también *indiferente frente a sus diferencias*, o sea es *contenido absoluto*. Por consiguiente el contenido no es sino esta exposición misma (...). Al concepto de lo absoluto y a la relación de la reflexión con él, tal como se ha expuesto aquí, corresponde el *concepto de la sustancia de Spinoza* (1982, TII: 196-197).

El contenido de lo absoluto, para Hegel, reside en que toda determinación suya se mantiene en sí en su ser fuera de sí, esto es, realiza su contenido al devenir lo otro de este contenido, al negar este contenido (Groves, 1999: 239; Marx, 2001: 186; Cesarale, 2015: 378; Althusser, 2004: 178). El movimiento dialéctico de lo absoluto, entonces, consiste en que toda figura que éste toma se afirma en sí transformándose en otra, es decir, que toda forma de existencia se conserva a sí misma llegando a su término, deviniendo otra producto de su propia realización. En otras palabras, que toda determinación existe como lo que es diferenciándose de ella misma, dado que existe por determinarse a sí misma como lo que ella no es. Más aún, lo absoluto, para Hegel, consiste en el momento en el que este movimiento deviene su propio contenido, en el que la unidad se realiza

en plenitud como multiplicidad de determinaciones. Este movimiento de afirmación a través de la negación es el que Hegel denomina dialéctico:

Como cada uno de los dos lados opuestos contiene en sí mismo su otro y ninguno puede ser pensado sin el otro, de esto se sigue que ninguna de estas determinaciones, tomada por sí sola, tiene verdad, sino que la tiene sólo su unidad. Ésta es la verdadera consideración dialéctica de ellas, tal como su verdadero resultado (Hegel, 1982 TI: 255).

Para Spinoza la sustancia no se afirma negándose. Sin embargo, tanto Spinoza como Hegel muestran que lo absolutamente infinito existe permaneciendo en sí en las diferencias que establecen en su interior. Este diferenciarse de sí mismo se encuentra presente toda vez que la sustancia es en sí cuando se siguen de ella aquellas cosas que no son en sí. La sustancia, entonces, está en sí en lo otro de sí, en aquello que no es en sí mismo sino en ella. O, de otro modo, la potencia absolutamente infinita es lo que es al poner distinciones entre cosas finitas. Si bien Spinoza rechaza el papel de la negación en su sistema, el punto es que aunque pensada como afirmación, la sustancia spinozista se distingue dentro de sí misma en los atributos y modos, estableciendo una infinidad de diferencias, y, al mismo tiempo, es potencia absoluta por conservarse en sí misma al determinar estas diferencias en su interior. En este sentido, decimos nosotros de la mano de Macherey, la sustancia consiste en el desarrollo de una contradicción, toda vez que su unicidad se alcanza al diferenciarse, al igual que ocurre con lo absoluto para Hegel.

Nuestro punto, entonces, es que el proyecto deleuziano de comprender a la distinción formal como el modo en el que la sustancia es una y múltiple, nos muestra a Spinoza como un pensador de la dialéctica, es decir, como un filósofo que afirma que la sustancia alcanza su unidad distinguiéndose de sí misma, que deviene igual a sí misma al desarrollar la contradicción que la gobierna. Si bien

Deleuze rechaza, como Spinoza, el papel de la negación en el movimiento de la sustancia, el pulsar de la *causa sui* se ajusta a aquel que Hegel muestra para la Idea Absoluta, ya que también ella se realiza diferenciándose de sí misma, estando en sí en las determinaciones que son en ella y no son en sí mismas. Se trata para ambos filósofos de que lo absoluto adquiere su unidad en su propia diferenciación y por ende se afirma como tal en las determinaciones que pone (Baugh, 1999: 144). Deleuze, mediante la categoría de distinción formal, intentando desplazar la centralidad de Hegel para reponer el lugar de la afirmación y la diferencia, frente a la negación y la identidad, cuya defensa le adjudica al filósofo alemán, no hace más que señalar sus puntos de confluencia con Spinoza y, por lo tanto, con una de las figuras que el pensador francés toma como apoyatura de su propio proyecto filosófico.

Conclusiones

La filosofía de Deleuze ha sido considerada como uno de los bastiones de la reacción anti-hegeliana ocurrida en Francia a mediados de la década del sesenta (Macherey, 1997; Malabou, 1997; Lumsden, 2014; Duffy, 2006). Frente al poder de la negatividad como proceso, que culminaría con la coronación de la identidad como el centro de la filosofía de Hegel, Deleuze se propone rescatar a Spinoza como una de las figuras que balizan el camino hacia un proyecto filosófico que hace de la afirmación y de la diferencia sus coordenadas fundamentales. En este sentido, a lo largo de nuestro trabajo recuperamos la interpretación deleuziana de Spinoza, enfatizando la noción de univocidad, opuesta a toda causa eminente y con ella a toda jerarquización del mundo, y la de expresión, que oficia como la forma específica en la que se realiza la univocidad de la sustancia.

En el marco de la interpretación de Spinoza, nos detuvimos en la categoría de *distinción formal*. Ésta, recuperada por Deleuze de Duns Scoto, opera como el modo de comprender el carácter unívoco y a la vez infinitamente múltiple de la sustancia. A través del análisis de esta categoría, sostuvimos que ella nos enfrenta a que la sustancia, por ser *causa sui*, existe diferenciándose de sí misma, se afirma como lo que es al poner en su interior una infinita multiplicidad de determinaciones, todas las cuales le atribuyen una infinidad de esencias. Es decir, que todos los atributos en los que existe le adjudican a la misma sustancia las esencias que expresan, momento en el que nos enfrentamos a que todas estas se dicen de un ser unívoco. Concluimos entonces que la sustancia despliega un movimiento en el que se afirma lo que es traspasando en su contrario, es decir, que afirma su univocidad al establecer en sí misma una infinita multiplicidad de determinaciones.

Este movimiento es identificado por Hegel como la piedra angular del conocimiento especulativo: el movimiento dialéctico. Hallamos, entonces, que la distinción formal de la sustancia nos enfrenta a su carácter dialéctico, en tanto se afirma como lo que es al traspasar en su contrario. En este caso, su univocidad deviene por sí multiplicidad, así como ésta la primera. En este mutuo traspasar por obra de sí mismas en su contrario, encontramos entonces no solo la proximidad del proyecto filosófico de Spinoza con el de Hegel, sino más aún, del de Deleuze con el del pensador alemán.

Diversos autores han señalado que, a pesar de la forma anti hegeliana con la que Deleuze presenta su propia empresa, ésta oposición ensombrece más que ilumina la trama del pensamiento de ambos filósofos (Malabou, 1997; Lumsden, 2014; Groves, 1999; Macherey, 1997; Badiou, 1999; Jones & Roffe, 1999). Nuestro trabajo ha pretendido señalar que esta aparente oposición oculta un terreno común, que se juega en la interpretación de conjunto del trabajo de Spinoza. En este sentido, nuestro propósito ha

sido mostrar que la categoría de distinción formal hace emerger la dimensión dialéctica de la propuesta spinozista, y con ella, socava la tradicional polarización entre Deleuze como el pensador de la Diferencia y Hegel como el de la Identidad.

Bibliografía

- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores.
- Badiou, A. (1999). *The clamor of being*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Baugh, V. (2009). "G. W. F. Hegel". En G. Jones & J. Roffe (Eds.). *Deleuze's philosophical lineage* (pp. 130-146). Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Castilla Cerezo, A. (2011). "Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica". *Con-vivium*, 24, 163-179.
- Cesarale, G. (2005). "Philosophy and Forms of Objectivity: Althusser vis-à-vis Hegel". *Parallax*, 21(4), 375-395.
- Chauí, M. (2008). "O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário". En D. Tatián (Comp.), *Spinoza: cuarto coloquio* (pp. 11-38). Córdoba: Brujas.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- (2003). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- (2006). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- (2012). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Diefenbach, K. (2013). "Althusser with Deleuze: how to think Spinoza's immanent cause". En K. Diefenbach, S. Farris, & G. Kirn (Eds.). *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought* (pp.165-184). London: A&C Black.

- Duffy, S. (2006). *The logic of expression: quality, quantity, and intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Surrey: Ashgate Publishing.
- Gainza, M. (2011). *Espinosa: Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*. San Pablo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Groves, Ch. (1999). *Hegel and Deleuze: immanence and otherness* [Tesis Doctoral]. University of Warwick, Coventry, Inglaterra.
- Hegel, G. W. (1982). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Hegel, G. W. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G.W. (2006). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jones, G., & Roffe, J. (2009). Introduction: Into the Labyrinth. En G. Jones & J. Roffe (Eds.). *Deleuze's philosophical lineage* (pp. 1-7). Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Lord, B. (2011). *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Lucchesi Ramacciotti, B. (2013). Ética de Espinosa. *Paidéia filosófica e terapêutica de corpo e mente*. En D. Tatián (Comp.). *Spinoza: noveno coloquio* (pp-351-360). Córdoba: Brujas.
- Lumsden, S. (2014). *Self-consciousness and the Critique of the Subject: Hegel, Heidegger, and the Poststructuralists*. Nueva York: Columbia University Press.
- Macherey, P. (1997). The problem of the attributes. En W. Montag & T. Stolze (Eds.) *The new Spinoza*. (pp. 65-95). Minnesota: University of Minnesota Press.
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Malabou, C. (1996). Who's Afraid of Hegelian Wolves? En P. Patton (Ed.). *Deleuze, a critical reader* (pp. 114-138). Massachusetts: Blackwell Publishers.

- Marx, K. (2001). *Manuscritos Económico Filosóficos*. Edición preparada por Juan R. Fajardo para el MIA. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/>
- Nail, T. (2008). "Expression, Immanence and Constructivism: 'Spinozism' and Gilles Deleuze". *Deleuze Studies* 2(2), 201-219.
- Negri, A. (1991). *The savage anomaly: the power of Spinoza's metaphysics and politics*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Peña García, V. (1974). *El Materialismo de Spinoza*. Madrid: Revista de Occidente.
- Piercey, R. (1996). The Spinoza-intoxicated man: Deleuze on expression. *Man and World*, 29 (3), 269-281.
- Smith, D. (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Spinoza, B. (2005). *Ética*. Buenos Aires: Caronte.
- van Reijen, M. (2008). El tema de Medea en la Ética de Spinoza. En D. Tatián (Comp.). *Spinoza: cuarto coloquio* (pp. 369-378). Córdoba: Brujas.
- Widder, N. (2012). *Political theory after Deleuze*. Londres: Continuum.
- (2009). "John Duns Scoto". En G. Jones & J. Roffe (Eds.). *Deleuze's philosophical lineage* (pp. 27-43). Edinburgo: Edinburgh University Press.

Los colores del materialismo: estructuralismo, materialismo y música en Lévi-Strauss

ORIANA SECCIA¹

La música tiene algo de insular, estéril, ni objetiva ni subjetivamente conduce un camino desde ella hacia el mundo y la vida; se está completamente en ella o completamente fuera de ella. No actúa en la vida, pero la vida ha actuado en ella. El mundo ya no le da cabida, porque ella ya ha dado cabida al mundo.

Georg Simmel, *El individuo y la libertad*

[...] la música misma [es] el supremo misterio de las ciencias del hombre, contra el cual estriban y que guarda la llave de su progreso

Claude Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*

¹ Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por la Universidad Nacional de San Martín. Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Becaria Postdoctoral CONICET. Investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA), el Centro Cultural de la Cooperación e integrante del Grupo de estudios críticos sobre ideologías y democracia (GECID). Profesora de “Epistemología de las ciencias sociales” en la carrera de Sociología de la UBA y de “Introducción al pensamiento científico” del Ciclo Básico Común de la misma Universidad.

Introducción

En la “Obertura” a las *Mitológicas*, Lévi-Strauss encuentra en la música un modelo para el análisis de los mitos, debido a una serie de analogías trazadas entre ambos dominios, en parte por el modo en que esos campos se estructuran en tanto discursos pero, quizá más fundamentalmente, por la infabilidad que tanto música como mito cobijan, motivando a un pensamiento que quiere ir más allá de sí, obligado por algo que siempre queda como de su límite externo. En este símil entre música y mito, Lévi-Strauss se ve llevado a discutir con el pensamiento musical que le es contemporáneo y es en esa discusión donde casi al pasar encontramos, encriptada, una definición del materialismo: “por sus presuposiciones teóricas la escuela serial se coloca en las antípodas del estructuralismo y ocupa frente a él un puesto comparable al que en otro tiempo tuvo el libertinaje filosófico frente a la religión. Con la diferencia, en todo caso, de que hoy es el pensamiento estructural el que defiende los colores del materialismo” (Lévi-Strauss, 2015: 35).

En este trabajo nos abocaremos a la tarea de interpretar esta misteriosa fórmula en la que Lévi-Strauss cifra su comprensión del materialismo, tarea que necesariamente nos obligará a tomar en serio la música con y contra la cual Lévi-Strauss piensa. En el despliegue de este problema, nos veremos confrontados en primer lugar a explicitar y elaborar las afinidades que Lévi-Strauss encuentra entre música y mito como para tomar a la primera como modelo de análisis de la mitología. En segundo lugar, haremos una introducción somera a los presupuestos del pensamiento musical que le permite deslindar a Lévi-Strauss al estructuralismo de una matriz idealista de análisis, adentrándonos en los desafíos compositivos y teóricos que planteó la música serial, cuyo mayor representante fue el compositor Pierre

Boulez.² Teniendo así en claro la fisonomía del enemigo teórico, intentaremos deslindar la noción de materialismo que Lévi-Strauss defiende para el análisis estructural, noción que debemos desde ya adelantar que se enuncia de forma polémica, negativa, como demarcación entre las posiciones enemigas y las propias, y no en términos positivos o al modo de una definición explícita. Habiendo intentado tras ese rodeo una delimitación de la noción de materialismo defendida por Lévi-Strauss, nos centraremos en algunos puntos que parecen problemáticos sobre ella a partir de la cuestión del sentido, problema que es planteado por el propio autor y que ha dado lugar, en parte, a las críticas “post-estructuralistas” al estructuralismo que, quizá a la luz de nuestro análisis, resulten menos contundentes o menos libres de problemas respecto de cómo estas posiciones se proclamaron en su tiempo de formulación, entre los fines de la década del 60 y principios de los 70 del siglo pasado, fundamentalmente en territorio francés.

I. La música como modelo para el análisis mitológico

El pensamiento mítico es, para Lévi-Strauss, en todo su derecho, *pensamiento*: el mito no es lo otro de la razón, ni un pensamiento balbuceante, pre-lógico, sino un pensamiento que tiene una lógica propia que se sitúa cerca de las cualidades sensibles y se aboca, en general, a problemas irresolubles, que inevitablemente retornan y son los que dan el impulso vital a los mitos, explicando su crecimiento (Lévi-Strauss, 1973).

² En la “Obertura” Lévi-Strauss también se ocupa de describir, analizar y discutir los experimentos de la música concreta. Empero, es la música serial aquella que por su “afinidad de enfoque” plantea mayores desafíos para el estructuralismo levi-straussiano y es por ello que nos detendremos exclusivamente en ella, obliterando las reflexiones del autor en torno a la música concreta que, en su óptica, no logra más que “chapotear del lado del sentido”, fallando por tanto como lenguaje articulado (Lévi-Strauss, 2015).

Es necesario tener en cuenta que, para comprender el mito, es preciso tomarlo como un objeto de lenguaje apreciando sus diferentes dimensiones. Una de ellas, crucial, es la temporal: un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados (por ejemplo, el origen de los tiempos), que a su vez sirven como modo de reflexión sobre el presente, como si, a la vez, su estar en un tiempo afuera del tiempo le permitiese ser un elemento de reflexión o apelación para todo tiempo. En palabras de Lévi-Strauss: “el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro” (Lévi-Strauss, 1973: 189).³ Esta doble estructura temporal del mito, a la vez histórico y ahistórico, inscribe al mito simultáneamente en el habla (en la sucesión diacrónica del lenguaje) y en la lengua (el sistema que permite su formulación).

Para proceder al análisis de los mitos, entonces, el pensamiento estructural parte de una premisa: “El conjunto de los mitos de una población pertenece al orden del discurso” (Lévi-Strauss, 2015: 17). Se tratará, por tanto, de comprender el modo en que los mitos producen sentido a partir de los elementos que entran en su composición; elementos que no deben ser considerados aisladamente sino en su relación con los otros elementos del “sistema”, como lo requieren los elementos de cualquier lenguaje significativo. Sin embargo, a diferencia de cualquier lenguaje, el lenguaje mítico manifiesta propiedades específicas, más complejas que las encontradas en una expresión lingüística cualquiera. Resulta necesario, entonces, en primer lugar, reconocer y aislar las unidades constitutivas del lenguaje mítico, identificar las unidades de distinto grado de complejidad que

3 En este sentido, Lévi-Strauss apunta: “Nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no haya hecho más que reemplazar a aquel en nuestras sociedades contemporánea... ¿qué hace [sino] el historiador cuando evoca la Revolución Francesa?” (Lévi-Strauss, 1973: 189).

intervienen en este discurso, para así diferenciar niveles, hasta dar con las unidades constitutivas mayores del mito, que Lévi-Strauss llamará “mitemas” (Lévi-Strauss, 1973; Lévi-Strauss, 2015).

En pos a explicar desde este modelo extraído de la lingüística estructural el carácter específico del tiempo mítico al que hemos referido -aquel donde se conjugan sincronía y diacronía-, Lévi-Strauss recurrirá al lenguaje musical para poder analizar los mitos sin sacrificar ninguna de sus dos dimensiones: ésa donde la trama se desarrolla de manera lineal en un tiempo irreversible, y aquella otra donde los elementos requieren ser aprehendidos globalmente, en vez de ser abordados de modo sucesivo, tal como sucede con la armonía, aquella técnica que permite enlazar notas que suenan de manera simultánea (componiendo acordes). El mito, así, tiene una dimensión melódica (sucesiva) y otra armónica (simultánea, donde la percepción tiene que ser holística). Ello lleva a Lévi-Strauss a postular que los mitos deben ser leídos, entonces, como una partitura musical. El autor lo pone de este modo:

[...] una partitura orquestal únicamente tiene sentido leída diacrónicamente según un eje (página tras página, de izquierda a derecha), pero, al mismo tiempo, sincrónicamente según el otro eje, de arriba abajo. Dicho de otra manera, todas las notas colocadas sobre la misma línea vertical forman una unidad constitutiva mayor, un haz de relaciones (Lévi-Strauss, 1973: 192).⁴

Años más tarde, Lévi-Strauss repetirá esta afinidad entre mito y lenguaje musical, ya directamente como si se tratase de un descubrimiento proveniente del campo

4 Como ejemplos de la aplicación de esta matriz de análisis remitimos a “La gesta de Asdiwal” (Lévi-Strauss, 1972) y al análisis del mito de Edipo esbozado en *Antropología estructural* (1973), donde se incluye como una de más de sus versiones a la interpretación freudiana del mito que dio origen a aquella pieza clave en su teoría, el homónimo complejo de Edipo.

musical mismo, señalando que “en Wagner debe reconocerse el padre irrecusable del análisis estructural de los mitos”, ya que a él se le debe el descubrimiento de que “la estructura de los mitos se saca a relucir mediante una partitura” (Lévi-Strauss, 2015: 24).⁵

Especialmente en las *Mitológicas*,⁶ son varios los motivos por los cuales Lévi-Strauss acude a la música para pensar en los mitos. En términos generales, podríamos decir que entre ambos hay una analogía de forma –en parte, como sostuvimos, porque los mitos tienen que ser leídos como un pentagrama para poner en evidencia las operaciones lógicas mediante las cuales el mito produce sentido– y de contenido, ya en ambos dominios se trata de “objetos virtuales”, que apuntan a lo inasible.

En términos formales, una de las razones para esta apelación a la música tiene que ver con una necesidad impuesta por el propio objeto: el pensamiento mítico para Lévi-Strauss traza un camino medio entre el pensamiento lógico y la percepción estética, cosa que la música “siempre ha practicado”. Incluso la exposición teórica sobre los mitos –cuyos temas se desdobl原因 al infinito, encontrándose “motivos” que se repiten en secciones de la trama de un mismo u otro mito– pedía el auxilio de la música: para no violentar mediante la exposición teórica la materia de los mitos era necesario dar con un modelo mitomorfo, modelo que Lévi-Strauss encuentra en el tratamiento que la música se hace de sus material es. En palabras del autor, este problema queda así planteado:

⁵ En este sentido, la repetición –de secuencias al interior del mito o en mitos distintos– cumple una función precisa: “La repetición cumple una función propia, que es la de poner de manifiesto la estructura del mito” (Lévi-Strauss, 1973: 209).

⁶ Se trata de una obra compuesta por cuatro volúmenes: *Lo crudo y lo cocido* (Mitológicas I) de 1964; *De la miel a las cenizas* (Mitológicas II) de 1966; *El origen de las maneras de mesa* (Mitológicas III) de 1968; y *El hombre desnudo* (Mitológicas IV) de 1971.

La división en capítulos no sólo violentaba el movimiento del pensamiento: lo empobrecía y mutilaba, quitaba a la demostración su mordiente (...). Eran necesarios ciertos artificios de composición para dar en ocasiones al lector una sensación de una simultaneidad (...). Conseguimos apreciar así que nuestros análisis se disponían en varios ejes. El de las sucesiones, claro está, pero también el de las compacidades relativas que exigían el recurso de lo que en música son el solo y el *tutti...* (Lévi-Strauss, 2015: 23-24).

Es para estos problemas de “construcción” que la música ya había inventado soluciones. Se trata, por tanto, de un doble recurso a la música en términos de analogía formal: por un lado, las operaciones del pensamiento mítico recorren esa senda intermedia entre percepción estética y pensamiento lógico que es también la cornisa por la que desfila la música tal como la comprende Lévi-Strauss; por otra parte, para exponer el pensamiento mítico en una demostración teórica que no sacrifique la doble temporalidad en la que el mito opera, reduciéndola simplemente a la linealidad de la argumentación lógica, era necesario construir la exposición desde los aportes que la música ya había explorado –cediendo por partes al despliegue melódico, otras a la armonía– para lograr así que los contenidos lineales del relato sean sentidos, también, en sus acompañamientos temáticos sincrónicos. Este pensamiento que se quiere cercano a sus objetos, que piensa *con* la música, no puede proponerse más que ser “el mito de la mitología” (Lévi-Strauss, 2016: 21).

Sin embargo, cabe recordar que para el autor la similitud entre música y mito también puede trazarse a nivel de “contenido”. Ambos dominios operan como un vector de transformación inmanente de límites: mediante lenguajes articulados, trascienden el lenguaje articulado; a través de la dimensión temporal que requieren para manifestarse, suprimen el tiempo: “Hasta el punto de que escuchando la música y mientras la escuchamos, alcanzamos una suerte de inmortalidad” (Lévi-Strauss, 2016: 25). Cerca de lo

inaprensible, haciendo de esa proximidad siempre escurridiza –que parece asirse en la felicidad de la pérdida de sí en la escucha– su propio lugar, su propio ser, la música y la mitología confrontan al hombre con objetos que son virtuales, cuyas actualizaciones –presencias tangibles– no son más que simulacros: “La música y la mitología enfrentan al hombre a objetos virtuales de los cuales sólo la sombra es actual, a aproximaciones conscientes (una partitura de música y un mito no pueden ser otra cosa) de verdades ineluctablemente inconscientes y que les son consecutivas” (Lévi-Strauss, 2016: 26-27).

Por último, música y mito se encuentran próximos, también, porque están contruidos de un mismo modo, es decir, pueden ser pensados como “máquinas de suprimir el tiempo” que operan a partir de un doble continuo, articulando dos niveles durante su desarrollo, uno de orden “externo” y otro de orden “interno”. El orden externo, en el caso del mito, refiere a los acontecimientos reales o tomados por reales de los cuales se hace una selección tras la cual se convierten en material de composición para el mito; en el caso de la música, se trata de la serie también ilimitada de sonidos físicamente realizables, de los cuales cada sistema musical hace una selección, tomando sólo algunos de ellos como los rasgos pertinentes para la construcción del sistema de notas. Este nivel “externo” se articula con un continuo de orden interno, que reside en el tiempo psicofisiológico del oyente, anclado en los procesos biológicos, que tienen su propio ritmo, como el de la periodicidad de las ondas cerebrales o el de la respiración. En este sentido, Lévi-Strauss sintetiza su posición mediante el ejemplo de la música, sin que sus palabras dejen de valer para comprender la efectividad propia de los relatos míticos: “la música opera mediante dos enrejados. Uno es fisiológico, y por ende natural; su existencia emana del hecho de que la música explora los ritmos orgánicos... El otro enrejado

es cultural, consiste en una escala de sonidos musicales, cuyo número y distancias varían según las culturas” (Lévi-Strauss, 2016: 25-26).

II. Música serial: innovaciones compositivas, presupuestos teóricos

La interpretación que Lévi-Strauss esgrime en torno a las innovaciones musicales introducidas por la música serial funciona como contrapunto en el cual el autor encuentra la propia fisonomía del pensamiento estructural, poniendo así en práctica uno de sus presupuestos fundamentales: es sólo en la diferencia, es decir, en la relación, donde puede comprenderse la identidad. Dicho esto, cabe aclarar entonces que no lograremos en este breve apartado hacer justicia ni a la música ni al denso pensamiento que sustenta las apuestas estéticas de la música serial, sino que intentaremos reponer algunos de sus presupuestos compositivos para poder así comprender, más allá de compartir o discrepar con ella, la interpretación que Lévi-Strauss largamente le dedica en la “Obertura” a esta heredera radicalizante del dodecafonismo de Schönberg, cuyo máximo exponente suele encontrarse en la figura de Pierre Boulez.⁷

La música serial, también conocida como serialismo integral, se desarrolla después de la Segunda Guerra Mundial, teniendo como foco irradiador la ciudad alemana de Darmstadt, donde se impartieron los “Cursos Internacionales de Verano de Música contemporánea”, entre 1946 y 1955, por donde transitaban los que luego serían los mayores representantes de esta corriente, entre los que se encuentran compositores como Karl Heinz Stockhau-

⁷ “Suele considerarse a ‘El martillo sin dueño’ de Pierre Boulez como ejemplo paradigmático del serialismo integral. Pero será el propio Stockhausen quien lo llevará al extremo con su idea de una serialización total del timbre” (Cambiaso, 2018: 71).

sen, Luigi Nono o Milton Babbitt, aparte del mencionado Boulez. Como tradición radicalizante del dodecafonismo de Arnold Schönberg,⁸ el serialismo integral hará uso de la serie a la que recurriese aquel compositor para derrumbar el universo armónico tradicional, extendiéndola a todos los parámetros musicales: ahora además de la altura de los sonidos, se abarcará su amplitud, su timbre o estructura de armónicos, su duración, su morfología; también se incluirá al ritmo, la forma, el contrapunto e incluso al ataque de los instrumentos (Cambiasso, 2018). Es decir, se tratará de organizar todos o parte de los parámetros musicales a través de *series* que determinan el orden de las alturas de los sonidos, sus duraciones, sus intensidades, etcétera, a lo largo de la obra. Normalmente, para resolver de un modo práctico la complejidad de someter el discurso musical a múltiples series, se crean “matrices”, es decir, cuadros que contienen los distintos parámetros musicales y que el compositor va “leyendo” de ciertas maneras, sometiéndose así a la obligatoriedad del proceso (Díaz de la Fuente, 2005).

En este método compositivo, no es menor el rol que juegan las matemáticas en el ordenamiento del material sonoro, y fue particularmente Boulez quien, contando con una amplia formación no sólo musical sino también matemática, adoptó una concepción rigurosa de la música, organizando precisamente sus procedimientos compositivos a

⁸ “El dodecafonismo, inicialmente enfocado en las alturas, hace uso de las 12 notas de la escala cromática en un orden fijo. Cada una debe ser usada antes de que la serie vuelva a comenzar. El material de la composición se genera a través de cuatro transformaciones estructurales: la forma original, la serie leída al revés (retrógrada), con los intervalos invertidos (inversa) y mediante la combinación de ambas (retrógrada- inversa). Esto permite 48 permutaciones que constituyen el germen de cualquier pieza dodecafónica. Un espacio cromático homogéneo que renuncia a las jerarquías de la escala tonal, con sus tónicas, sus dominantes y subdominantes” (Cambiasso, 2018: 92).

partir de técnicas matemáticas.⁹ Así, según Díaz de la Fuente, “la música serial se basa, desde un punto de vista epistemológico, en el concepto de ‘estructura’, entendida como un conjunto de elementos (sonidos, duraciones, etcétera) ordenados según una ley (combinatoria serial) que determina sus relaciones” (Díaz de la Fuente, 2005: 122). De este modo, según Díaz de la Fuente, Boulez encontró en la hiper-determinación del discurso sonoro y el empleo de procesos matemáticos de composición una vía para renovar la materia sonora y el desarrollo formal.

La recepción de la música serial ha sido amplia, con oscilaciones notables entre la aceptación entusiasta hasta su rechazo enfático. En este último sentido se orienta la interpretación de Lévi-Strauss, pero no sólo ella. Un crítico musical contemporáneo describe el proyecto del dodecafonismo y el serialismo integral, con su voluntad de predicción y control de todos los materiales sonoros, en los siguientes términos:

Esta redescubierta vocación científicista hará de la organización serial el complemento estético de la cadena de montaje en el capitalismo monopolístico. Y del control a ultranza, el reflejo especular de los nuevos modos de organización fordista del trabajo. Así como el obrero renuncia a cualquier cualificación de su trabajo para adaptarse al ritmo inclemente y monótono de la máquina, así también el compositor renunciará a aquello que le es más propio para convertirse en un mero arreglador del material, puesto que una vez elegida la serie generadora, el resto de la partitura se deriva de la combinación más o menos automática de dicha serie con los mecanismos (retrógrada, inversa y demás) característicos del método dodecafónico (...) ¿La música como nueva ciencia exacta? Ese pareció el sueño de compositores como

⁹ He aquí otro de los puntos de proximidad entre el enfoque serialista para la música y el de la antropología levi-straussiana para el análisis de las sociedades, la mutua apelación a las matemáticas. Recordemos, para el caso de Lévi-Strauss, su entusiasmo respecto de la posibilidad de construir “las matemáticas del hombre” (Lévi-Strauss, 1954).

Pierre Boulez y Karlheinz Stockhausen durante la década del 50. Cuanto menos, este cientificismo prometía confirmar el diagnóstico de Max Weber acerca de la armonía funcional como anticipatoria de la racionalización capitalista (Cambiasso, 2018: 70-71).¹⁰

A diferencia de este modo de interpretación historicista del fenómeno musical para someterlo a crítica –donde parece primar un concepto hegeliano de totalidad social, donde cada parte es *pars totalis* (Althusser en Althusser y Balibar, 1983)–, Lévi-Strauss se centrará en la música serial *en tanto lenguaje* para realizar su crítica.

El pensamiento serial presupone una concepción del lenguaje musical que Lévi-Strauss releva del dodecafonismo, antecedente necesario pero incompleto del proyecto de someter todos los parámetros musicales a un ordenamiento serial. En sus palabras:

[...] el pensamiento musical contemporáneo rechaza de manera formal o tácita la hipótesis de un fundamento natural que justifique objetivamente el sistema de las relaciones estipuladas entre las notas de la gama. Éstas se definirían exclusivamente –según la fórmula significativa de Schönberg– por “el conjunto de las relaciones que tienen los sonidos uno con otro” (Lévi-Strauss, 2015: 30).

En la perspectiva del autor, esta concepción del lenguaje musical conjuga “un idealismo y un formalismo verdaderos” que le devuelven al estructuralismo, en la con-

¹⁰ Una de las fuentes que esgrime Cambiasso para su juicio del dodecafonismo (y su posterior deriva en el serialismo integral) es la lectura que hiciera Adorno en su *Filosofía de la nueva música* del proyecto dodecafónico. Allí, en torno al nuevo problema que ahora enfrentaría el compositor, Adorno sostiene que ese material sonoro se opone al compositor como “un sistema de reglas autocreado” y se degrada, por así decirlo, “antes de que las series lo estructuren, a un sustrato amorfo, en sí totalmente indeterminado, al cual luego el sujeto compositor interpuesto impone su sistema de reglas y legalidades” (Adorno en Cambiasso, 2018: 71).

frontación, “su propia inspiración, determinista y realista”. (Lévi-Strauss, 2015: 36). Veamos, entonces, en qué consiste el materialismo tal como lo comprende Lévi-Strauss.

III. El materialismo según Lévi-Strauss

En la “Obertura”, la introducción al proyecto de las *Mitológicas*, Lévi-Strauss presenta decididamente al pensamiento estructural como parte de la tradición materialista, respondiendo a los “reproches de formalismo o hasta de idealismo que en ocasiones se nos hace” (Lévi-Strauss, 2015: 18-19). En contraposición de aquella interpretación, Lévi-Strauss sostiene que una inspiración materialista ha sido su posición consecuente desde su primera obra hasta el momento de redacción de *Lo crudo y lo cocido*, de 1964:

Partiendo de la experiencia etnográfica sigue tratándose de hacer un inventario de los recintos mentales, de reducir datos en apariencia arbitrarios a un orden, de alcanzar un nivel donde se manifieste una necesidad inmanente a las ilusiones de libertad (Lévi-Strauss, 2015: 19).

Nada garantizaba, sin embargo, que las reglas matrimoniales estudiadas en su primer obra –*Las estructuras elementales del parentesco*, de 1949– no fueran derivadas de restricciones externas, es decir, que los principios sencillos que se encontraban organizando las reglas elementales del parentesco no fuesen más que el peso de ciertas exigencias de la vida, objetivadas en instituciones. El desafío que plantea el estudio de la mitología es, entonces, el de efectivamente encontrar una necesidad interna precisamente a ese ámbito del espíritu donde éste parece gozar de una amplia espontaneidad creadora, sin restricciones, donde la función práctica evidente es mucho más difusa que en el caso de los sistemas de parentesco, que transforman la sexualidad biológica en sistemas de alianza cultural.

Se hace así evidente, entonces, que el estudio de la mitología es la posibilidad de subir la apuesta respecto de los planos donde opera una necesidad. Y, si en la mitología es el espíritu quien se dicta sus propias formas –sin restricción en el cumplimiento de funciones prácticas directas–, en todo caso no podrá hacerlo de un modo diferente a cómo lo realiza en toda otra producción simbólica, donde no se toma a sí mismo como objeto. En pocas palabras:

[...] el espíritu, frente a frente con él mismo, y escapando a la obligación de componer con objetos, se ve en cierto modo reducido a imitarse a sí mismo como objeto; y también que, al no ser en tal caso fundamentalmente diferentes las leyes de sus operaciones de las que manifiesta en su otra función, prueba con ello su naturaleza de cosa entre las cosas... si el espíritu humano aparece determinado hasta en sus mitos, deberá estarlo en todas partes (Lévi-Strauss, 2015: 20).

Es esta insistencia en la necesidad y la determinación el signo indeleble que define a una posición materialista en la perspectiva del autor. Intentaremos discernir, entonces, algunas tesis de esta posición a partir de la formulación polémica en que se dejan leer en la interpretación levi-straussiana del fenómeno musical en su discusión con la interpretación contrapuesta de este mismo fenómeno que ofrece la escuela serial y sus antecedentes, tanto en su práctica como en sus escritos teóricos.

Como mencionamos con anterioridad al enumerar las analogías entre mito y música, la posición materialista postulará que el fenómeno musical está compuesto por dos niveles o “enrejados”. Uno es denominado como “externo o cultural”, y refiere a la escala de los intervalos y las relaciones jerárquicas entre las notas (que “quedan” del lado de la cultura en su oposición a los ruidos); el otro se nombra como “interno o natural”, y es señalado como de

orden cerebral y visceral.¹¹ En esta descripción del fenómeno musical el materialismo se juega en postular que debe haber una cierta ligazón entre los dos niveles para que los sonidos puedan ser leídos como música.¹² En las trincheras, en la guerra de la delimitación de posiciones, casi al modo en que Althusser comprendía la práctica de la filosofía,¹³

11 La proliferación en la argumentación de estas oposiciones binarias y el peso desigual que adquiere cada uno de los términos al interior de cada oposición hace de Lévi-Strauss un heredero –a su pesar– de la “metafísica de la presencia”, tal como lo ha demostrado largamente Derrida (1989, 2002a), donde lo interior queda opuesto a lo exterior como lo natural a lo cultural (y como lo necesario a lo contingente). Como veremos con más detalle posteriormente, la “doble articulación” de la música refiere lo necesario (“lo interior”) a la naturaleza y lo contingente (“lo exterior”) a la cultura, repitiendo (con variaciones) el gesto de su declarado maestro, Rousseau, para quien la música nace de la voz, y no del sonido. Según Rousseau, su origen estaría en el canto, expresión de una interioridad (pura) humana, que luego daría origen a la melodía que, con el progreso –que para Rousseau (y a veces para Lévi-Strauss) es alejamiento del origen, es decir, entrada a la pérdida de la inocencia–, queda *reemplazada* por la armonía, expresión del cálculo, nuevamente alejamiento del origen sensible, pasional. Derrida tomará a *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau, como punto sintomático de la “metafísica de la presencia”, propia de Occidente, que se expresa en esta manía de términos dicotómicos, donde uno de ellos sería el origen pleno, acechado constantemente por la *usurpación e imitación* del otro. Volveremos sobre algunas de las consecuencias (inconsecuentes) de esta posición para un materialismo posible hacia el final de nuestro trabajo. Por último, y a modo de complejización del argumento, más allá de la vigencia inconstante de este pensamiento oposicional desequilibrado entre sus pares polares en la obra de nuestro autor, cabe recordar que para Levi-Strauss la oposición entre naturaleza y cultura no se superpone a la oposición entre lo animal y lo humano.

12 Es éste un señalamiento similar al modo en que Benveniste (1985) corrige la postulación saussuriana de la “arbitrariedad del signo lingüístico”: para que un signo cumpla su papel de signo necesariamente tiene que haber una articulación entre significado y significante, ya que resulta imposible imaginar que el significado pueda ser diferente de lo que es sin que al mismo tiempo haya cambiado el significante. Por el contrario, cuando Saussure apunta a la arbitrariedad del signo lingüístico se introduce, subrepticamente, otro término, a saber, la realidad, muy precisamente excluida de la definición saussuriana del signo lingüístico como la unión de un concepto (significado) y una imagen acústica (significante).

13 Dirá Althusser, para justificar la necesidad de un “rodeo teórico” para asentar la propia posición: “Porque una filosofía no viene al mundo como Minerva en la sociedad de los dioses y de los hombres. Una filosofía existe únicamente por la posición que ocupa, y ocupa ésta tan sólo conquistándola

Lévi-Strauss sostiene que debe haber una cierta articulación entre los dos niveles, lo cual supone la exclusión de ciertas posibilidades de articulación del segundo nivel para que ese lenguaje valga *en tanto* música. Es justamente la música serial la que niega ese doble anclaje de la música, haciendo caso omiso de un nivel –es decir, no tomándolo para nada en consideración–, y centrando todo el esfuerzo compositivo sólo en el lenguaje musical. Así tanto esta experimentación musical como la de la música concreta ceden, según el autor, a la “utopía del siglo”: “construir un sistema de signos en un solo nivel de articulación” (Lévi-Strauss, 2015: 33). De este modo, dando rienda suelta a la *creatividad* ilimitada del compositor –ropaje artístico de la *libertad*– olvidan que: “es verdad para cualquier lenguaje que la primera articulación no es móvil, como no sea dentro de sus límites estrechos. Sobre todo no es permutable” (Lévi-Strauss, 2015: 33).

Los elementos del segundo sistema vienen promovidos desde el primer nivel de articulación. Éste –el del cuerpo, que también se organiza en sistema, es decir, *selecciona*– es el que “para seres semejantes en lo tocante a la naturaleza, instituye las condiciones *a priori* de la comunicación” (Lévi-Strauss, 2015: 33), y consiste en relaciones reales pero inconscientes, lo cual garantiza su funcionamiento prescindiendo de la comprensión consciente.

La música serial precisamente niega “este anclaje natural” o lo considera precariamente, motivo por el cual defiende una concepción idealista de la música, ya que sólo de modo ideológico puede hablarse de ella como lenguaje

en medio de un mundo ya ocupado. Existe, pues, únicamente por su diferencia conflictual, y esta diferencia puede conquistarla e imponerla tan sólo mediante el rodeo de un trabajo incesante sobre las otras posiciones existentes (...) toda filosofía existe en esta relación de fuerzas teórica únicamente desmarcándose de sus adversarios y ocupando la parte de las posiciones que éstos han debido de ocupar para asegurar su poder sobre el adversario en el que ahora ellos se han convertido (...) Si la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría, como he afirmado más tarde, esta lucha toma la forma, propia de la filosofía, de la demarcación teórica, del rodeo teórico y del trabajo teórico sobre la diferencia” (Althusser, 2015a: 213-214).

musical, dado que no hay propiamente lenguaje donde se amputa el anclaje de uno de sus niveles de articulación –el de la armonía– en el otro: sólo hay lenguaje articulado allí donde se tome en consideración el fundamento “fisiológico y hasta físico” de la música. Las siguientes palabras de Lévi-Strauss explican la organización de estos dos niveles, uno de los cuales prescinde la música serial:

Detrás de la división que impone cada gama al continuo sonoro aparecen relaciones jerárquicas entre los sonidos. Semejantes relaciones no son dictadas por la naturaleza puesto que las propiedades físicas de una escala musical cualquiera exceden en gran medida, por el número y la complejidad, las que toma cada sistema para constituir sus rasgos pertinentes. *No es menos cierto* que, como no importa qué sistema fonológico, todo sistema modal o tonal (y hasta politonal o atonal) se apoya en propiedades fisiológicas y físicas, se queda con algunas de todas las que están disponibles en número probablemente ilimitado, y explota las oposiciones y combinaciones a las que se prestan para elaborar un código que sirva para discriminar significaciones. Lo mismo que la pintura, pues, la música supone una organización natural de la experiencia sensible, lo cual no quiere decir que la sufra (Lévi-Strauss, 2015: 30).¹⁴

La referencia a la “organización natural” de la experiencia sensible remite a una cierta necesidad que, empero, Lévi-Strauss no concibe como una necesidad de determinación simple, y ello por dos motivos. En primer lugar, por la idea anteriormente comentada de que este primer sistema ya supone una selección –dictada por la gama de los sonidos físicamente audibles por quienes comparten una misma especie–, y, segundo, porque esta misma gama de sonidos perceptibles puede dar lugar a distintos sistemas de notas, acorde al espectro sonoro sobre el cual aquellos se articulen para después establecer los elementos que serán parte de

¹⁴ Las cursivas son mías.

cada sistema; sistemas que, aun partiendo de esa “organización natural”, se diferenciarán entre sí precisamente por el modo en que se establezcan las relaciones entre sus elementos.¹⁵ Se trata para Lévi-Strauss, entonces, de sostener una noción de determinación que, empero, suponga una cierta aleatoriedad. Estas formulaciones un tanto oscuras acercan a la posición esgrimida por Lévi-Strauss a un pensamiento complejo de la determinación, similar al expuesto por Marx en una frase que ha hecho correr ríos de tinta entre sus intérpretes, enfatizando algunos la primera parte de su proposición, otros la segunda, cuando el propio Marx enuncia un pensamiento que engloba ambas posiciones sin necesidad de afirmar una parte de su frase en detrimento de la otra:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado (Marx, 2004: 17).

En todo caso, y de un modo similar a Marx, el problema que el autor señala en la posición idealista que le atribuye a la música serial es que ésta oblitera o incluso deniega la existencia de una estructura.¹⁶ En esta discrepancia es donde veremos a nuestro autor trazar el límite

¹⁵ El detenimiento en el primer nivel de articulación nos llevaría a los estudios realizados por la psicoacústica (y quizá a las leyes que rigen la percepción estudiadas por la Gestalt). Es difícil eludir el problema de si mismos estímulos sonoros pueden producir distintas respuestas en sujetos pertenecientes a diferentes culturas; respuestas que, situados en este primer nivel, deberían traducirse en distintas frecuencias de las ondas cerebrales ante el idéntico estímulo sonoro. Problema que, también, llevaría del terreno de la acústica al de la interpretación. Empero, en lo que refiere a nuestro problema, creemos que el énfasis levistraussiano en este nivel sólo apunta a no obliterar la importancia del cuerpo en la escucha y, por tanto, a prestar atención a los efectos subjetivos en la recepción estética.

¹⁶ En el caso de Marx se trata del concepto de estructura [*Struktur*] o “base real” [*reale Basis*].

entre una posición materialista y una idealista. Siguiendo a Lévi-Strauss: “la música serial quiere ser obra consciente del espíritu y afirmación de su libertad” (Lévi-Strauss, 2015: 35). En cambio, el estructuralismo, *en tanto posición materialista*, se sitúa en sus antípodas al reconocer un fundamento objetivo –o estructura–: aquello que se sitúa “más acá de la conciencia y del pensamiento”, y que compele a una cierta necesidad, coartando el reino de la creación libre¹⁷. La postulación teórica de la existencia de esta estructura tiene un valor ontológico, metodológico, y heurístico. En este sentido, es tema de otro capítulo el parte-aguas que se abre a partir del modo en que debe comprenderse esa estructura, si como un metacódigo o “estructura de estructuras” que se situaría en un nivel diferente, superior, de aquello que estructura, o si, por el contrario, ha de comprendérsela como una estructura inmanente a sus efectos, sometida a la estructuralidad de la estructura.¹⁸ Habremos de retomar esta disyuntiva interpretativa con posterioridad, sin embargo, volviendo a la música, según Lévi-Strauss es en ella y en el mito donde intervienen estructuras mentales comunes en la escucha, siendo aquellas “estructuras mentales generales [las] que repudia la doctrina serial, y de las que inclusive pone en tela de juicio la realidad” (Lévi-Strauss, 2015: 35).

¹⁷ ¿Reconocería Lévi-Strauss en las apuestas anti-subjetivistas de la “música aleatoria” de John Cage o en la de Brian Eno una posición materialista?

¹⁸ Como apoyo de la primera interpretación remito, por ejemplo, al capítulo “La noción de estructura” en *Antropología estructural* (Lévi-Strauss, 1973) o al prólogo a ese libro escrito por Verón en la edición citada. Como referente de la segunda interpretación, remito a la lectura de la obra de Lévi-Strauss de Viveiros de Castro (2010). En todo caso, lo que se dio a conocer como “post-estructuralismo” se sostiene en el rechazo de la postulación de una estructura trascendente a los efectos que produce, más allá de que intérpretes como Balibar consideren que “no hay, de hecho, post-estructuralismo, o que el post-estructuralismo (llamado así en el marco de una ‘exportación’, de una ‘recepción’ o de una ‘traducción’ internacional) es todavía estructuralismo, y que el estructuralismo en el sentido fuerte ya es post-estructuralismo” (Balibar, 2007: 165). Para una esclarecedora discusión sobre este contrapunto interpretativo, véase Steimberg (2016). En todo caso, otra de las cuestiones que se juega en esta disputa interpretativa es, también, cómo comprender el materialismo.

Advertidos como precipicio hacia el error y el sin sentido, una abierta enemistad despiertan en Lévi-Strauss los experimentos de la música serial: olvidan esa doble articulación a la que responde toda música, y en la que radica su efecto de emoción estética: articulación en el lenguaje musical, pero que también depende del *pulso*, de un cuerpo que vibra, cuyos límites son ampliables, más no infinitos. El mar que busca navegar la música serial es el exilio, y un viaje sin puerto de llegada entristece a Lévi-Strauss tanto como a Odiseo. Es música sin música ésa que requiere sólo pensar y comprender la partitura. Para Lévi-Strauss, hay necesidad *en* la música; no se le presenta como contingente que *esa* música lo haga danzar. Si se olvida esto, como sucede en la música serial, se pega la música al discurso sin resquicios, “como si la música pudiera ser algo de lo que se hablara, ella, cuyo privilegio consiste en saber decir lo que no puede ser dicho de ninguna manera” (Lévi-Strauss, 2015: 40). La música, ésa que, siendo un lenguaje, es intraducible.

Pero esto no es todo: en la perspectiva de Lévi-Strauss ningún materialismo puede tenerse de tal si no acomete, para descentrarlo como fundamento, el problema del sujeto. No hay un materialismo subjetivista o, para decirlo de otro modo, el materialismo no puede partir del cogito como su punto de partida indubitable. En su célebre ensayo contra Sartre con el que finaliza *El pensamiento salvaje*,¹⁹ Lévi-Strauss dictamina: “Quien empieza por instalarse en las pretendidas evidencias del yo ya no sale de ahí” (Lévi-Strauss, 2012: 361). Este otro vector de lo que comprende una posición materialista para nuestro autor se circunscribe, específicamente en el tema de la mitología, en su postulación de que los sujetos sólo parcialmente y con intermitencia pueden adquirir conciencia de la estructura de los mitos. Ocurre con ellos lo mismo que con el lenguaje: no es posible ser consciente de las leyes fonológicas y gramaticales que permiten la producción de un enunciado

¹⁹ Nos referimos a “Historia y dialéctica”.

al mismo tiempo en que se lo produce, sin perder en ese caso el hilo de la enunciación. Hay mecanismos objetivos inconscientes que regulan la vida social y que sólo intermitentemente pueden pasar a la conciencia de los actores. Es por esto que para una posición materialista el crédito al sujeto como punto de partida de un análisis fiable de las estructuras sociales es inconducente, ya que ellas funcionan sin conciencia. Por ello, el estudio de la mitología descentra al sujeto como productor de los mitos y se propone comprender “cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten” (Lévi-Strauss, 2015: 21). De este modo, esta aproximación desatiende los problemas del sujeto creador de los mitos y el de su génesis, y parte, por el contrario, del hecho de que *hay* mitos, por lo cual el análisis, ante esta existencia cósmica, puede comenzar por cualquier lado, dejando de lado la problemática de cuál es el mito original ya que, por otra parte, en el universo de los mitos sólo hay *versiones* a las que falta el original. En consonancia con el retrato de Althusser del filósofo materialista, “él siempre toma el tren en marcha. Sin saber de dónde viene (origen) ni a dónde va (fin)” (Althusser, 2002: 9).²⁰

Esta indiferencia respecto de qué mito se tomará como mito de referencia para comenzar el análisis del pensamiento mítico es plausible, sin embargo, de dos interpretaciones. La primera, ya la esbozamos, supone que no hay versión original, sino sólo versiones sin origen ni fin. Empero, esta misma indiferencia puede dar pie a la lectura (no sólo) foucaultiana del pensamiento estructuralista: que todo él tiende a abolir el acontecimiento (Foucault, 1993). En esta interpretación, ese desdén respecto del mito de referencia

²⁰ A pesar de los profusos puntos de encuentro entre Lévi-Strauss y Althusser, este último, pasados los años del “auge estructuralista”, se dedicó a distanciar sus posiciones cada vez más respecto del “estructuralismo”. En este sentido resultan ilustrativas sus palabras en “Elementos de autocrítica”, donde caracteriza al estructuralismo como un idealismo de la combinatoria y a su propio acercamiento a esa terminología como no mucho más que un “coqueteo” (Althusser, 2015b).

se vincularía al hecho de que, dado que todos los mitos pueden ser integrados como variaciones de una estructura, entonces, al fin y al cabo toda la multiplicidad queda reducida a los efectos de una única estructura subyacente, que se mantiene idéntica a sí misma, ordenando sus efectos, sin verse afectada por ellos. Sin embargo, consideramos (junto con Balibar y Viveiros de Castro, entre otros) que el mito de referencia también puede ser cualquiera porque la estructura está comprendida en las variaciones (versiones míticas) en las que se juega su efectividad, sin trascender esa variación continua que son los mitos, donde mito y versión son indistinguibles. En parte es por ello por lo que en el plan de las *Mitológicas* –recordemos: “el mito de la mitología”– se enuncia que todos los volúmenes representarán un regreso a los mismos materiales, connotando que una perspectiva materialista se sabe finita y, por tanto, infinita: sabe que a cualquier pensamiento aún le resta ser pensado por un tiempo que vendrá, que ningún tiempo agotará el tiempo. Esta perspectiva abismal como un modo consecuente del materialismo puede encontrarse también en la “analítica de la finitud” descrita por Foucault (1985) y en el modo de comprender el materialismo histórico de Marx propuesto por Blanchot, recuperado por Derrida en *Espectros de Marx*:

El Capital es una obra esencialmente subversiva. No tanto porque conduciría, por las vías de la objetividad científica, a la consecuencia necesaria de la revolución, cuanto por incluir, sin formularlo demasiado, un modo de pensar teórico que trastoca la idea misma de ciencia. Ni la ciencia ni el pensamiento salen, en efecto, intactos de la obra de Marx, y esto en el sentido más fuerte, por cuanto que la ciencia es designada allí como transformación radical de sí misma, teoría de la mutación siempre en juego en la práctica, así como, en dicha práctica, mutación siempre teórica (Blanchot en Derrida, 2002b: 56-57).

Lo que parece suceder, empero, es que la interminabilidad del análisis para Lévi-Strauss aparece como un problema de perspectiva requerido por el objeto –una perspectiva que intenta hacerle justicia a ese objeto no-idéntico que es el mito²¹–, mientras que para otros materialismos (como el de Foucault, o el de Marx), esa infinitud que atraviesa toda finitud se presenta como problema por el modo en el que interviene la *historia* en el pensamiento (haciéndolo posible). Es esta tensión con la historia, tantas veces señalada respecto del estructuralismo, lo que permite ver la “cara nostálgica” (Derrida, 1989, 2002a) de la posición de Lévi-Strauss, que se expresa con más claridad en sus consideraciones respecto del sentido, con las que concluiremos este trabajo.

IV. Coda: del “barco sin velamen” al problema del sentido (o de cuando el materialismo, extraviado, se vuelve réquiem)

Son famosas las palabras con las que Lévi-Strauss sintetiza su desprecio (no sólo teórico, no sólo estético) por la música serial. En ellas, en ese diagnóstico, creemos que se cifran las

²¹ En este sentido, cabe recordar las “dificultades metodológicas” que Lévi-Strauss señala para el estudio de los mitos mediante una extensa cita: “No existe término verdadero del análisis mítico, ni unidad secreta por asir al final del trabajo de descomposición. Los temas se desdobl原因 hasta el infinito... Por consiguiente, la unidad del mito no es sino de tendencia y proyectiva, jamás refleja un estado o un momento del mito. Fenómeno imaginario implicado por el esfuerzo de interpretación, su papel es conceder una forma sintética al mito e impedir que se disuelva en la confusión de los contrarios... las reflexiones que aquí tratamos refieren a rayos carentes de todo foco, como no sea virtual. La divergencia de las sucesiones y de los temas es un atributo fundamental del pensamiento mítico. Se manifiesta éste bajo el aspecto de una irradiación para la cual nada más la medida de las direcciones y de sus ángulos incita a postular un origen común: punto ideal donde convergerían los rayos desviados por la estructura del mito, si no proviniesen precisamente de otra parte y no se hubiesen mantenido paralelos a lo largo de todo su trayecto... Lo mismo que los ritos, los mitos son *interminables*” (Lévi-Strauss, 2015: 15).

fortalezas del materialismo de Lévi-Strauss, y también sus inconsecuencias. Recordemos que para el autor la escuela serial es aquella que ha cortado las amarras del anclaje corporal de la música:

Barco sin velamen que su capitán, harto de que sirviese de pontón, hubiera lanzado a alta mar, íntimamente persuadido de que sometiendo la vida de a bordo a las reglas de un minucioso protocolo apartaría a la tripulación de la nostalgia de un puerto de origen y del cuidado de uno de destino...

No discutiremos por lo demás que esta elección puede estar dictada por la miseria de los tiempos. Hasta, a lo mejor, la aventura a la que se han lanzado la pintura y la música terminará en nuevas orillas, preferibles a las que las acogieron durante tantos siglos y cuyas cosechas se enrarecían. Pero si tal cosa ocurre será a despecho de los navegantes y contra su gusto, puesto que al menos en el caso de la música serial hemos visto rechazar bruscamente este género de eventualidad. No se trata de bogar hacia otras tierras, así sea desconocida su situación y su existencia hipotética. El vuelco que se propone es mucho más radical: sólo el viaje es real, no la tierra, y las rutas son sustituidas por las reglas de navegación (Lévi-Strauss, 2015: 33-34).

En esta interpretación, la música serial aparece como una música del procedimiento, que pretende prescindir del sentido: es la exaltación de la técnica una vez perdidos los fines. Como expusimos, a modo de contrapunto teórico, Lévi-Strauss defiende ante la aproximación idealista de la música serial una idea de determinación: la composición musical se encuentra sometida a una cierta determinación inconsciente para que en la recepción esa música funcione como música: redundando tanto en la aprehensión intelectual como en la corporal. Empero, esa crítica a la indeterminación radical –a la pretensión de validez de la más pura y libre creación del espíritu– aparece en la cita anterior confundida con el problema del fin, del *telos*. Perdido en un tiempo al cual no parece encontrarle rumbo, el etnólogo materialista olvida sus propias iluminaciones respecto de

cómo los sistemas simbólicos producen sentido, más allá de la intención subjetiva o, mejor, cómo el sentido es su producción. No repetiremos aquí el trabajo de crítica a la metafísica implícita en estos supuestos ya emprendida por Derrida (1989, 2002a), metafísica donde no es menor un concepto de historia donde ésta aparece como una historia del sentido: de su presencia originaria, de su pérdida, de su posible recuperación. En todo caso, encontramos fructíferos aquellos trabajos que señalan la presencia de “dos estructuralismos” en Lévi-Strauss (Viveiros de Castro, 2010); especie de solución de compromiso que admite las connotaciones idealistas de un concepto de estructura que no esté él mismo sometido a la “estructuralidad de la estructura”, pero que deja abierto un interrogante que las críticas post-estructuralistas –que tan bien han señalado el problema anterior– tienen dificultades en resolver: cómo producir un concepto complejo de determinación sin el cual el materialismo tambalea y se difumina en la fisonomía de su enemigo, justo en estos instantes de peligro, donde la apelación al “nombre de Marx” (cfr. Deleuze, 2002)²² ya no es garantía suficiente contra las fuerzas que se conjugan contra cualquier horizonte emancipatorio. Sin garantías, encontramos en Lévi-Strauss un esfuerzo belicoso por dar forma a una suerte de materialismo de lo real, comprendiendo que hay problemas que retornan porque no encuentran solución, y a los cuales el mito ofrece un modelo lógico para desplegarlos en el pensamiento.

En todo caso, quizá este trabajo sólo nos lega dos constataciones: que para Lévi-Strauss es imposible hablar de materialismo sin un concepto de determinación,²³ y que al menos para uno de sus espectros, parafraseando a Mallarmé, “un tiro de dados jamás abolirá el azar”. Por lo que

²² Deleuze apela a él para distanciar a “la filosofía de la diferencia” del discurso de un alma bella que sólo admite la proliferación de diferencias, diferencias en coexistencia apacible (Deleuze, 2002: 312-313).

²³ Como fuentes suplementarias de esta reivindicación véase, por ejemplo, “Cómo se llega a ser etnógrafo”, en Lévi-Strauss (1976).

respecta a nuestra “demostración”, dejamos en palabras de nuestro autor cómo deba ésta comprenderse, esperando que alguien, con la mercancía en mano, arriesgue otra versión: “La ‘demostración’ cabe, pues, entenderse no en el sentido que el científico da a ese término, sino, en el mejor de los casos, en el que le otorga el vendedor ambulante: no se trata de obtener un resultado, sino de explicar, lo más rápido posible, el funcionamiento de la pequeña máquina que busca vender a los mirones” (Lévi-Strauss, 1973: 193).

Bibliografía

- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- (2015a): “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens (1975). En *La soledad de Maquiavelo*. Buenos Aires: Akal.
- (2015b): “Elementos de autocrítica (1972)”. En *La soledad de Maquiavelo*. Buenos Aires: Akal.
- Althusser, L. y Balibar, E. (1983). *Para leer El Capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Balibar, E. (2007). “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”. *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, (4-5), pp. 155-172.
- Benveniste, E. (1985). “Naturaleza del signo lingüístico”. En *Problemas de Lingüística General II*. México: Siglo XXI.
- Cambiasso, N. (2018). *El oído inalámbrico. Apuntes para una teoría de la música experimental*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (1989). “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”. En *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- (2002a). *De la gramatología*. Madrid: Editora Nacional.
- (2002b). *Espectros de Marx*. Madrid: Editora Nacional.

- Díaz de la Fuente, A. (2005). *Estructura y significado en la música serial y aleatoria* [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Recuperado de <https://bit.ly/31kJhwN>
- Foucault, M. (1985). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México D.F.: Siglo XXI.
- (1993). “Verdad y poder”. En *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Lévi-Strauss, C. (1954). “Las matemáticas del hombre”. *Boletín de Ciencias Sociales de la UNESCO*, VI, 4.
- (1972). “La gesta de Asdiwal”. En *Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1973). *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.
- (1976). *Tristes trópicos*. Buenos Aires: EUDEBA.
- (1979). “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. En Mauss, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- (2012). *El pensamiento salvaje*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- (2015). *Mitológicas, I: Lo crudo y lo cocido*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. (2004). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Nuestra América.
- Steimberg, R. (2016). “Tras las huellas del estructuralismo como campo de tensiones”. *Astrolabio*, (16), pp. 245-262.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

6

Reflexiones en torno a la arqueología foucaulteana del saber

Hacia una crítica de las formas de objetivación

IVÁN GABRIEL DALMAU¹

Hacer la historia de la objetivación, no explicar lo que se ha pensado acerca de la locura en la modernidad, no cómo las sociedades occidentales se han comportado con respecto a ella, sino cómo se ha constituido un objeto de saber y de práctica social y política que tenía los caracteres de la locura; por lo tanto, hacer la historia de la constitución de los objetos significaba, para Foucault, contribuir a la problematización del presente

Claudia Giordano, *Un'idea di filosofia*

¹ Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Becario Posdoctoral del CONICET, radicado en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Profesor Adjunto de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Escuela de Humanidades y en la Escuela de Política y Gobierno de la Universidad Nacional de San Martín. Docente Auxiliar de Introducción al Pensamiento Científico en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Ha realizado estancias de investigación como invitado en la Universidad Autónoma de Madrid y en la Universidad de Granada, España.

Consideraciones preliminares²

Apoyados en la cita de la investigadora Claudia Giordano que hemos colocado como epígrafe, a lo largo del presente trabajo buscaremos dar cuenta del siguiente interrogante, a saber: ¿qué tipo de crítica de las ciencias humanas permite calibrar el abordaje arqueológico forjado por Michel Foucault? En ese sentido, frente al “perenne problema” de la “objetividad cognoscitiva” que atraviesa el discurso de la epistemología de las ciencias humanas, tomamos como punto de partida que la arqueología foucaultea del saber no se ocupa de llevar a cabo una problematización normativa de dichas ciencias.³ De este modo, nos proponemos revisar la crítica arqueológica de los saberes acerca de “lo humano” en términos de crítica de las formas de objetivación, entendida como una manera de problematizar las ciencias humanas a partir de un registro epistemológico que, en lugar de “bastarse a sí mismo”, se encuentra jalonado por preocupaciones de índole ontológico-políticas respecto de la constitución de la actualidad.⁴

Cabe destacar que para sostener la hipótesis de lectura propuesta, constituiremos una serie documental que nos permitirá captar la recurrencia temática del abordaje de las ciencias humanas en los trabajos foucaulteaños y su estrecha ligazón con la problematización de la filosofía como actividad de diagnóstico de la actualidad. Así, afincados en el característico gesto foucaulteaño de recuperación y reelaboración recurrente de sus trabajos precedentes

2 Quisiera agradecer especialmente a Claudio Cormick y Mario Gómez Pedrido por las críticas dirigidas a versiones previas de este trabajo.

3 Posición mayoritariamente compartida por las y los especialistas, de quienes nos haremos eco a lo largo del artículo (Gutting, 1989: 227-260; Castro, 1995: 39; Han, 1998: 66-118; Sauquillo, 2001: 17-23; Sabot, 2006: 1-33; Giordano, 2007: 42-72; Mascaretti, 2014).

4 Retomamos y reelaboramos problemas abordados en artículos publicados previamente en el marco de nuestro trabajo de investigación posdoctoral (Dalmau, 2017; Dalmau 2019).

(Fontana y Bertani, 1997: 248), estaremos en condiciones de revisar la arqueología foucaultea de los saberes acerca de “lo humano” desde la perspectiva del modo en que el filósofo problematiza la crítica filosófica. Por lo tanto, dividiremos las líneas que se despliegan a continuación en dos párrafos y un apartado de reflexión final. En el primero, nos ocuparemos de reponer el abordaje recurrente de las ciencias humanas realizado por Michel Foucault dentro del marco de problematización de la filosofía crítica como actividad de diagnóstico. Tras lo cual, pondremos el foco en la arqueología foucaultea del saber, de modo tal de poder desbrozar el tipo de crítica de los saberes acerca de “lo humano” que posibilitan las herramientas configuradas por el filósofo.

Por otra parte, no podemos dejar de mencionar que el trabajo de relectura que desplegaremos a continuación se encuentra posibilitado por la reconfiguración del archivo Foucault, producida como fruto de la publicación en formato libro de los cursos dictados por el pensador francés en el *Collège de France*, tal como lo remarcará el investigador Sven-Olov Wallenstein:

En retrospectiva, los trabajos publicados aparecen como fotografías, como recortes momentáneos de un proceso (...). Sin embargo, la lectura de las lecciones del *Collège de France* provee un antídoto eficiente para esto. En dichas conferencias vemos a Foucault trabajando, volviendo constantemente sobre cuestiones previas, retomándolas y reformulándolas (Wallenstein, 2013: 10).

Transformación del material disponible que ha permitido fundamentalmente captar el modo en que recupera, reelabora y matiza sus trabajos precedentes desde la perspectiva de sus indagaciones en curso; llenando ni más ni menos que los huecos producidos por los años de “silencio editorial”. Justamente, a partir de la distancia entre la publicación de *L'archéologie du savoir* (Foucault, 1969) y *Surveiller et punir* (Foucault, 1975), y entre el primero y el segundo

y tercer tomo⁵ de *Histoire de la sexualité* (Foucault, 1976, 1984a, 1984b), se constituyó tempranamente en la bibliografía secundaria la caracterización de Foucault como un “autor” en cuya “obra” podrían distinguirse tres etapas,⁶ ligadas a décadas, métodos y objetos. Específicamente, desde dicho marco de lectura se considera que en la década del sesenta Foucault se vale del método arqueológico y su objeto privilegiado de estudio es el saber, de allí que la presunta etapa sea denominada como “arqueológica”. Tras lo cual, durante la década del setenta Foucault se habría ocupado de problematizar el poder, valiéndose de la genealogía nietzscheana como método. Por último, en los años ochenta, el filósofo redirigiría su preocupación hacia la constitución ética de la subjetividad, período en el que supuestamente modificaría el recorte temporal de su archivo, al enfocarse en discursos formados en el seno de la filosofía y la cultura greco-romana. Si bien no es objetivo de nuestro trabajo entablar una discusión con dichas lecturas, no puede pasarse por alto que la estrategia de relectura propuesta, posibilitada gracias a la ampliación del material disponible, implica un alejamiento de lo que podría caracterizarse como “lecturas etapistas”.

Finalmente, consideramos pertinente remarcar que llevaremos a cabo una lectura arqueológica y problemática de la caja de herramientas foucaultea. En tanto pretendemos indagar acerca de la potencia crítica, en términos *ontológico-políticos*, que encierra su problematización del saber, no nos ocuparemos de analizar sus referencias a otros filósofos u otras corrientes filosóficas en términos de su plausibilidad

⁵ No puede pasarse por alto que Foucault no sólo aplaza hasta encontrarse bordeando la muerte la publicación de ambos tomos, sino que los mismos se alejan fuertemente de la secuencia que había anticipado ocho años antes, al momento de la publicación del primer volumen de la saga.

⁶ Al respecto, se destacan, entre otros, trabajos desarrollados en los años 80' por reconocidas figuras del campo intelectual francés y estadounidense (Dreyfus y Rabinow, 1983; Blanchot, 1986; Deleuze, 1986).

filológica; sino que, más bien, nos valdremos de las mismas en función del modo en que se inscriben en la economía del discurso foucaulteano.

I. “Recurrencias foucaulteanas”: el trabajo de archivo sobre las ciencias humanas y la problematización de la filosofía como actividad de diagnóstico

Me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos confrontados actualmente es ésta. Hay que optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad. Y es esta forma de filosofía la que, de Hegel a la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado una forma de reflexión a la cual, desde luego, me vinculo en la medida en que puedo

Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*

En la primera clase del curso dictado en el *Collège de France* durante el ciclo lectivo 1982-1983, es decir la clase del 5 de enero de 1983 por medio de la que diera inicio al curso *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault se vale de una presentación del modo en que Immanuel Kant respondió a la pregunta *Was ist Aufklärung?* para inscribir su propia labor en una modulación de la crítica, pregunta kantiana en la que el filósofo se detuvo de manera recurrente entre 1978 y 1984 (Foucault, 1990, 1994a). Allí, frente a la realización de una “analítica de la verdad en general” –preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables–, Foucault reivindica la práctica de la crítica como una ontología de la actualidad, como una ontología de nosotros mismos. De lo que se trata, entonces, es de una inflexión del gesto crítico, que desanclado de todo viso de universalidad se desliga a su vez de una pretensión fundadora-normativa (Potte-Boneville, 2007: 15-24).

En lugar de configurarse como una gnoseología que dé cuenta de las condiciones de posibilidad del conocimiento, normando las formas adecuadas de conocer, y una ética orientada por principios que permitan normar moralmente la acción, la crítica foucaultiana opera por medio del cuestionamiento del pretendido carácter necesario de las formas de pensamiento y de los modos de conducción de los sujetos en sus relaciones consigo mismos y con los otros (Gros, 2008: 348-361; Mascaretti, 2014: 139).

Antes de proseguir nuestra lectura, se nos impone la necesidad de introducir la siguiente aclaración terminológica. Si bien por “ciencias humanas” Foucault alude a los estudios literarios, la sociología y las ciencias con radical “psi”, en la medida en que remarca que las mismas se configuraron a partir del plexo formado por las ciencias respecto de la vida, el trabajo y el lenguaje, para simplificar la redacción nos valemus de la fórmula “ciencias humanas” en sentido amplio y englobante para aludir a la disposición epistémica en la que dichas ciencias se formaron (Foucault, 1966). Del mismo modo, tanto respecto de la arqueología de la constitución del objeto locura como “enfermedad mental” (Foucault, 1972),⁷ como de la relativa al nacimiento de la mirada médica (Foucault, 1963), puede plantearse que se engarzan con el problema de la constitución del “hombre”, en tanto objeto de saber que vive, trabaja y habla (Sabot, 2006: 60).

No puede pasarse por alto que en *L'archéologie du savoir* (Foucault, 1969), el pensador francés se ocupa de manera recurrente de revisar y reformular parcialmente el abordaje de los saberes desplegado en sus arqueologías precedentes, respecto de “la locura”, “la clínica” y “el hombre”. Si en los dos primeros trabajos la preocupación por la imbricación entre la formación de determinados saberes y la

⁷ Para evitar confusiones, remarcamos que hemos trabajado sobre la segunda edición francesa –publicada en 1972– pero que la versión original de dicha investigación, presentada por el filósofo como Tesis doctoral, es del año 1961.

transformación de las prácticas institucionales –de segregación y encierro, por ejemplo– resulta ineludible, en su arqueología del “hombre” Foucault parecería circunscribir el trabajo de archivo exclusivamente a discursos científicos, resultando en principio menos palpable la articulación entre dicha indagación y una preocupación ontológico-política que permita ligar esta pesquisa a las tareas de diagnóstico de la actualidad. Sin embargo, cabría recordar que la apuesta foucaulteana radica en llevar a cabo una problematización que le permita escapar de las mallas del humanismo decimonónico, es decir que en su arqueología respecto de la constitución del “hombre”, la búsqueda foucaulteana radica justamente en dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la formación de dicha figura epistemológica, de modo tal de poder desasirse de la grilla de inteligibilidad que hace del “hombre” el punto de partida tanto de la reflexión teórico-epistemológica como de la teorización práctico-política.

Por otra parte, en la medida en que nos proponemos revisar la imbricación entre lo epistemológico y lo ontológico-político que permea a la problematización foucaulteana del saber, dejando a un lado la discusión acerca del carácter “estructuralista o no” de la arqueología foucaulteana de las ciencias humanas (Foucault, 1966), encontramos más que elocuente que –en el marco de una entrevista que le hicieran en 1967– sostuviera que la filosofía estructuralista permite diagnosticar qué es la actualidad (Foucault, 1994b). En la misma línea, en el contexto de responder a la pregunta “qué es un filósofo”, para caracterizar el tipo de labor filosófica desplegada por medio de sus trabajos arqueológicos, Foucault apela en 1966 al nombre de Nietzsche del siguiente modo:

A propósito de Nietzsche, podemos volver sobre su pregunta: para él, el filósofo es quien diagnostica el estado del pensamiento. Por cierto, se pueden concebir dos clases de filósofos, el que abre nuevos caminos al pensamiento, como Heidegger, y el que juega en cierta forma el rol de arqueólogo, que

estudia el espacio en el que se despliega el pensamiento, así como sus condiciones, su modo de constitución (Foucault, 1994c: 553).

En la medida en que nos encontramos revisando la fuerte preocupación ontológico-política que vertebra el ejercicio de la crítica arqueológica, consideramos insoslayable que hacia el final de *L'archéologie du savoir*, Foucault se explaye sobre la posibilidad de llevar a cabo “otras arqueologías”, entre las que se destacan –además de la pintura– la sexualidad y la política, en sintonía con las blancos de problematización en los que se detendría en los años subsiguientes (Castro, 2011a: 43-45), en el marco tanto de sus libros publicados en vida como de los cursos dictados en el *Collège de France*.

A su vez, resulta fundamental remarcar que en los trabajos genealógicos se palpan “ecos arqueológicos” (Defert, 2011: 271), que podrían distinguirse en tres dimensiones. Por un lado, a nivel de la propia palabra foucaultiana, encontramos que explícitamente se propone retomar tanto la noción de saber (Foucault, 2011: 205) como la de prácticas discursivas para abordar los sistemas de pensamiento (Foucault, 2011: 217-218). Además, las notas particulares que remarcaremos a continuación cuando planteemos que la arqueología permite calibrar un registro de problematización que se coloca por fuera de los pares sujeto-objeto y teleología-normación, se encuentran estrechamente ligadas al modo en que el filósofo caracteriza la genealogía como método para el trabajo filosófico que se despliega en las canteras de la historia (Foucault, 1994d, 1994e). Justamente, respecto de la problematización del par sujeto-objeto en el seno de la genealogía foucaultiana, el reconocido especialista Marcelo Raffin sostuvo que:

Foucault se propone mostrar cómo las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer, además, formas totalmente nuevas de sujetos y

sujetos de conocimiento. En este sentido, Foucault afirma que el sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto, y, más claramente, la verdad misma tiene una historia” (Raffin, 2014: 130).

Por último, como tercera dimensión se destaca el abordaje recurrente de la formación de las ciencias humanas, en el marco del tratamiento de los problemas mencionados en torno de las “otras arqueologías”. Por ejemplo, en su genealogía de la prisión, en la que se ocupa de dar cuenta del surgimiento del modo disciplinario de ejercicio del poder, remarcará en torno a la práctica del examen que caracteriza a los dispositivos disciplinarios, que dicha forma de ejercicio del poder se encuentra imbricada con la formación de saberes acerca de “lo humano”, como la criminología (Foucault, 1975). Podemos encontrar en dicho trabajo cómo la problematización de las relaciones de saber-poder no elide sino que, por el contrario, recupera y enriquece los aportes realizados por la arqueología del saber. A modo de ejemplo, incluimos la siguiente cita:

Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque le sirva o aplicándolo porque es útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro (...). Hay que considerar (...) que el sujeto que conoce, los objetos a conocer y las modalidades de conocimiento son los efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas (Foucault, 1975: 32).

En dicha cita se encuentra condensada una recuperación desde la nueva grilla analítica de los aportes desarrollados durante la década del 60'; de hecho, la enumeración que se encuentra en el párrafo citado respecto de la constitución de los saberes en su imbricación con las relaciones de poder se halla profundamente ligada a lo señalado por

Foucault respecto de las formaciones discursivas,⁸ es decir con el tipo de regularidades en la dispersión de los enunciados que las caracteriza (Gutting, 1989: 270-271). En el caso particular de la genealogía de la prisión, la centralidad de la formación discursiva de las ciencias humanas fue destacada por el especialista Edgardo Castro en dos entradas de su imprescindible *Diccionario Foucault*, de las que extraemos las siguientes referencias:

Surveiller et punir es, al mismo tiempo, una genealogía de la sociedad disciplinaria y las ciencias humanas al analizar las relaciones entre las técnicas del poder y el cuerpo (...). Si la investigación judicial, tal como se delineó en el Medioevo, fue la matriz jurídico-política de las ciencias empíricas, la disciplina ha sido la matriz política de las ciencias humanas (Castro, 2011b: 68-105).

De manera análoga, puede remarcarse la relevancia de la formación de dichos saberes en el contexto de la genealogía foucaultea de la sexualidad (Foucault, 1976), de la biopolítica (Foucault, 1997) y de las formas modernas de gubernamentalidad (Foucault 2004a, 2004b; Castro Gómez, 2010: 16). En lo que respecta a la imbricación entre la formación de las ciencias humanas y el surgimiento de la biopolítica en el diagnóstico foucaulteano, a modo de ejemplo hacemos propio el señalamiento introducido por el investigador Emiliano Sacchi:

La ruptura profunda en el régimen del discurso científico en la que la problemática de la Vida, y de forma paralela las del Trabajo y el Lenguaje (que delimitan la figura del Hombre) redistribuyeron el orden de la episteme clásica, fue a la vez condicionante y condicionada por la emergencia del biopoder (Sacchi, 2016: 32).

⁸ Noción central de *L'archéologie du savoir*, en la que nos detendremos en el siguiente apartado.

Ahora bien, llegados a este punto, cabría preguntarnos: ¿en qué consiste la problematización foucaultiana del saber? Interrogante en el que nos detendremos en el siguiente apartado, de modo tal de sustentar la hipótesis de lectura esbozada en la introducción del presente escrito, respecto del tipo de crítica de las ciencias humanas que las herramientas forjadas por Michel Foucault posibilitan.

II. La problematización de las ciencias humanas en tanto saberes: arqueología de las formas de objetivación

El proyecto arqueológico que allí se explicita (el cual no reproducía lo realizado hasta ese momento por Foucault, sino que lo reformulaba con una complejidad asombrosa) resulta ser mucho más rico de lo que parece a simple vista. En sus recorridos encontramos una y otra vez dudas y preguntas que plantea sobre cuestiones que no volverán a explicitarse en ningún otro texto. Son notables las diversas vías que allí pone a prueba para sortear los obstáculos que se le presentan durante sus investigaciones y también a aquellos que él mismo fue instalando en su propio camino como una especie de experimento especulativo para hacer efectivo su método: Foucault contra Foucault, Foucault desde Foucault, Foucault para Foucault. El trabajo resultante no podía ser menos que brillante

Fernando Beresñak, “El espacio de la verdad foucaultiana”

Retomando lo señalado en la presentación del presente escrito, desplegaremos a continuación una relectura de determinados fragmentos del “archivo Foucault”, de modo tal de –apoyándonos en el característico gesto de recuperación y reelaboración recurrente que atraviesa sus trabajos– revisar su problematización arqueológica del saber desde la perspectiva de la inflexión del gesto crítico en que ha buscado ubicar su producción filosófica. En primer lugar, querríamos remarcar que la problematización arqueológica

de los discursos consistirá en abordarlos en tanto prácticas y se orientará a dar cuenta de sus condiciones de posibilidad; logrando así el establecimiento de los modos históricos de constitución de ciertas positivities, en lugar de tomarlas de antemano como evidencia y punto de partida (Muhle, 2012: 190; Brossat, 2013: 238-9). En términos del propio Foucault:

Pero de lo que aquí se trata, no es de neutralizar el discurso, de hacerlo el signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar aquello que permanece silenciosamente más allá de él sino, al contrario, de mantenerlo en su consistencia, de hacerlo surgir en la complejidad que le es propia (...). Sustituir el tesoro enigmático de las “cosas” anteriores al discurso, por la formación regular de los objetos que no se perfilan más que en él. Definir esos objetos sin referencia al fondo de las cosas, sino en relación al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica (Foucault, 1969: 65).

En este contexto, resulta relevante la inclusión de la definición dada por Foucault respecto de las formaciones discursivas en el capítulo segundo de la primera parte de *L'archéologie du savoir*, en donde planteó que:

En el caso en que se pudiera describir, entre un cierto número de enunciados, un semejante sistema de dispersión, en el caso en que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones y funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que se trata de una *formación discursiva* (...). Se llamarán *reglas de formación* a las condiciones a las que están sometidos los elementos de esta repartición (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada (Foucault, 1969: 53).

No puede pasarse por alto que el pasaje de la problematización de los objetos y las modalidades enunciativas hacia sus reglas de formación resulta un aporte epistemológico fundamental, puesto que permite desanclar la epistemología de las ciencias humanas del interior de la relación sujeto-objeto y visibilizar los términos de la relación cognoscitiva como inmanentes a dichas reglas de formación. Este modo de problematización de los saberes en tanto prácticas discursivas permitió a Foucault plantear la oposición entre la teoría del conocimiento, que desde su perspectiva se ocuparía de dar cuenta de la relación sujeto-objeto⁹, y la arqueología del saber que se coloca por fuera de dicha relación, y permite dar cuenta de la formación de ambos términos en tanto inmanentes al ejercicio de la función enunciativa. A partir de la puesta en cuestión de las unidades de discurso comúnmente aceptadas en el ámbito de la denominada “historia de las ideas” –o sea de la realización de un trabajo negativo que implica la puesta entre paréntesis de nociones tales como “tradición”, “libro”, “autor”, “mentalidad”, “espíritu de época”– el trabajo epistemológico a realizar se desplegará en base a la labor paciente y sistemática sobre documentos, a los que se tratará como monumentos (Murillo, 1996: 6). Por lo tanto, la puesta en práctica de la arqueología trae aparejada la realización de un trabajo archivístico sobre los discursos que, al abordarlos en tanto prácticas, dé cuenta de sus condiciones de posibilidad. Puede plantearse, entonces, que la arqueología no pretende configurarse como una teoría del conocimiento alternativa, que problematizaría la relación sujeto-objeto; por el contrario, entre sus objetivos se destaca el dar cuenta de los modos históricos de constitución de ambos términos al remitirlos a sus condiciones de posibilidad.

⁹ Recordamos nuevamente al/a lector/a que las referencias foucaulteanas a otras corrientes filosóficas las consideramos relevantes en función de la economía de su discurso, de allí que pongamos en juego “alegremente” dicha caracterización acerca de la teoría del conocimiento.

Recapitulando la lectura que hemos venido desarrollando, sostenemos que el eje de la apuesta foucaultea radica en la problematización del saber cómo un modo alternativo a la elaboración de una teoría del conocimiento; puesto que no se trata, para Foucault, de problematizar los términos de la relación cognoscitiva sino de colocarse por fuera de la relación misma, dando lugar a la problemática del saber en oposición a la del conocimiento:

Lo que la arqueología del saber clausura, no son las diversas descripciones a las que puede dar lugar el discurso científico; es más bien, el tema general del “conocimiento”. El conocimiento es la continuidad de la ciencia y la experiencia, su indisociable entrelazamiento, su reversibilidad indefinida (...). El conocimiento confía a la experiencia la responsabilidad de dar cuenta de la emergencia histórica de las formas y del sistema a los cuales obedece. El tema del conocimiento equivale a una denegación del saber (Foucault, 1994f: 730).

En la medida en que la arqueología se despliega por medio del abordaje de la historia efectiva de las prácticas discursivas, la misma se ubica en una posición de exterioridad con respecto a los discursos de cuya formación se ocupa¹⁰. En ese sentido, permite llevar a cabo una indagación que no se encuentra motorizada por preocupaciones normativas, al buscar dar cuenta de las condiciones de existencia de los discursos científicos en lugar de interrogarse respecto de qué es lo que daría derecho a un discurso a ser ciencia (Foucault, 1969: 249-251), y que se realiza por

¹⁰ Si bien detenernos en ello nos alejaría del foco de nuestro trabajo, consideramos que dicho aspecto de la arqueología foucaultea permite poner en entredicho la plausibilidad de la lectura propuesta por Giorgio Agamben respecto del abordaje foucaulteo de los trabajos de Paracelso en el marco de su indagación en torno de la denominada episteme renacentista (Foucault, 1966); lectura sobre la que el filósofo italiano erigirá su propuesta de “arqueología de las firmas” (Agamben, 2008: 59-81). Por otra parte, consideramos que esta faceta de la arqueología foucaultea obtura la posibilidad de acercarse a la hermenéutica fenomenológica heideggeriana, tal como pretendiera hacerlo –por ejemplo– Béatrice Han (1998).

medio del trabajo de archivo que prescinde de tomar la ciencia actual como vara para la realización de una historia en clave teleológica:

No se interrogarán los conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que la ciencia actual pudiera reconocerse; lo que se pondrá en juego, es el campo epistemológico, la *episteme* en que los conocimientos, vistos más allá de todo criterio referente a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino más bien la de sus condiciones de posibilidad (Foucault, 1966: 13).

Tal como lo señaláramos previamente, la problematización de las ciencias humanas en tanto saberes se ejercita de manera desligada respecto de la dupla formada por el par enfoque teleológico – pretensiones normativas. Es decir, que la arqueología se ocupa de interrogar a los saberes en su historia efectiva, para lo que prescinde de tomar como punto de partida filosófico a la ciencia actual, y de hacerla funcionar como punto de llegada necesario de la historia de la ciencia; al tiempo que dicha interrogación no se encuentra jalonada por la búsqueda de criterios que permitan regular la puesta en práctica de la ciencia.

Ahora bien, retornando sobre el interrogante con que el abriéramos el presente artículo, sostenemos que en el marco de la distinción entre saber y conocimiento, que habilita el desanclaje de la epistemología de las ciencias humanas del interior de la relación sujeto-objeto, la perspectiva arqueológica permite elaborar un registro de problematización que prescinde de tomar la ciencia actual historiográficamente en términos teleológicos y epistemológicamente de modo normativo, y da lugar a un trabajo epistemológico que en lugar de “bastarse a sí mismo” se perfila como una herramienta potente para la problematización ontológico-política de la actualidad. La problematización del saber permite dar cuenta del modo en que históricamente –de manera inmanente a cierta disposición

epistémica— se constituyen objetos y posiciones de sujeto. Por lo tanto, en lugar de brindar herramientas para la realización de una crítica normativa respecto de la “objetividad cognoscitiva” de las ciencias humanas, la crítica arqueológica se desplaza hacia la problematización de las formas de objetivación. Consideramos, entonces, que la arqueología foucaulteana del saber no se encuentra jalonada por las preguntas propias de la “analítica de la verdad en general”, o sea de las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables; sino que, por el contrario, al brindar herramientas para la problematización de los modos históricos de constitución de objetos y posiciones de sujeto (modalidades enunciativas), contribuye a la práctica de la crítica entendida como actividad de diagnóstico de la actualidad. Las indagaciones epistemológicas del arqueólogo se encuentran jalonadas por preocupaciones de índole ontológico-política, de allí que en lugar de intentar dar cuenta del clásico problema —de cuño normativo— que ha permeado el discurso epistemológico de las ciencias humanas, es decir la pregunta respecto de su “objetividad cognoscitiva”, sostenemos que Foucault se desmarca de dicho registro discursivo, desplazando la pregunta hacia la problematización de las formas de objetivación.

III. Palabras finales

Si la historia posee un privilegio en la óptica foucaulteana, es precisamente porque permite abstraerse del propio presente, tomar distancia de la propia cultura cotidiana para examinar “desde el exterior” nuestro sistema de certezas y discursos
Luca Paltrinieri, “Archeologia della volontà”...

A lo largo del presente trabajo, nos hemos ocupado de revisar qué tipo de crítica respecto de las ciencias humanas se encuentra posibilitada por las herramientas forjadas en el seno de la arqueología foucaulteana del saber. En ese

sentido, en la introducción hemos formulado una hipótesis interpretativa que buscamos sostener en los apartados siguientes. Básicamente, tomando como punto de partida que Michel Foucault no elabora una epistemología normativa, planteamos que su abordaje de las ciencias humanas habilita una problematización de las formas de objetivación, en contraposición al “perenne problema” que permea el discurso epistemológico en torno de dichas ciencias, es decir la pregunta respecto de su objetividad cognoscitiva. Para afinar dicha hipótesis, apoyados en el característico gesto foucaulteano de recuperación y reelaboración recurrente de sus trabajos precedentes, nos ocupamos de revisar el abordaje recurrente de las ciencias humanas dentro del marco de problematización de la filosofía crítica como actividad de diagnóstico de la actualidad. Luego, nos detuvimos en la manera en que el filósofo problematiza el saber en su clásico trabajo de finales de los años sesenta.

A través de la puesta en juego de tres pares categoriales, dos introducidos por el propio Foucault y el tercero incorporado por quien escribe estas líneas, podemos caracterizar el tipo de crítica de los saberes respecto de “lo humano” que el filósofo perfila, frente al mencionado “clásico” problema de la objetividad cognoscitiva. La articulación de los pares introducidos por Foucault permite perfilar dos senderos para el trabajo filosófico que, declinado hacia la epistemología de las ciencias humanas, daría lugar a un tercer par. Tenemos por un lado, entonces, una filosofía analítica de la verdad en general, preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables, es decir por la elaboración de una teoría del conocimiento que, respecto de las ciencias humanas, permitiría perfilar una crítica epistemológica normativa acerca de su “objetividad cognoscitiva”. Por otro lado, la problematización foucaulteano de la filosofía como actividad de diagnóstico, se entronca con el abordaje arqueológico del saber y da lugar, respecto de las ciencias humanas, a una crítica epistemológica que –en

lugar de bastarse a sí misma– se configura como un aporte para la problematización ontológico-política de la actualidad, por medio de la crítica de las formas de objetivación.

En lugar de cuestionar epistemológicamente el discurso de las ciencias humanas en función de su supuesta “falta de objetividad”, y de oponerle una forma “más adecuada” de abordar sus objetos, de lo que se trata es de problematizar el modo en que sus formas de objetivación contribuyen a la constitución ontológico-política de la actualidad. Tal como Foucault lo hiciera de manera recurrente, por ejemplo respecto de la constitución de la delincuencia (Foucault, 1975), de la sexualidad (Foucault, 1976, 1997), del mercado, del *homo oeconomicus* y del capital humano en el seno de su crítica a la racionalidad política liberal y neoliberal (Foucault, 2004a, 2004b). Abordaje de los saberes acerca de “lo humano” que, reiteramos una vez más, en lugar de cuestionar su “falta de objetividad” y contraponer un “modo adecuado de conocer”, se ejercita por medio de la problematización de la formación de dichos objetos, desplegando así un conjunto de herramientas para la crítica epistemológica de las ciencias humanas que se encuentra jalonada por la preocupación ontológico-política en torno de la constitución de la actualidad.

A modo de cierre, releendo la arqueología foucaultiana de las ciencias humanas desde América Latina a finales de la segunda década del siglo XXI nos preguntamos, ¿podemos criticar de modo radical el discurso de la economía neoliberal si pasamos por alto las formas de objetivación que tuvieron lugar en el seno de los saberes acerca de “lo humano” a lo largo del siglo XX y comienzos de la presente centuria? A modo de hipótesis planteamos que “capital humano”, “gestión”, “competencia”, “eficacia y eficiencia”, son algunos de los objetos cuya constitución debe ser remitida al discurso de la economía neoliberal, y problematizada en cuanto tal, para no quedar entrampados –al desplegar nuestra crítica– en el tipo de racionalidad política que buscamos cuestionar.

Bibliografía

- Agamben, G. (2008). *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Beresñak, F. (2014). “El espacio de la verdad foucaulteana”. *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, 2(2), pp. 38-67.
- Blanchot, M. (1986). *Michel Foucault tel que je l’imagine*. Paris: Éditions Fata Morgana.
- Brossat, A. (2013). “L’archive et les archives. Archéologie des discours et gouvernement des vivants”. *Materiali Foucaultiani*, 2(4), pp. 237-254.
- Castro, E. (2011b). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2011a). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria.
- (1995). *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Dalmau, I. G. (2019). “Saber y objetivación. Reflexiones en torno a la caja de herramientas foucaulteana”. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, 31 [en prensa].
- (2017). “Hacia una problematización de la crítica arqueológica del saber dentro del marco de la configuración actual del “archivo Foucault””. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. N° 6, pp. 72-91.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Dreyfuss, H. y Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. United States of America: The University of Chicago Press, Second Edition.
- Fontana, A. y Bertani, M. (1997). “Situation du Cours”. En Foucault, M. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*. (pp. 245-263). Paris: Éditions Gallimard SEUIL.

- Foucault, M. (2011). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. Paris: Éditions Gallimard SEUIL.
- (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris: Éditions Gallimard SEUIL.
 - (2004a). *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris: Éditions Gallimard SEUIL.
 - (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris: Éditions Gallimard SEUIL.
 - (1994a). “Qu’est-ce que les Lumières ?”. En *Dits et écrits IV. 1980-1988*. Paris, Éditions Gallimard, pp. 562-578.
 - (1994b). “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est aujourd’hui”. En *Dits et écrits I. 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, pp. 580-584.
 - (1994c). “Qu’est-ce qu’un philosophe ?” En *Dits et écrits I. 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, pp. 552-553.
 - (1994d). “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. En *Dits et écrits. II. 1970-1975*. Paris: Éditions Gallimard, pp. 136-156.
 - (1994e). “La vérité et les formes juridiques”. En *Dits et écrits II. 1970-1975*. Paris: Éditions Gallimard, pp. 538-646.
 - (1994f). “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie”. En: *Dits et écrits I. 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, pp. 696-731.
 - (1990). “Qu’est-ce que la Critique ? (Critique et *Aufklärung*)”. *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Paris. Année 84(2), pp. 35-63.
 - (1976). *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris: Éditions Gallimard.
 - (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard.
 - (1972). *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Éditions Gallimard.
 - (1969). *L’archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard.
 - (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

- (1963). *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- Giordano, C. (2007). *Un'idea di filosofia. Michel Foucault, dalla critica dell'antropologia all'etica de la cura di sé* [Tesis Doctoral]. Scuola di Alta Formazione nelle Scienze Umane e Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.
- Gros, F. (2008). "Situation du Cours". En Foucault, M. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. (pp. 347-361). Paris: Éditions Gallimard SEUIL, 2008.
- Gutting, G. (1989). *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Han, B. (1998). *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Mascaretti, G. M. (2014). "Michel Foucault on Problematization, Parrhesia and Critique". *Materiali Foucaultiani*, 3(5-6), pp. 135-154.
- Muhle, M. (2012). "Histoire(s) de la vie de Canguilhem a Foucault". En A.A.V.V. *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science* (pp. 187-196). Berlin, Max Planck Institut for the History of Science.
- Murillo, S. (1996), *El discurso de Foucault. Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común.
- Paltrinieri, L. (2014). "Archeologia della volontà. Una preistoria delle Lezioni sulla volontà di sapere". *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, 2(1), pp. 100-135.
- Potte-Boneville, M. (2007). *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Editorial Manantial.

- Raffin, M. (2015). “La verdad y las formas políticas: la lectura temprana de la tragedia de Edipo en Michel Foucault”. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*. 5(8), pp. 54-78
- (2014). “Natureza e política: uma tensão no pensamento de Michel Foucault”. *Agora Filosófica*, 1(2), pp. 116-143.
- Sabot, P. (2006). *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sacchi, E. (2016). “Umbrales biológicos de la modernidad política en Michel Foucault”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (68), pp. 19-35.
- Wallenstein, S.-O. (2013). “Introduction: Foucault, Biopolitics, and Governmentality”. En Nilsson, J. y Wallenstein, S.-O. (Eds.). *Foucault, Biopolitics and Governmentality*. (pp. 7-34). Stockholm: Södertörn, Södertörn University The Library.

Neoliberalismo y crítica social

Breve historia de una larga adversidad

PABLO MARTÍN MÉNDEZ¹

Introducción

El análisis que proponemos a continuación puede parecer algo superficial en términos filosóficos y a su vez demasiado arduo para ser abordado al modo de una crónica del presente. Puede parecer superficial, puesto que concierne a una cuestión de enorme actualidad, como es la problemática relación entre el neoliberalismo y el pensamiento crítico social, mientras que puede resultar demasiado arduo porque el problema en sí mismo suscita interminables debates y profundas reflexiones, más aún si se considera que allí viene a jugarse una parte de lo que somos y podríamos ser como intelectuales críticos.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús. Licenciado y Profesor en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Becario Postdoctoral CONICET (2017-2020). Investigador del Centro de Investigaciones en Teorías y Prácticas Científicas (Departamento de Humanidades y Artes, UNLa). Profesor adjunto en la Maestría en Metodología de la Investigación Científica, titular en el Área “Ética” (transversal a varias carreras) y en “Fundamentos de Ciencia Política” de la Licenciatura en Ciencia Política y Gobierno y la Tecnicatura Universitaria en Gestión del Gobierno Local de la Universidad Nacional de Lanús.

Se suele suponer que los gobiernos neoliberales resultan necesariamente adversos al pensamiento crítico-social.² Existe un abanico de hechos que confirma tal adversidad, desde el bajo nivel de inversión en investigaciones vinculadas con las ciencias sociales hasta el escaso reconocimiento que los profesionales provenientes de esas disciplinas reciben en el ámbito del Estado y la política pública. Ahora bien, de ahí no debería desprenderse una suerte de diagnóstico “fatalista”, haciéndonos creer que los gobernantes de la actualidad ya no sólo prescinden de nuestros conocimientos, sino que además desean eliminarlos definitivamente. Más allá de su grado de veracidad, conviene tomar distancia de esta clase de diagnósticos y no repetirlos como una mera consigna. ¿Qué intentamos decir con esto? Al menos en principio, que en lugar de aceptar sin más la adversidad del neoliberalismo ante el pensamiento crítico social, habría que analizar *las prácticas y las estrategias discursivas* desde las cuales aquella adversidad emerge y cobra sentido.

Escojamos un punto de partida entre otros tantos posibles. Hay ciertos entramados de las prácticas discursivas donde resulta perfectamente lícito decir que “el pensamiento crítico tiene un valor negativo” (*La nación*: 20/12/2016). A los fines del presente análisis, no importa tanto quién es el autor de un enunciado semejante, qué intereses legítimos o ilegítimos tiene y cuáles son sus verdaderas intenciones. La cuestión que incumbe, en todo caso, es cómo un enunciado emerge y sobre qué constelación singular de elementos

² Sería imposible, y quizá también infructuoso, brindar una definición precisa de la crítica social, cuya emergencia data de principios del siglo XIX y cuya propagación se realiza de diversas maneras, asociándose con otras formas de crítica y atravesando las más variadas disciplinas. En base a las definiciones de Luc Boltanski y Ève Chiapello (2002), aquí nos limitaremos a decir que la crítica social suele apuntar contra el “capitalismo”, ya sea como fuente de empobrecimiento y de desigualdad, o bien como fuerza destructora de los lazos sociales y las solidaridades comunitarias en favor del egoísmo y el individualismo.

puede sostenerse.³ Se dice que el pensamiento crítico tiene un valor negativo; pues bien, ¿cómo ese enunciado torna realmente posible?, ¿cuáles son las funciones que desempeña en relación a otros enunciados?, ¿con qué efectos para la práctica discursiva?

Las respuestas a estas preguntas no son sencillas. De hecho, primero es necesario evitar ciertas dicotomías persistentes en nuestro propio pensamiento crítico, sobre todo la vieja dicotomía entre la economía y el conocimiento de la sociedad, que tantas veces se toma como algo dado y prácticamente incuestionable. Se trata de abordar la enemistad entre el neoliberalismo y el pensamiento crítico-social posicionándonos en otro nivel que la historia de las disciplinas científicas. Este nivel no se compone exactamente por un conjunto de conocimientos y conceptos bien definidos; lo que deja entrever más bien son *formas de distinción, apreciación y valoración* de orden epistemológico-político. El efecto de conjunto de tales formas reside en la imposibilidad de comprender nuestra situación social *como un todo*. A dicha imposibilidad, que no sólo repercute sobre los alcances del conocimiento, sino además sobre nuestras

³ En términos del método arqueológico elaborado por Michel Foucault, de cuyas herramientas se sirve en gran parte este análisis, no importa *quién* es el emisor de un enunciado como el lugar que ocupa el enunciado emitido en una *formación discursiva* concreta. Pensemos, por tomar sólo un caso, en la frase “La montaña de oro está en California”, analizada por Foucault en *La arqueología del saber* (2008a). Según Foucault, sería inexacto suponer que la frase no dice nada en sí misma, puesto que carece de un correlato empírico identificable. Ello supone la realización de ciertas exclusiones previas, admitiendo que la citada frase no forma parte del relato de un sueño, de un mensaje cifrado o la experiencia de un sujeto drogado entre otros campos enunciativos posibles: “no hay enunciado en general, enunciado libre, neutro e independiente, sino siempre un enunciado que forma parte de una serie o de un conjunto, que desempeña un papel en medio de los demás, que se apoya en ellos y se distingue de ellos. (...) No existe enunciado que no suponga otros; no hay uno solo que no tenga en torno de él un campo de coexistencia, unos efectos de serie y de sucesión, una distribución de funciones y de papeles. Si se puede hablar de un enunciado, es en la medida en que una frase (una proposición) figura en un punto definido, con una posición determinada, en un juego enunciativo que la rebasa” (Foucault, 2008a: 131-132).

percepciones y valoraciones, la denominaremos provisoriamente como “neoliberalismo”, sabiendo que la misma tiene una historia y unos efectos muchos más amplios que los aquí abordados.⁴

I. La filosofía neoliberal

Así como solemos aceptar sin mayores miramientos que el liberalismo de los siglos XVIII y XIX es un fenómeno complejo y variado, que excede en gran medida al pensamiento y la teorización económica,⁵ deberíamos preguntarnos también si el neoliberalismo emergido a mediados del siglo XX es algo más que una simple doctrina económica o un programa de ajuste. Esto implicaría interrogar cómo, a partir de qué prácticas y estrategias discursivas, el neoliberalismo deviene en un marco de inteligibilidad para distinguir entre lo verdadero y lo falso, para valorar realidades y conductas, e incluso para visibilizar-invisibilizar problemas y soluciones. Poner al neoliberalismo a ese nivel, implicaría interrogarlo *como una filosofía*.

⁴ La historia en cuestión nos remonta por lo menos hasta el pensamiento liberal del siglo XVIII, cuyo punto de quiebre reside justamente en la imposibilidad de alcanzar una visión global sobre los procesos económicos: “El liberalismo, en su consistencia moderna, se inició cuando se formuló la incompatibilidad esencial entre, por una parte, la multiplicidad no totalizable característica de los sujetos de interés, los sujetos económicos y, por otra, la unidad totalizadora del soberano jurídico” (Foucault, 2008b: 325-326). El neoliberalismo del siglo XX retoma esa forma de problematización, pero con ciertas inflexiones a nivel de la discursividad sobre la sociedad, la política y la moral. Hemos analizado las diferencias históricas entre el liberalismo y el neoliberalismo en Méndez: 20017a.

⁵ Según Pierre Rosanvallon, el liberalismo no debe ser comprendido como una simple doctrina, sino más bien como una cultura o, más concretamente, como una forma de definir problemas y de canalizar aspiraciones: “De allí los rasgos de lo que hace a su unidad y de lo que entreteje sus contradicciones. El liberalismo es la cultura que se despliega en el mundo moderno, el cual a la vez trata de emanciparse del absolutismo real y de la supremacía de la Iglesia a partir del siglo XVII (...). Su unidad es la de un *campo problemático*, de un trabajo, de una suma de aspiraciones” (Rosanvallon, 2006: 13).

Algunos cultores contemporáneos del neoliberalismo, entre ellos Geoffroy de Lagasnerie, afirman que éste hunde sus raíces en “una filosofía del conocimiento cuyo punto de partida es la aceptación de los límites del pensamiento. El científico no puede verlo y conocerlo todo. Debe renunciar a la ambición ‘loca’ de comprender y dominar la totalidad de los procesos diversos que se elaboran en el mundo (...). La teoría neoliberal constituye de tal modo una doctrina escéptica, que parte del principio de los límites estrechos del conocimiento humano” (de Lagasnerie, 2015: 78). Esta afirmación resulta cuanto menos polémica para el conjunto de nuestras concepciones críticas sobre el neoliberalismo. En primer lugar, porque advierte que el neoliberalismo no es un mero agregado de ideas y recetas económicas, sino que tiene efectivamente una filosofía; pero además, porque da a entender que la denominada “filosofía neoliberal” está basada en la aceptación de los límites inherentes al conocimiento humano, inscribiéndose así en una tradición de pensamiento que podríamos reencontrar en Kant, Husserl, Heidegger o la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt entre otros tantos.⁶

¿Cuál es el límite del conocimiento humano en términos de una filosofía neoliberal? Si bien esta pregunta tiene varias respuestas posibles, dependiendo en parte de la escuela o teoría donde situemos nuestro análisis, hay sin embargo algunos puntos de coincidencia que no se deberían pasar por alto. Aquí podemos comenzar por lo más básico y conocido, esto es: por el economista y epistemólogo austriaco, apodado a veces como el padre del neoliberalismo, Friedrich Hayek. En 1974, al brindar una conferencia como flamante Premio Nobel de economía, Hayek definía el problema del conocimiento con las palabras siguientes:

⁶ Acerca de la relación entre la fenomenología de Husserl y el neoliberalismo por un lado, y entre este último y la Escuela de Frankfurt por el otro, no remitimos respectivamente a Méndez (2013) y Haidar (2016).

La confianza en el poder ilimitado de la ciencia está basada en la falsa creencia de que el método científico consiste en la aplicación de una técnica prefabricada o en imitar la forma en lugar de la esencia del procedimiento científico, como si uno solamente necesitara seguir algunas recetas de cocina para resolver todos los problemas sociales. (...) La psicología, la psiquiatría y algunas ramas de la sociología, para no hablar de la así llamada filosofía de la historia, están aún más afectadas por este prejuicio científico (Hayek: 1981: 27-28).

Los análisis de Hayek han adquirido hoy día bastante notoriedad y quizá no requieran de una mayor presentación. Son advertencias sobre el peligro de adoptar una misma “actitud científica” para resolver problemas de distinta naturaleza; actitud que, dicho sea de paso, estaría sobre todo presente en las ciencias sociales de mediados del siglo XX, caracterizadas por la supuesta pretensión de explicar y predecir fenómenos complejos adoptando los métodos y procedimientos de las ciencias exactas.

Sin omitir los matices y las diferencias teóricas, el otro nombre que de inmediato aparece ligado al de Hayek es el de Karl Popper, con su crítica a los métodos de conocimiento, predicción y control social inspirados en la perspectiva “historicista”. El historicismo, según Popper, se define como “un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas, y que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ‘ritmos’ o los ‘modelos’, de las ‘leyes’ o las ‘tendencias’ que yacen bajo la evolución de la historia” (Popper, 2010: 17). El historicismo es el intento de ver más allá de la inaprensible complejidad social, buscando detener sus cambiantes tendencias o intentando al menos controlarlas. Se trata en el fondo de toda una actitud de pensamiento, una filosofía que en algún punto carecería de historia y que podría encontrarse presente tanto en Platón como en Hegel o Marx. Además de anular gran parte de las diferencias y singularidades que separan a esos pensadores, la filosofía neoliberal hace emerger una serie de asociaciones cuya

posibilidad misma debería resultarnos al menos curiosa. En efecto, para Popper la expresión más cabal de la actitud historicista está en el crecimiento indefinido del Estado, que aparece de un modo u otro como la única manera de controlar el cambio: “La voluntad platónica de detener el cambio, junto con la doctrina marxista de su inevitabilidad, producen, a manera de ‘síntesis hegeliana’, la exigencia de que el cambio, ya que no puede detenerse por completo, sea por lo menos ‘planificado’ y regulado por el Estado, cuyo poder debe extenderse considerablemente” (Popper, 2006: 425-426). De la actitud historicista se desprendería entonces una tendencia política transhistórica: la tendencia del Estado a extenderse indefinidamente sobre los ámbitos y las esferas no estatales, obedeciendo a una suerte de esencia o una dinámica independiente de cualquier contexto concreto. ¿No se comenten con ello las mismas arbitrariedades de la tan denunciada actitud historicista, que hace ver leyes y modelos omnicomprensivos allí donde debería priorizarse la discontinuidad? ¿No es el Estado centralizado y planificador un fenómeno moderno, emergido en la Europa decimonónica y extendido con grandes dificultades hacia otras partes del mundo?

Lo cierto es que Hayek y Popper no constituyen el único intento de trazar los límites legítimos del conocimiento. Si nos detuviésemos en ciertos entramados de la historia, veríamos que la filosofía neoliberal se compone de aportes diversos y a primera vista heterogéneos, como si emergiese en el punto de cruce de varias escuelas y teorías. Entre ellas están los economistas alemanes vinculados con la Escuela de Friburgo y el “ordoliberalismo” de la década de 1940, hoy día olvidados por la historia de las ideas, aunque muy influyentes en los debates de su tiempo. En paralelo a los trabajos de Hayek y Popper, figuran las advertencias de Wilhelm Röpke sobre las concepciones del mundo y la sociedad vinculadas al “saint-simonismo”. Hay que prestar atención al particular modo en que Röpke presenta a esta corriente de ideas. El saint-simonismo se define –en términos de

Röpke— como “la actitud espiritual cuantitativa-mecánica producto de la mixtura de la *hybris* científiconatural y de la mentalidad ingenieril de aquellos que unen al culto de lo colosal el afán, que satisface su propia necesidad de autoridad, de construir y organizar con el compás y la regla la economía, el Estado y la sociedad con arreglo a supuestas leyes científicas, reservándose además, mentalmente, para ellos la función directora” (Röpke, 1949: 81). Estas expresiones, que en principio parecerían rozar la verbosidad, condensan hasta cierto punto el trabajo crítico de la filosofía neoliberal. Desde la perspectiva de los economistas como Röpke, el conocimiento supera sus propias limitaciones cuando busca una visión “global” u “omnicomprensiva” sobre la sociedad. Tal es la trasgresión que se denuncia constantemente y que la filosofía neoliberal intenta conjurar no sólo en el ámbito del conocimiento, sino también en la política y la moral.

No cabe duda de que la filosofía neoliberal hace algo más que criticismo. Al igual que otras filosofías de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, también tiene importantes alcances políticos. Varios son los economistas, juristas y epistemólogos que se encuentran vinculados a la historia del neoliberalismo y que, a su vez, se han dedicado a denunciar los peligrosos efectos de las visiones holistas en los niveles de intervención gubernamental. La referencia más común sigue estando en los trabajos de Hayek y sus discípulos, que no sólo se inscriben en la historia del neoliberalismo por el intento de demostrar la vaguedad de conceptos tales como el “bien común”, el “interés general” o la “justicia social” (Hayek, 1982), sino además por advertir sobre los supuestos daños que los mismos generan sobre las libertades individuales:

Actuar creyendo que tenemos el conocimiento y el poder que nos capacitan para dar forma a los procesos de la sociedad enteramente a nuestro gusto —conocimiento que en realidad *no* poseemos— es fácil que nos lleve a hacer mucho daño. (...) En el campo social, la creencia errónea de que el ejercicio de

algún poder tendría consecuencias benéficas conduce, probablemente, a un nuevo poder que obliga a otros hombres a conferirle cierta autoridad (Hayek, 1981: 29).

La advertencia incluye también a quienes dicen trabajar por “la felicidad del pueblo”. Conforme al punto de vista de Hayek y Popper, no sólo cabe decir que tal cosa resulta en última instancia inexistente, sino además que al trabajar por ella estamos imponiendo nuestra propia escala de valores por sobre los otros, buscando que comprendan y asuman una idea de felicidad necesariamente individual (Popper: 2006). Hay en este punto una coincidencia entre las distintas escuelas y vertientes analizadas, y es que toda política tendiente a organizar la sociedad bajo un solo fin, sin importar cual fuere el contenido del mismo, debe definirse como “colectivismo”, vale decir: “despotismo político y económico, masificación, centralización, organización omnicompreensiva, anulación de la personalidad, totalitarismo y funcionalización social de los hombres” (Röpke, 1949: 2).

A primera vista, parecería que la filosofía neoliberal no implica otra cosa que una continua reactualización del individualismo metodológico. Hayek afirma que el entendimiento humano no tiene la capacidad de contemplar la enorme complejidad de las sociedades modernas, sino tan sólo un pequeño campo de necesidades y fines individuales: “la limitación de nuestras facultades imaginativas sólo permite incluir en nuestra escala de valores un sector de las necesidades de la sociedad entera, y (...) como sólo en las mentes individuales pueden existir escalas de valores, no existen sino escalas parciales, escalas que son inevitablemente diferentes y a menudo contradictorias entre sí” (Hayek, 2011: 115). La filosofía individualista –así la denomina Hayek– reconoce los fines, preferencias y valoraciones de los individuos como la única base posible del conocimiento. Todo lo que trasgreda ese límite –o, más

concretamente, toda visión que intente extenderse más allá de la racionalidad individual— se arriesga a caer en la contradicción y la arbitrariedad.

Al otro extremo de Hayek está Wilhelm Röpke, cuyas posturas forman parte de la filosofía neoliberal aunque sin terminar de identificarse exactamente con el individualismo. Röpke afirma que el conocimiento deviene socialmente omnicomprendivo cuando se desvincula de unas constantes antropológicas y sociológicas: “se trata de juicios de valoración de importancia vital y social (...). Estos valores supremos (la verdad, la justicia, la paz, la solidaridad, etc.) son también los que nos guían en nuestros juicios sobre lo deseable de esta o aquella forma de sociedad y de la economía o sobre el carácter patológico de una determinada evolución social y económica” (Röpke, 1949: 95-96). Sobrepasar los mencionados juicios no sólo implica romper con ciertas normas ético-sociales; es abandonar también las bases de legitimidad del conocimiento científico, alejándolo de sus puntos concretos de anclaje y dejando que se transforme, según los términos del mismo Röpke, en un conocimiento “sociológicamente ciego”.⁷ Hay puntos en que la filosofía neoliberal no encaja exactamente en la dicotomía individuo-sociedad, sobre todo si suponemos, como a veces supone la propia crítica social, que estos son términos necesariamente excluyentes. Si nos mantuviésemos en el nivel de las prácticas y las estrategias discursivas, veríamos que se trata más bien de hacer pensable una nueva relación entre ambas dimensiones. A ello responde el denominado “pensamiento en órdenes” propuesto por Walter Eucken y otros economistas y juristas de la Escuela de Friburgo.⁸

⁷ Para una reconstrucción y un análisis crítico del pensamiento de Wilhelm Röpke, considerando sus alcances y especificidades históricas, nos remitimos a Méndez: 2017b.

⁸ Cabe recordar que Eucken fue co-fundador, junto con Franz Böhm y Hans Großmann-Doerth, del anuario alemán *Ordo: Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft* [Ordo: Anuario para el Orden de la Economía y la Sociedad], publicado por primera vez en 1948 y en circulación hasta el

Para Eucken y los ordoliberales, la ciencia no debe quedarse con los hechos desordenados que presenta la experiencia empírica, ni tampoco con las especulaciones conceptuales de la razón. Siguiendo las ideas de Husserl y Weber, la propuesta de Eucken consiste en descubrir las “formas ordenadoras, unitarias y constitutivas” de la actividad económica, entendidas como aquellas relaciones o constelaciones de elementos que no están simplemente dadas en la experiencia, pero que pueden aprehenderse mediante el pensamiento (Eucken: 1947). Son formas que ordenan la realidad, antes que la realidad misma; es un orden producido a partir de la conjunción de una diversidad de factores culturales, jurídicos, sociales y políticos. Ello también vale para la competencia, que no debe ser considerada como un fenómeno susceptible de descripción y de constatación empírica, sino como una forma ordenadora de la economía.⁹ La competencia, en pocas palabras, es un concepto más pensable que contrastable con la realidad. Röpke señala la necesidad distinguir entre la competencia de mercado como principio de organización “suprahistórico” y la evolución real que este principio adoptó durante los siglos XIX y XX: “Lo uno es categoría filosófica; lo otro una individualidad histórica. (...) Sólo cuando se tiene presente esta clara distinción se comprende que el principio de la economía de mercado y la combinación general histórica en la que aparece en el siglo XIX son dos cosas diferentes, y

actualidad. De ahí que estos intelectuales hayan recibido frecuentemente el nombre de “ordoliberales”. Se encontrará un estudio exhaustivo sobre el ordoliberalismo en el libro pionero de François Bilger (1964) y más recientemente en Audier (2012).

- ⁹ Incluso el mismo Hayek parecería pensar a la competencia en términos de orden: “El concepto de orden, que prefiero al de equilibrio, al menos en las discusiones de política económica, tiene la ventaja de permitirnos hablar de manera significativa sobre un orden que puede realizarse en mayor o menor grado, y que puede ser preservado cuando las cosas cambien” (Hayek, 2002: 15).

sólo entonces se puede distinguir la esencia de la economía de mercado de su degeneración y deformación histórica” (Röpke, 1949: 8).

Conviene considerar seriamente este tipo de distinciones, no sólo porque nos permiten entender al neoliberalismo de otra manera, sino además por sus posibles efectos sobre la crítica social. ¿Acaso la recopilación y rememoración de las experiencias pasadas –incluyendo aquí los fracasos, las crisis y las reconversiones registradas en países y sociedades enteras– no han servido para criticar e invalidar el principio de la competencia de mercado? Desde la perspectiva de Eucken, “estas experiencias históricas no demuestran de ningún modo que los métodos de la economía de tráfico no sean válidos, que el sistema de precios fuese completamente incapaz para cumplir la misión de dirección y que la dirección del proceso económico diario deba ser sustraída a los mercados y a los sistemas de precios” (Eucken, 1956: 92). Los hechos y experiencias de la historia no alcanzan a invalidar las verdades de la competencia de mercado, puesto que las mismas se aprehenden mediante otro método de análisis y pensamiento. Es en este punto donde la filosofía neoliberal trastoca una parte importante de las discusiones vigentes, rehuyendo constantemente a cualquier crítica que pueda plantearse desde la experiencia empírica.

II. El límite de la crítica social

En cierto modo, la filosofía neoliberal ha sabido responder las tres grandes preguntas de Kant: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? (Kant, 2000: 92). Parafraseando a Hayek, bien cabría decir que los hombres y mujeres sólo podemos conocer las abstractas leyes del mercado, sin esperar datos o descripciones precisas sobre sus posibles resultados. De ahí que debemos actuar siempre

conforme a nuestros propios fines, esperando que esas leyes coordinen las acciones individuales de la manera más eficiente:

A pesar de que no puede decirse que la existencia de un orden espontáneo, no creado para un fin particular, tenga propiamente una finalidad, dicho orden puede, sin embargo, conducir en gran medida al logro de muchos fines particulares, los que no son conocidos, en su conjunto, por ninguna persona singular ni por grupos relativamente pequeños de individuos. (...) Los resultados son por naturaleza imprevisibles, y lo único que podemos esperar de la adopción de un método semejante es mejorar las oportunidades de individuos que no conocemos (Hayek, 1993: 5).

Antes que el concepto de “capitalismo”, tan comúnmente utilizado por la crítica social para denunciar desigualdades e injusticias de diversa índole, la filosofía neoliberal propone al entendimiento el concepto presumidamente más neutral y objetivo de “orden de mercado”, haciendo referencia a un principio de organización y coordinación no centralizada de distintos planes o fines individuales.¹⁰ En este orden de cosas, no es posible aspirar ni individual ni colectivamente al bienestar general, el interés común o la justicia social; antes bien, la única actitud que cabe asumir es la obediencia a las abstractas leyes del mercado. No sólo se trata de una actitud epistemológica; para Hayek y otros

¹⁰ Eucken presenta al “capitalismo” como una abstracción arbitraria de los procesos económicos reales, un concepto que sólo existiría en la mente de algunos pensadores marxistas o sombartianos: “la *Crítica de la razón pura* se escribió en vano para los economistas conceptuales. Este error cardinal tiene como consecuencia un alejamiento de la realidad y la formación de sectas, fenómenos ambos unidos siempre a la aparición de economistas conceptuales” (Eucken, 1947: 47). En línea con el ordoliberalismo, Röpke advierte además que “el concepto abstracto de ‘capitalismo’ (...) es personificado en un ser mítico al que se atribuye voluntad, conciencia e intenciones, por cuanto se dice: el ‘capitalismo’ lleva a las guerras, incuba todas las conspiraciones imaginables o se arroga la soberanía de Estado” (Röpke, 1949: 4-5).

pensadores afines al neoliberalismo, aquí también viene a ponerse en juego una “actitud moral”: “La actitud moral que el orden de mercado exige no sólo del empresario, sino de todos los llamados ‘empleados a cuenta propia’ (...), es que tienen que competir honestamente de acuerdo con las reglas del juego, únicamente guiados por los índices abstractos de los precios” (Hayek, 1981: 58). Mirar por encima de las leyes intrínsecas al mercado sería entonces un acto de inmoralidad o, en términos de Röpke, “lo que podemos tildar en modo más enfático de *hybris*, de superbia, que se contrapone a la ‘humilitas’ de los que se resignan al conocimiento sometido a límites, circunscrito a la función del juez constreñido a los hechos” (Röpke, 1949: 58). La distinción es clara y tajante: soberbios son los que pretenden conocer y transformar a la sociedad desde las categorías “inaprehensibles” de justicia social, bienestar general, interés común, etcétera, mientras que humildes son los que se someten a los requerimientos anónimos del mercado. Éstos reconocen las estrictas limitaciones del conocimiento humano; los otros, en cambio, desafían al mercado en nombre de un conocimiento que ningún hombre podría tener (Contreras Natera, 2015). Bajo una división semejante, la superbia o el orgullo del conocimiento termina emparentándose necesariamente con el autoritarismo:

El reconocimiento de los límites insuperables de su conocimiento debería ciertamente dar al estudio de la sociedad una lección de humildad que le impida convertirse en cómplice de la fatal lucha del hombre por controlar la sociedad, lucha que no sólo lo hace tirano de sus semejantes, sino que bien puede convertirlo en destructor de una civilización que ningún cerebro ha ideado, pues ha crecido a partir del libre esfuerzo de millones de individuos (Hayek, 1981: 30).

De ahí que el pensamiento crítico-social adquiera una deriva “totalitaria”: “Según los neoliberales, la teoría social siempre es totalizadora, y es incapaz de imaginar lo que sería una sociedad auténticamente plural” (de Lagasnerie,

2015: 48). Al quedar en el lugar de la *superbia*, la teoría social se vuelve contraria a aquello que piensan y quieren los ciudadanos comunes, o también, y dicho en forma más coloquial, “la gente” que no cuenta con el tiempo ni la capacidad suficiente como para reflexionar sobre los grandes problemas sociales y sus modos de resolución (Hayek, 2011; Popper, 2006).¹¹ No hay que pasar por alto esta suerte de desplazamiento; en efecto, ahora la crítica hecha en nombre de la sociedad resulta contraria a las libertades y los deseos supuestamente más genuinos. Lo que convendría preguntarse, en cualquier caso, es si la filosofía neoliberal consiste simplemente en un llamado a dejar fluir lo genuino, plural y diverso de una sociedad.

III. El reformismo neoliberal

A fines de la década de 1970, Horacio García Belsunce –a quien podríamos situar entre los primeros neoliberales argentinos–, sostenía que la economía no es lo que determina la política y las ideas filosóficas vigentes en una sociedad, sino al contrario: “es el sustrato filosófico y la escala y prioridad de los valores que gobiernan la sociedad los que determinan la política y ésta a su vez a la economía” (García Belsunce, 1978: 175).¹² Puede que esta suposición nos resulte un tanto ingenua, dado que desconoce la “materialidad” –entendiendo por ello las disimetrías de poder,

¹¹ Como señala Popper, “Es infinitamente difícil razonar acerca de una sociedad ideal. La vida social es tan complicada que pocos o ningún hombre podría juzgar un plano de la ingeniería social en gran escala, para apreciar si es o no practicable, si puede o no acarrear mejoras reales, si habrá de involucrarse o no algún nuevo mal, y decidir cuáles son los medios adecuados para su materialización” (Popper, 2006: 175).

¹² En el mismo sentido, Popper había advertido ya sobre el poder transformador de las ideas, que “en ciertas circunstancias logran revolucionar las condiciones económicas de un país, en lugar de hallarse moldeadas por dichas condiciones” (Popper, 2006: 323).

las desigualdades sociales, las diferencias de clase, etcétera— en la cual se apoya la filosofía neoliberal. Más aún, al centrarnos en los aspectos filosóficos del neoliberalismo, ¿no estamos invisibilizando, también nosotros, el entramado histórico que posibilita sus políticas? Así pues, varios críticos han advertido que el orden del mercado sólo puede ser pensado y llevado a la práctica cuando un sinnúmero de condiciones sociales, políticas e incluso económicas quedan entre paréntesis (Bourdieu, 2000). Nuestro análisis coincidiría por completo con tales premisas, si no fuera porque la economía de mercado se encuentra expresamente ligada a toda una *filosofía de reforma social*. El neoliberalismo no es sencillamente “antisocial”; su objetivo, en todo caso, es dar una nueva configuración a las relaciones sociales existentes. Mientras no seamos capaces de comprender dicho objetivo y continuemos analizando las propuestas neoliberales de una manera dicotómica, no lograremos comprender tampoco —y menos aún resistir— sus constantes embates hacia la crítica social.

A nivel teórico e intelectual, Hayek y Röpke han discrepado sobre innumerables cuestiones, tanto que parecen ubicarse en un extremo y otro del neoliberalismo histórico. Sin embargo, ambos confluyen en una idea interesante, y es que los intelectuales no deben actuar directamente en política, sino en los procesos de formación y orientación de la opinión pública. La idea no tiene nada de ingenuo o de inocente; al contrario, supone que una opinión pública formada en ciertos temas y orientada en una misma dirección puede funcionar como un fuerte condicionamiento de las políticas estatales, sin importar cuál sea el gobierno de turno y su ideología. Tanto en América Latina como en otras regiones del mundo, esa idea parece haberse seguido al pie de la letra;¹³ de hecho, algunos estudios

¹³ Dice Alberto Benegas Lynch —otro intelectual cuyos escritos conforman la base del neoliberalismo argentino— que entre los años 40' y 60' el ámbito académico de este país estuvo ocupado por fascistas, keynesianos, marxistas,

críticos señalan que las políticas neoliberales no sólo fueron impuestas en nuestra región por medio de la violencia y el engaño, sino además por la simultánea influencia de una inmensa red de centros de producción y difusión de “saberes expertos”, más comúnmente conocidos como *think tanks* (Mato, 2007). Desde hace dos o tres décadas, muchos *think tanks* intentan dar respuesta a los problemas sociales señalados por Hayek y otros intelectuales neoliberales, enfocando su actividad en el combate de los sentimientos morales considerados como “atávicos”, fundamentalmente aquellos que impedirían a la población una adecuada comprensión del orden de mercado (Hayek, 1981 y 1982). Esta apreciación no es exagerada; por el contrario, es una vía para comprender cómo y hasta qué punto la filosofía neoliberal ha pasado a formar parte de nuestro “sentido común”: “este *rating* suele explicarse por la creciente asociación de las ideas liberales con ideas de *democracia* y *libertad*, puestas en oposición con ideas tales como *intervención estatal en la economía* y *autoritarismo de Estado*. Al respecto, conviene notar que este juego de asociaciones y oposiciones no ha ocurrido de modo espontáneo. Ha sido, en parte, resultado del trabajo que realizan las *redes transnacionales*” (Mato, 2007: 25). A ello habría que sumar la utilización de los *focus group*, los sondeos de opinión y, más recientemente, de las redes sociales como instrumentos de intervención en la opinión pública. A través de estos y otros medios, donde se ponen en juego determinadas tecnologías de lenguaje y saberes

gramscianos, cepalinos y socialistas de la más diversa índole, todos aunados en la lucha contra la sociedad abierta y con gran influencia sobre la opinión pública de su tiempo. Sin embargo, algo habría cambiado a partir de los años 70', cuando los esfuerzos intelectuales de los pensadores liberales hicieron virar gradualmente a la opinión pública hacia un nuevo campo de ideas: “Hoy, tal vez la Argentina sea el país en el que más se ha avanzado en el terreno de las ideas liberales, sobre todo entre la gente joven y, muy especialmente, en los recintos universitarios. La nueva contracorriente se ha abierto paso y, a través de diversas etapas, ha influido para que en la opinión pública se verifique un fuerte desplazamiento en el eje del debate” (Benegas Lynch, 1992: 460).

expertos, es posible ejercer un gobierno “a distancia” de las conductas y creencias de la población, minimizando a la par la necesidad de una injerencia gubernamental directa (Miller y Rose, 1990).¹⁴ Se trata de dirigir nuestras conductas sin que lo advirtamos demasiado, vale decir, sin necesidad de programas de gobierno expresos ni adhesiones manifiestas hacia los mismos.

Si nos detenemos a pensar en ello, veremos que es precisamente allí donde el pensamiento crítico-social aparece como soberbio y autoritario. En efecto, cuando las acciones de gobierno se tornan casi invisibles en sus alcances y consecuencias, tanto como para naturalizarse en el sentido común de la población, ¿no parece algo soberbio el querer contar lo que está pasando a nivel común o colectivo? Más humilde es sondear lo que deseamos, lo que esperamos y lo que sabemos, aunque no siempre se vea a qué fin último puede responder esa información. Es la humildad propia

¹⁴ Sin duda alguna, la posibilidad de gobernar a distancia es una cuestión de enorme importancia para la crítica social de nuestros tiempos, más aún cuando se intenta hacer el análisis de aquellos gobiernos cuya acción parecería retroceder ante las manifestaciones “espontáneas” –y aparentemente incuestionables– de la sociedad civil: “Contemporary ‘governmentality’ accords a crucial role to ‘action at a distance’, that is to say, to mechanisms which promise to shape the economic or social conduct of diverse and institutionally distinct persons and agencies without shattering their formally distinct or ‘autonomous’ character. (...) the vocabularies and expertise have played a very significant part in inventing and seeking to operationalize such mechanisms of government, both in the sense that they have been involved in calculated attempts to implant such technologies, and in the sense that the existence of experts has made it possible for self-regulation to operate in a way that minimizes the need for direct political intervention” (Miller y Rose, 1990: 14-15) [La “gubernamentalidad” contemporánea otorga un papel crucial a la “acción a distancia”, es decir, a los mecanismos que prometen dar forma a la conducta económica o social de personas y agencias diversas e institucionalmente distintas, sin destruir su carácter formalmente distinto o ‘autónomo’. Los vocabularios y los saberes expertos han jugado una parte significativa en la invención y la puesta en práctica de tales mecanismos de gobierno, tanto en el sentido de haber participado en los cálculos para implantarlos, como en el sentido de que la existencia de expertos ha hecho posible que la autorregulación funcione en pos de minimizar la necesidad de una intervención política directa].

una política gradual o fragmentaria: “El método gradual o parcial (...) podría conducir a la feliz situación en que los políticos comienzan a buscar sus propios errores en lugar de tratar de eludir responsabilidades y de demostrar que siempre han tenido razón” (Popper, 2006: 179). Bajo tal perspectiva, resulta casi inevitable que toda crítica social adquiera un “valor negativo”, convirtiéndose de hecho en un obstáculo o en una actitud que no contribuye demasiado al orden de la competencia. Para nosotros, queda demostrado que la enemistad entre el neoliberalismo y el pensamiento crítico social no emerge como parte de una dicotomía abstracta, indefinidamente repetible a lo largo de la historia, sino que se inserta en un régimen concreto de prácticas discursivas y no discursivas.

Conclusiones: franquear el límite

Michel Foucault sostenía que algunas de las filosofías más libertarias de los últimos dos siglos, incluyendo la filosofía de Hegel, Nietzsche o Marx, se convirtieron a la larga en filosofías del poder: “a medida que el poder y que las instituciones políticas se impregnan de su pensamiento, más se prestan a legitimar las formas excesivas de poder. (...) La filosofía legitima poderes irrefrenables en mayor medida que el apoyo dogmático de la religión” (Foucault, 1999: 116). ¿Acaso la filosofía neoliberal no ha seguido un destino similar? ¿No se ha convertido, más allá de las buenas o las malas intenciones de sus autores, en toda una filosofía del poder?

Sería un error, o al menos un reduccionismo, decir que el neoliberalismo busca legitimar sus “verdades” apoyándose exclusivamente en hechos cuantificables, como si esas verdades se redujesen a un conjunto de datos y variables económicas. La filosofía neoliberal va mucho más lejos; su efecto fundamental –y a veces hasta confeso– consiste en

hacer que la población crea en determinadas ideas. Popper señalaba la necesidad de elegir entre dos clases muy distintas de fe: “la fe en las facultades místicas del hombre mediante las cuales se une al ente colectivo”¹⁵ o “la fe en la unidad racional del hombre y en la sociedad abierta” (Popper, 2006: 459). Esta última, añade Popper, se refiere no sólo a la confianza en el propio raciocinio, sino también en el de los demás, evitando toda posición de autoridad o superioridad sobre los criterios ajenos. Tener fe en la razón de la humanidad es predisponerse a escuchar otros argumentos, incluidos los de aquellos que no piensan como nosotros, bajo la premisa de que el intercambio de criterios constituye el mejor método para alcanzar la verdad. ¿Quién se podría oponer seriamente a algo semejante? ¿Cómo cuestionar la fe en la unidad racional de la humanidad sin pecar de arrogancia o de soberbia? Quizá el interrogante no remita a las actitudes morales en sí mismas, sino al modo en que éstas son diagramadas y distribuidas a través del campo discursivo. La filosofía neoliberal triunfa allí donde la crítica al orden de competencia se califica como un acto de soberbia sin importar los hechos, datos y mediciones de los que se sirva para apoyar sus argumentos. ¿No ocurre algo de ello cuando el discurso crítico-social de la actualidad refleja con datos concisos y contundentes el empobrecimiento general de la población, el aumento de la desigualdad y el detrimento de los salarios? ¿No se lo califica, *a pesar de todo*, como un discurso soberbio, descreído y hasta falto de fe? Al transformarse en filosofía del poder, el neoliberalismo no fomenta el debate e intercambio de ideas, sino que lo cierra en todo lugar donde puede, funcionando de hecho como un límite para el pensamiento.

¹⁵ Para Popper, el intelectualismo irracional y místico es “la sutil enfermedad intelectual de nuestro tiempo (...). Pero pese a su superficialidad es peligrosa, debido a su influencia en el campo del pensamiento social y político” (Popper, 2006: 459).

Hay un par de cuestiones que el mismo Popper señala abiertamente y que sin embargo convendría revisar. La primera es que la unidad racional de la humanidad supone el uso de un lenguaje igualmente unificado y continuamente depurado, que abarca desde las instituciones políticas y sociales hasta las formas de intercambio y argumentación, y que implica necesariamente la marginación de toda experiencia irreducible al mismo: “la humanidad se halla unida por el hecho de que nuestras diferentes lenguas maternas pueden, en la medida en que son racionales, ser traducidas unas a otras. Queda sentada, entonces, la unidad de la razón humana” (Popper, 2006: 452). Más allá de las resonancias entre estos fragmentos de discurso y la racionalidad comunicativa de Habermas o Apple, la cuestión importante reside en el orden socioeconómico al que contribuye la premisa neoliberal de una razón humana unificada. Es un orden donde cada cual no sólo tiene la capacidad de razonar, argumentar y conocer la verdad por sí mismo, sino además de moldear su propia felicidad sin el auxilio de ningún medio político y social. La sociedad que imagina Popper sólo debería arbitrar los medios para evitar los grandes sufrimientos y calamidades, liberando toda otra cuestión al propio raciocinio o, en el mejor de los casos, al contexto más inmediato del individuo. Tal es la consecuencia posible de un orden basado en la humildad del conocimiento: minimizar el interés por las formas concretas de existencia social y maximizar la preocupación hacia los afectos más cercanos. “El derecho a preocuparse por la felicidad de los demás –advierte Popper– debe ser un privilegio circunscripto al estrecho círculo de amigos” (Popper, 2006: 450). Pues bien, lo que en Popper es la fe en la unidad racional de la humanidad, en Hayek viene a ser la fe en el orden abstracto de un mercado cuyos resultados, como bien hemos visto, nunca pueden predecirse completamente. La competencia de mercado no es una realidad medible y contrastable a través de hechos particulares, sino un orden apoyado en la “experiencia común” de que sus procedimientos resultan

preferibles a cualquier otro orden posible: “Todo lo que se puede verificar empíricamente es que las sociedades que hacen uso de la competencia alcanzan sus resultados con mayor éxito que otras –una cuestión a la cual, según me parece, responde la historia de la civilización enfáticamente en lo afirmativo” (Hayek, 2002: 10). Se trata, en simples palabras, de una constatación ciega sobre las virtudes del mercado, *un acto de fe*.

Parece que hoy ya no se puede preguntar quiénes somos ni hacia dónde vamos como sociedad. Hayek aseguraba que la gente no tiene ideas bien definidas sobre estas cuestiones, “o tiene opiniones opuestas, porque en la sociedad libre en que hemos vivido no ha existido ocasión para pensar sobre ellas y todavía menos para formar una opinión común” (Hayek, 2011: 114). Lo cual no quita sin embargo que el gran mérito del credo (neoliberal) consista, para el mismo Hayek, en haber demarcado un ámbito legítimo de intervenciones gubernamentales conforme a las cuestiones extensamente aceptadas por la opinión pública. En esta aparente contradicción se resuelve el límite de la filosofía neoliberal, que fomenta por un lado la formación y orientación de la opinión pública en determinadas ideas, creencias y valores, mientras que, por el otro, invisibiliza los alcances y las consecuencias últimas de esa misma orientación.

El pensamiento crítico tiene la ardua tarea de visibilizar tales consecuencias. Ahora bien, no sólo hay que mostrar cómo los poderes contemporáneos intervienen cotidianamente en nuestras conductas y creencias más íntimas; también se trata de advertir que el neoliberalismo, más allá de las teorías, los conceptos y los autores que lo componen, tiene un amplio programa de reforma social y cultural. Conocer las especificidades históricas de dicho programa, tanto en sus capacidades de producir realidad como en sus cortocircuitos y sus efectos adversos, es ponernos en nuestros propios límites. Pero sin lugar a duda, para eso hace falta mucho coraje y soberbia.

Bibliografía

- Audier, S. (2012). *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*. Paris: Grasset.
- Bilger, F. (1964). *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*. París: Librairie Générale de droit et de jurisprudence.
- Boltanski, L. y Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, F. (2000). “El neoliberalismo, utopía (en vías de realización) de una explotación ilimitada”. En *Contra-fuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal* (pp. 136-150). Barcelona: Anagrama.
- Contreras Natera, M. A. (2015). *Crítica a la razón neoliberal. Del neoliberalismo al posneoliberalismo*. México D. F.: Akal.
- De Lagasnerie, G. (2015). *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008a). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2008b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (1999). En *Ética, estética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (pp. 111-128). Barcelona: Paidós.
- Haidar, V. (2016). “Sociedad de masas: lecturas procedentes del ordoliberalismo y de la Escuela de Frankfurt”. *Sociológica*, 31(88), pp. 29-64.
- Kant, I. (2000). *Lógica. Un manual de lecciones*. Madrid: Akal.
- Mato, D. (2007). “Think tanks, fundaciones y profesionales en la promoción de ideas (neo)liberales en América Latina”. En Grimson, A. (Comp.). *Cultura y neoliberalismo* (pp. 19-42). Buenos Aires: CLACSO.
- Méndez, P. M. (2017a). Neoliberalismo y liberalismo. La libertad como problema de gobierno. *POSTData. Revista de Reflexión y Análisis Político*, 23(2), pp. 551-582.

- (2017b) “Wilhelm Röpke y la espiritualidad del neoliberalismo”. *Astrolabio. Nueva época*, (18), pp. 112-146.
- (2013) “Edmund Husserl en el ordoliberalismo alemán. Extrañezas, Resonancias y actitudes”. *Valenciana. Estudios de filosofía y letras. Nueva época*, 7(13), pp. 145-172.
- Miller, P. y Rose, N. (1990). “Governing economic life”. *Economy and Society*, 19(1), pp. 1-31.
- Rosanvallón, P. (2006). *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

Fuentes documentales

- Benegas Lynch, A. (1992). “La perspectiva liberal: los intelectuales y la política. Algunos ejemplos del caso argentino”. En Levine, B. (Comp.). *El desafío neoliberal. El fin del tercer mundismo en América Latina*. Bogotá: Norma.
- Eucken, W. (1956 [1939-1950]). *Fundamentos de política económica*. Madrid: Rialp.
- (1947 [1939]). *Cuestiones fundamentales de la economía política*. Madrid: Revista de Occidente.
- García Belsunce, H. (1978). *Trece años en la política económica argentina (1966-1978)*. Buenos Aires: Emecé.
- Hayek, F. (2011 [1944]). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.
- (2002 [1968]). “Competition as a discovery procedure”. *Quarterly Journal of Austrian Economics*, Auburn, Mises Institute, 5(2), pp.
- (1981). *Nuevos Estudios en la filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Buenos Aires: Edudeba.
- Popper, K. (2010). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza.
- (2006 [1945]). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Röpke, W. (1956 [1942]). *La crisis social de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente.

- (1949 [1944]). *Civitas humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*. Revista de Occidente: Madrid.

Artículos de diario

- “Rozitchner: ‘El pensamiento crítico es un valor negativo’”.
La Nación: Política, 20 de diciembre de 2016. Recuperado de <https://bit.ly/38ZVQQs>

8

Espectáculo y emancipación

Sobre los usos de la imagen

NATALIA TACCETTA¹

Introducción

A lo largo de toda su obra y especialmente en la saga sobre la figura del *homo sacer*, Giorgio Agamben ha desarrollado una compleja teoría sobre el poder soberano para deconstruir, entre otras cosas, las categorías políticas modernas y resituar la pregunta por la acción política en el ámbito contemporáneo. Es el pensamiento de Guy Debord el que le permitió, además, identificar la democracia contemporánea como sociedad del espectáculo, es decir, como aquella que se nutre de las aclamaciones y el consenso de la opinión pública puesta en escena y administrada por los medios de comunicación. Estas páginas exploran algunos aspectos de la noción de espectáculo a partir del planteo agambeniano y, para problematizar estas referencias, se confrontará con la

¹ Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctora en Filosofía por la Universidad de París 8. Magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. Licenciada y Profesora en Filosofía por la UBA. Investigadora del CONICET con sede en el Instituto de Filosofía Alejandro Korn de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Profesora titular de Filosofía en la Universidad Nacional de las Artes y Jefa de Trabajos Prácticos en la Carrera de Sociología de la UBA.

perspectiva de Jacques Rancière y su idea de emancipación a fin de conformar un entramado complejo en torno a la mirada –del espectador del espectáculo democrático o del cine– y su posibilidad de conocimiento. Rancière expone en diversos trabajos una crítica a la definición de espectáculo de Debord –en efecto, acusa al situacionismo de exponer una versión banalizada de la crítica del consumidor democrático– y al modo en que pone en relación imagen, verdad, acción y pasividad. Sin embargo, los presupuestos que subyacen a su idea de emancipación parecen tener mucho en común con la propuesta que se plasmó en los films de Debord. Es a partir de la imagen cinematográfica que este propone despertar al espectador y volverlo consciente de su imposibilidad de salir; en algún sentido, es precisamente a partir de este punto que Rancière propone emanciparse. Se evaluará, entonces, si entre la asfixia y la confianza del ver, entre la separación y repartición de lo sensible, emerge una posibilidad responsable para el habitante del espectáculo.

I. Del gobierno glorioso

En *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo Sacer II*, 2 (2008) Agamben indaga sobre “los modos y las razones por los que el poder ha ido asumiendo en Occidente la forma de una *oikonomia*, es decir, de un gobierno de los hombres” (2008: 9). Se inscribe en el camino dejado por las investigaciones sobre la genealogía de la gubernamentalidad de Michel Foucault y reconstruye un paradigma que, aunque raramente haya sido estudiado fuera del ámbito estrictamente teológico, tiene una influencia fundamental en el desarrollo y orden global de las sociedades occidentales. Intenta mostrar que de la teología cristiana derivan en general dos paradigmas políticos antinómicos, pero conectados entre sí. Estos son: el de la teología

política, que funda la trascendencia del poder soberano en el único Dios; y el de la teología económica, que sustituye esta idea por la de una *oikonomía*, en tanto orden inmanente-doméstico de la vida divina. De la teología política se deriva la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; de la teología económica, la biopolítica moderna con una primacía de la economía y el gobierno.

Agamben se concentra sobre la relación entre el poder “como gobierno y gestión eficaz” y como “majestuosidad ceremonial y litúrgica”, encontrando en la teología cristiana las herramientas para continuar la genealogía, de la que se ocupa en toda la saga *Homo Sacer*. La doble estructura de la máquina gubernamental –que, en *Estado de excepción: Homo sacer, II, I* (2003) aparece como la correlación entre *auctoritas* y *potestas*, es decir, la relación entre Reino y Gobierno– constituye para el filósofo el testimonio político de la escisión entre ontología y praxis, entre vida contemplativa y vida práctica. La pregunta fundamental que se abre es cómo ambas esferas –reino y gobierno–, a pesar de su diversidad onto-política, se articulan constituyendo la máquina biopolítica occidental. Agamben responderá abordando el problema de la gloria, el poder en su aspecto “glorioso” como indistinguible de la *oikonomía* y el gobierno. La identificación entre gloria y *oikonomía* lo conduce a repensar el consenso en las democracias contemporáneas, lo que implica aceptar que “el centro de la máquina gubernamental está vacío” (2008: 12) y que es necesario devolver la política a la dimensión más propia del hombre, esto es, a su inoperosidad central (en tanto praxis), a “volver inoperosas todas las obras humanas y divinas” (2008: 12).

El trono vacío –el *hetoimasía tou thrónou* de los arcos y ábsides de las basílicas paleocristianas y bizantinas–² es el símbolo de la gloria que Agamben intenta profanar para evaluar qué elementos quedan implicados en la *zoé aionos*, la vida eterna. Esta lectura profana del arcano último del poder y la dimensión que une al poder con él, implica modificar una visión que ha visto como más propio del hombre el trabajo y la productividad. Con este gesto, Agamben pretende restituir lo inoperoso como dimensión inherentemente política. Profundizar sobre estas dimensiones permitirá sortear la dificultad que *a priori* implica pensar una política de la liturgia, el himno y la gloria, y no una del gobierno, la acción y el poder.

Para iluminar la articulación Reino/Gobierno, Agamben parte –entre otras múltiples fuentes– de un ensayo sobre los ángeles de Erik Peterson y la disertación que publica con el título de *Heis Theos. Epigraphische, formheshchichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* [Un Dios. Una investigación sobre epigrafía, historia de la forma e historia de la religión], una suerte de arqueología política de la liturgia y el protocolo, dedicada al estudio del ceremonial político en su relación con la liturgia eclesiástica a través del estudio de la aclamación *Heis theós*. Señala que la fórmula *Heis theós* es, por un lado, atacada por Peterson y, por otro lado, está inscrita en el ámbito de las aclamaciones, lo cual

² La Basílica de Santa María la Mayor, situada en la cumbre de la colina del Esquilino, es una de las cuatro Basílicas papales de Roma y es la única que ha conservado la antigua estructura paleocristiana. A los pies del arco triunfal, aparecen a cada lado las dos ciudades: Belén a la izquierda y Jerusalén a la derecha. Belén es la ciudad donde Jesús nace y desarrolla la Epifanía; Jerusalén es la ciudad en donde Jesús muere y resucita. Aparece aquí el tema apocalíptico de la definitiva llegada del Señor al final del tiempo representado por el trono vacío en el centro del arco, en donde también aparecen Pedro y Pablo, el primero de ellos llamado por Cristo a difundir la *Buena Noticia* entre los judíos; el segundo, a difundir la Palabra del Señor entre los gentiles y los paganos.

lo conduce a traspasar el origen cristiano y dirigirse a las loas de los emperadores paganos y los gritos que celebraban a Dionisio en los rituales órficos.

Agamben define la aclamación como “una exclamación de aplauso, de triunfo (*“Io triumphé!”*), de alabanza o desaprobación (*acclamatio adversa*) gritada por una muchedumbre en determinadas circunstancias” (2008: 296).³ Las aclamaciones daban lugar a un ceremonial y distaban mucho de ser irrelevantes. De hecho, siguiendo a Peterson, hay que afirmar que podían tener significado jurídico, como es el caso de las aclamaciones en el derecho público romano. Por medio de la aclamación, las tropas otorgaban el título de *imperator* al comandante victorioso en la época de la república o lo investían del título de César en tiempos del imperio. El nexo entre derecho y liturgia era esencial y el consenso que implicaba tenía un significado jurídico preciso. Es decir, las aclamaciones profanas no eran simple ornamento del poder político, sino que, precisamente, lo fundaban y justificaban.

Asimismo, de un artículo de Schmitt de 1927,⁴ Agamben extrae la contraposición entre el voto individual y secreto y la expresión inmediata del pueblo reunido. En este sentido, liga pueblo y aclamación a partir de un significado jurídico particular: “el fenómeno democrático originario, lo que también Rousseau ha planteado como verdadera democracia, es la aclamación, el grito de aprobación o rechazo de la masa reunida” (Agamben, 2008: 301). Para Schmitt, la aclamación es lo que hace asumir a un general o emperador o que puede derribar a alguien proclamando a otro como

³ La aclamación era acompañada del gesto de levantar la mano derecha, lo que está documentado en testimonios del arte pagano y cristiano. Se la dirigía a los atletas, actores, magistrados de la república y al emperador. La llegada del soberano a una ciudad daba lugar a este ceremonial.

⁴ El artículo referido por Agamben es “Referendo y propuesta de ley por iniciativa popular”. El título original es *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlin-Leipzig, 1927.

jefe. Es, en términos agambenianos, “la expresión pura e inmediata del pueblo como poder democrático constituyente” (2008: 301). En la esfera profana, Schmitt concibe la aclamación como lo que constituye comunidad política por ser la expresión de ella misma, sosteniendo en concreto: “ningún Estado sin pueblo, ningún pueblo sin aclamaciones”. Se considera teórico de la democracia directa, que contrapone a la democracia liberal (por sufragio secreto, típico de las democracias contemporáneas) de la República de Weimar, pues “la aclamación del pueblo en su inmediata presencia es lo contrario de la práctica liberal del voto secreto, que despoja al sujeto soberano de su poder constituyente” (Agamben, 2008: 301).

Para Peterson, el elemento doxológico-aclamatorio es, además de lo que vincula la liturgia cristiana con el mundo pagano y el derecho público romano, el verdadero fundamento jurídico del carácter “litúrgico”, en el sentido de “político” y “público”. *Leitourgía* es “prestación pública”, es decir, opuesto a las devociones privadas, a partir de las cuales Peterson estaría fundando el carácter público de la liturgia en las aclamaciones del pueblo en la *ekklesía*. El *laós* –pueblo– que está inscripto en la *leitourgía* es, para el teólogo, el que toma parte en el ritual eucarístico justamente porque tiene capacidad jurídica. Ésta se limita al derecho de aclamación, la actividad pública y jurídica.

En la aclamación, cuyo sentido jurídico es la “publicidad” de la liturgia, el pueblo se constituye en “pueblo”. Agamben analiza las transformaciones que determinan la relación entre soberano y súbditos a través de las manifestaciones de su carácter teológico-sacro para analizar su sentido técnico-jurídico en la esfera de la soberanía.⁵ De una investigación sobre las insignias y símbolos del poder de

⁵ En algunas ocasiones, a partir de un efecto performativo como en el caso de la *mutatio vestis* [cambio de vestimenta], en la cual la vestimenta implicaba un verdadero investimento; el color púrpura de la vestimenta, por ejemplo, tenía un sentido jurídico preciso, era insignia de la soberanía.

Ernst Percy Schramm, recoge lo que refiere como “signos del dominio” y “simbología del Estado” en vistas a subrayar el poder performativo de las banderas y los estandartes. Evoca, además, a Karl von Amira, quien propuso una “arqueología del derecho” basándose en el análisis de los gestos en las manos de las miniaturas del código medieval *Sachsenspiegel*. Distingue gestos auténticos en los que la mano es inmediatamente el símbolo de un proceso espiritual, y gestos inauténticos en los que es solo instrumento del símbolo que tiende a hacer visible algún atributo social de la persona, para centrarse en los primeros y descubrir en qué medida se adscribirían a una simbología de carácter jurídico. Agamben destaca una de las categorías mímicas que es el gesto lingüístico. “No se podría definir con más precisión la potencia del gesto lingüístico, que no se agota ni en una escansión ni en una simple enfatización del discurso: donde los gestos se convierten en palabras, las palabras se convierten en hechos” (Agamben, 2008: 318). Las palabras y los hechos se entrelazan en la esfera de lo performativo⁶, que pasa a ser una signatura desde el momento en que desplaza el *dictum* a una esfera no denotativa. Así es como Agamben lee los gestos y signos del poder: como signaturas que dan eficacia constatativa a los signos u objetos.

⁶ Agamben se refiere, concretamente, al libro de John L. Austin *How to do things with words* (1962), cuya traducción castellana es *Cómo hacer cosas con palabras*. El performativo es un enunciado lingüístico que, en sí mismo, es una acción, un hecho, en la medida en que su significado se identifica con la realidad que él mismo produce. El performativo adquiere entidad cuando se suspende el carácter denotativo del lenguaje y el *dictum* es solo constatativo.

Naturalmente, Agamben se detiene también en las insignias de la edad imperial y las de la República romana.⁷ Más allá de las precisiones respecto de la portación y la excepción del uso de insignias, Agamben encuentra central su análisis para comprender la constitución del poder de aquello que solo parecía expresión de lujo. Es, justamente, a partir de la investigación sobre el significado y la naturaleza de las insignias y las aclamaciones que se abre la esfera de la “gloria”.⁸ Por eso delinea la máquina gubernamental recorriendo especialmente este camino de la *oikonomía* a la gloria, las aclamaciones y doxologías, cuya función política esencial el autor advierte en decadencia en la contemporaneidad aunque sobreviven en las ceremonias, protocolos y liturgias. Sostiene que tienden a reducirse las insignias

7 Analiza, por ejemplo, los *fascēs lictoriae* [haces lictores], “varas de olmo o abedul de aproximadamente un metro treinta de largo, unidas por una correa de color rojo sobre las que se insertaba lateralmente un hacha” (Agamben, 2008: 321) confiadas a los *lictōres*, mitad servidores mitad verdugos, que, en la república, eran portados por el cónsul y magistrados provistos de *imperium*. Eran “símbolo del *imperium*” indudablemente, pero Agamben no se queda en este nivel y trata de rastrear su funcionalidad específica. De simbólico tenían poco, pues con ellos se infligían azotes o se decapitaba, y estaban ligados estrechamente al *imperium*. Para Agamben, no simbolizaban el *imperium*, sino que lo efectuaban y determinaban de tal modo que cada articulación material que podía hacerse con ellos tenía una significación jurídica precisa. Entre el magistrado y su *lictor* nada podía interponerse por lo que la conexión con el *imperium* era inmediata.

8 Agamben analiza la recopilación que realiza Constantino VII Porfirogéneta de tradiciones y prescripciones relativas al ceremonial imperial. Las aclamaciones son centrales en estos ceremoniales y en la liturgia, y aparecen ritualizadas. Los *kráktai* (“cantores”) son los funcionarios encargados de articular las aclamaciones del pueblo en forma de responsorios y las llevan a cabo en el hipódromo. Es a partir de la época de Justiniano en Bizancio que los espectadores, divididos entre Azules y Verdes, tienen una caracterización política; son, de hecho, la expresión política del pueblo. Un correlato de estas aclamaciones encuentra Alföldi en Roma en épocas anteriores. Se trata de coreografías enormes que la muchedumbre dirige al emperador y a la emperatriz. Siguiendo a este historiador, Agamben señala que no son solo formas de adulación orquestada, sino que son auténticos procesos de legitimación.

del poder y que las aclamaciones han dejado de cumplir una función decisiva –como en la época de los regímenes fascistas–, pero que en ningún modo desaparecen.

Es a partir de *Teoría de la Constitución* (1928) de Schmitt que Agamben encuentra la conexión indisoluble entre la aclamación, la democracia y la esfera pública:

En toda democracia, hay siempre partidos, oradores y demagogos –desde los *próstatái* de la democracia ateniense hasta los *bosses* de la democracia americana–, además de prensa, films y otros métodos de manipulación psicotécnica de las grandes masas, que no se dejan someter a una disciplina completa. Existe, por lo tanto, siempre el peligro de que fuerzas sociales invisibles e irresponsables dirijan la opinión pública y la voluntad del pueblo (Schmitt, 1996: 324).

La “gloria” se desplaza, entonces, al ámbito de la opinión pública y adquiere nuevas formas. Reino y gobierno se anudan gracias al dispositivo performativo de la gloria haciendo posible la estructuración de la máquina gubernamental de Occidente, lo cual, a partir de la genealogía que es posible trazar en la liturgia cristiana en el argumento agambeniano, deriva en lo que se entiende como opinión pública.⁹ Será conveniente tener presente esta premisa para comprender los desafíos que la discusión entre Debord y Rancière puede plantear.

La investigación agambeniana demuestra que lo que unificaba ser y praxis en la esfera divina tiene la función de conciliar la soberanía y la ley con la economía pública y

⁹ En todas las investigaciones referidas por Agamben, aparece la tensión entre lo teológico y lo político. A partir de estos trabajos, extrae la conclusión de que la gloria es el lugar en el que se hace evidente este carácter dual –teológico y político–, pues, en la gloria, coinciden teología y política, poder espiritual y poder profano. La teología de la gloria constituye el lazo secreto a través del cual teología y política se comunican e intercambian. La conexión entre poder y gloria tiene un caso ejemplar en las aclamaciones y doxologías litúrgicas. No le interesa a Agamben descualificar o definir gloria o poder, sino la glorificación, “no la *doxa*, sino el *doxazein* y el *doxazestai*” (Agamben, 2008: 344).

el gobierno. Pero la consecuencia más negativa de este dispositivo teológico que legitima la tradición política es que impide que la tradición democrática piense eficazmente el gobierno y su economía. Sobre la historia de la democracia moderna pesa también el error de pensar el gobierno como ejecución de una voluntad –asumida a través de la tradición heredada vía Rousseau–. Esta historia legitima la primacía del poder legislativo y la irreductibilidad del gobierno a la ejecución. La consecuencia de esto es una soberanía popular vaciada de sentido. Este equívoco genera, en la lectura de Agamben, que se pierda de vista el problema político decisivo. En este sentido, toda la argumentación de *El Reino y la Gloria* podría entenderse como un intento por mostrar que el misterio central de la política no es la soberanía, sino el gobierno, es decir, “no es Dios sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley, sino la policía” (Agamben, 2008: 480). No es la policía desnuda, sino la gloria, la publicidad y el espectáculo. Finalmente, se trata de descubrir los elementos que articulan y mantienen en movimiento la máquina gubernamental.¹⁰

Contra perspectivas como la habermasiana, Agamben critica la desustancialización del sujeto soberano en la forma de la acción comunicativa por poner en funcionamiento la performance de la gloria secularizadamente. Es en este contexto que los análisis de Agamben toman la dirección

¹⁰ El sistema político occidental resulta de dos elementos heterogéneos que se legitiman y se dan mutua consistencia: una racionalidad político-jurídica y una racionalidad económico-gubernamental, es decir, una “forma de constitución” y una “forma de gobierno” (Agamben, 2009: 12). La pregunta decisiva es por qué la política lleva consigo esta ambigüedad, por qué se considera que el soberano tiene el poder de asegurar y garantizar la legítima unión entre constitución y gobierno. Agamben intenta decir que hay razones para pensar que se trata de una ficción destinada a disimular el vacío que ocupa el centro de la máquina y que no hay articulación alguna entre las dos racionalidades. En este sentido, “¿No será que de su desarticulación se trata justamente de hacer emerger este ingobernable, que es a la vez el recurso y el punto de fuga de toda política?” (Agamben, 2008: 12). Ingobernable de la democracia que los *media* glorifican ocultando, disfrazando el vacío sobre el que gravita.

proyectada por el trabajo de Guy Debord. La debordiana “sociedad del espectáculo” equivale a una democracia gloriosa, en la que la *oikonomia* se resuelve precisamente en la gloria.

En el tan transitado texto de Debord de 1967, queda constatada la transformación que los medios masivos de comunicación operan en las sociedades contemporáneas. En este sentido, es interesante el cruce que Agamben produce entre la consideración de la sociedad como una “inmensa acumulación de espectáculos” con la tesis schmittiana de la opinión pública como la esfera moderna de la aclamación, lo que podría redefinir la función de la gloria como centro (vacío) de la política actual. La democracia moderna es, a la luz de esta perspectiva, un sistema basado en la eficacia de la aclamación, en la gloria desparramada en los medios masivos. La democracia consensual contemporánea, la sociedad del espectáculo de Debord, es una democracia en la que la gloria resuelve la *oikonomía* y la función doxológica, y se independiza para penetrar en todo ámbito de la vida. Debord lo pronostica al comenzar su texto: “El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas, mediatizada por las imágenes” (Debord, 2008: 15). A la luz de estas consideraciones, las sociedades actuales serían, entonces, un auténtico Reino de la gloria. Qué dispositivo puede desactivar esta duplicidad es un problema al que Agamben apunta con el desarrollo de la noción de inoperosidad, con la necesidad de una desarticulación inoperosa de *bíos* y *zoé*, con una vida divorciada de toda obra, con una subjetividad que desanude el tejido Reino/gloria.

II. De la gloria a la emancipación

Para Agamben, entonces, “sociedad del espectáculo” constituye el concepto fundamental para explicar el movimiento de la democracia actual. Como se mencionó, esta utilización está enmarcada en el desarrollo de la idea de “aclamación” como parte integrante y necesaria de lo que en el ámbito teológico es la gloria, fácilmente trasladable a la democracia moderna y los regímenes totalitarios. La acumulación de espectáculos de la que habla Debord constituye no un reverso del progreso, sino una nueva forma de fetichismo que compele a la “contemplación pasiva de imágenes, por lo demás elegidas por otros, sustituye el vivir y determinar los acontecimientos en primera persona” (Jappe, 1998: 20). Intentar desactivar esta maquinaria implica para Debord demostrar los mecanismos del espectáculo a partir de instalar metódicamente la discontinuidad para mostrar sus imágenes y crear lo que Debord y su grupo denominaban “situaciones”, es decir, no la reproducción –y mucho menos el simple revés– de las situaciones existentes, sino “momento[s] de la vida construido[s] concreta y deliberadamente para la organización colectiva de un ambiente unitario y de un juego de acontecimientos” (Debord, 2006: 358). Atender a las nociones de espectáculo y desmontaje permite posiblemente imaginar caminos anti-espectaculares en la política y el arte a fin de desarmar la trama que, inexorable, termina en el vacío del espectáculo, centro clave de las democracias conocidas.

El espectáculo no tiene necesidad de argumentos sofisticados: le basta ser el único que habla, sin tener que esperar réplica alguna. Su condición previa, que a la vez es su producto principal, es, por tanto, la pasividad de la contemplación. Solo el “individuo aislado” en la “muchedumbre atomizada” (§221) pueden sentir la necesidad del espectáculo, y este hará todo lo posible para reforzar el aislamiento del individuo (Jappe, 1998: 21).

Es este punto el que parece preocuparle discutir a Jacques Rancière, pues su posición se liga a la incomodidad frente al dispositivo debordiano que, según sostiene, reproduce –en su teoría y sus films– la atomización y el aislamiento.

En todo su libro *El espectador emancipado* (2008), Rancière propone abandonar la lógica de las dicotomías jerarquizantes para no promover torsiones dentro de un marco conceptual que no habilita más que reduplicaciones sin salida. En el artículo “Las desventuras del pensamiento crítico” discute a Debord respecto de la sociedad del espectáculo, a la que entiende como una inversión de la lógica del pensamiento marxista en la medida en que sostiene una distinción –para Rancière problemática y hasta inconducente– entre una realidad que es más verdadera que otra, que es menos sólida, más apariencial y ligada al consumo. Asimismo, encuentra un problema de conocimiento ligado a esta postura en la medida en que ve una suerte de división entre los capaces y los incapaces de ver la diferencia, distinción –nuevamente, una dicotomía– por demás polémica en relación con la cuestión de la emancipación y la participación política. En efecto, Rancière sostiene que no hay ninguna realidad para oponer a las apariencias supuestas en la afirmación sobre el triunfo de la sociedad de consumo.

A partir del análisis de algunos dispositivos artísticos pretendidamente críticos, Rancière desvela el riesgo que estos conllevan al encerrar en sí mismos la separación que debían combatir. Estas obras reproducen para el filósofo un mecanismo visual que distingue entre los que saben ver y otros que no pueden, suponiendo de algún modo un resto platónico en el que la dimensión de lo sensible se subordina al pensamiento, la inteligibilidad y el conocimiento. Esta escisión reifica las divisiones que el pensamiento crítico pretende –o debería intentar– destituir y conlleva la fatal separación entre el ver y la acción implicando, a su vez, la relación de ajenidad y separación negativas que impide el acceso a lo real y a un poseerse a sí mismo. Es precisamente

esta disociación la que ve en la sociedad del espectáculo que propone Debord, en la que lo espectacular queda explicado como reino de la visión, la visión como exterioridad y esta como alienación.

La esencia del espectáculo es en algún sentido la externalidad que aleja el ver del actuar y la desposesión que se explica como una torsión de la alienación marxiana más elemental. Rancière trabaja especialmente con una obra de Josephine Meckseper –*Sin título*, 2005– en la que un grupo de manifestantes protesta contra las guerras de Afganistán e Irak, pero, emulando de algún modo la técnica del collage o el fotomontaje, el primer plano de la imagen está ocupado por un cesto de basura totalmente desbordado. El “sin título” del nombre parece apelar –sostiene Rancière– a que no hace falta ni siquiera nombrar: los distintos planos de la imagen entrelazan las pancartas políticas, el consumo y la basura. Ahora bien, la pregunta es: ¿para ver qué?

La segunda obra que aborda es uno de los fotomontajes de Martha Rosler de la serie *Bringing the War Home: Balloons, 1967-1972* en la que, sobre un interior de clase medio-alta elegante y minimalista, se superpone la conocida imagen del vietnamita desesperado cargando a su hijo muerto, asesinado por el ejército norteamericano. Sobre estas obras se pronuncia Rancière del siguiente modo:

Se suponía que la conexión de las dos imágenes produjera un doble efecto: la conciencia del sistema de dominación que ligaba la felicidad doméstica norteamericana con la violencia de la guerra imperialista, pero también un sentimiento de complicidad culpable dentro de ese sistema. Por un lado, la imagen decía: esta es la realidad oculta que ustedes no saben ver, deben tomar conocimiento de ella y actuar de acuerdo con ese conocimiento. Pero no existe evidencia de que el conocimiento de una situación acarree el deseo de cambiarla. Es por eso que la imagen decía otra cosa. Decía: esta es la realidad obvia que ustedes no quieren ver, porque ustedes saben que son responsables de ella (Rancière, 2010: 32).

Para Rancière, la posición de espectador se entiende en relación con la de alguien que mira sin accionar. En este sentido, se muestra reacio a las posiciones que piensan a esta figura incluso en el ámbito de las apariencias alejándose de alguna (supuesta) verdad. Así, reclama la movilidad de los dispositivos teóricos, políticos y artísticos que impiden pensar alguna potencia posible. Dicho de otro modo, encuentra en el espectáculo una sumisión irredimible aun cuando en él medie una voluntad concientizadora como en las obras de Rosler y Meckseper. Estas máquinas críticas del arte contemporáneo parecen apuntar, para Rancière, a un doble efecto insuficiente y desagenciador: “una toma de conciencia de la realidad oculta y un sentimiento de culpabilidad en relación con la realidad negada” (Rancière, 2010: 32).

En esta línea lee Rancière la operación debordiana, en tanto paradójica en la que la exhibición del espectáculo desactiva el procedimiento crítico, pues si todo es exhibición espectacular la oposición misma entre realidad y apariencia cae por su propio peso. El dispositivo crítico se mostraría así caduco aun cuando el artista crítico se proponga exhibir el conflicto secreto que revela la exhibición del espectáculo. Rancière se muestra contrario, entonces, a estos dispositivos en los que hay que mostrarle al espectador lo que no sabe ver para avergonzarlo, para culpabilizarlo de no haber querido ver lo que tendría que habersele esclarecido de modo natural, aun cuando el dispositivo crítico se le presente como una “mercancía de lujo perteneciente a la lógica que él mismo denuncia” (Rancière, 2010: 34).

Rancière sostiene, entonces, que “hay una dialéctica inherente a la denuncia del paradigma crítico: esta no nos manifiesta su agotamiento sino para reproducir su mecanismo” (2010: 34), por lo que propone salir del esquema de la tradición crítica combatiendo su lógica. Vincula con un consentimiento irónico esta denuncia del imperio de las apariencias y la trama de la mercancía, con una melancolía de izquierda como la que Walter Benjamin denostaba a

principios de los años treinta entre los intelectuales socialdemócratas presos de su conformismo desgarrado. Claramente, Rancière rechaza la protesta que resulta en un espectáculo convertido en mercancía. Pero, ¿cómo escapar a esta ecuación? ¿Cómo constituir escenas de disenso que combatan esta manifestación de vanidad? ¿Cómo pensar caminos emancipatorios después de la impugación del dispositivo crítico?

Rancière propone recuperar la idea de emancipación como salida de la minoría de edad *à la* Kant. Pero que de ningún modo puede constituir solamente la promesa de iluminación para los incapaces; justamente, el dispositivo debordiano le parece la confirmación de esta lógica. “Conocer la ley del espectáculo equivale a conocer la manera en que este reproduce indefinidamente la falsificación que es idéntica a su realidad” (Rancière, 2010: 48). En función de esto es que sostiene que el conocimiento de la inversión pertenece al mundo invertido. Tal vez en tanto “movimiento de lo falso”, como propondría Debord.

Promediando el texto sobre las desventuras del pensamiento crítico, en el que Rancière no se conforma con una crítica, sino que exige pensar los modos más adecuados de abordar una crítica de la crítica, hace aparecer una torsión propositiva hacia lo que denomina las “escenas de disenso”. Estas se refieren al acaecer ocasional –en cualquier parte y en cualquier momento, según dice– de una organización de lo sensible en la que “no hay ni realidad oculta bajo las apariencias, ni régimen único de presentación y de interpretación de lo dado que imponga a todos su evidencia” (2010: 51). Así, toda situación es pasible de devenir escena de disenso al ser reconfigurada bajo un régimen de percepción y significación diferentes. Propone, entonces, una rearticulación de los elementos de lo perceptible, lo pensable, lo decible, de modo tal que modifiquen el territorio de lo posible y la repartición de las capacidades y las incapacidades. Esto implica una reconfiguración del tiempo y el

espacio y que dentro de ellos se coordinen los modos de instanciarse de la subjetividad política de modo tal de plantear una “nueva topografía de lo posible” (Rancière, 2010: 52).

Esta es la respuesta rancièreana a la estrategia situacionista en la que asume que la crítica al consumidor democrático embrutecido no conlleva necesariamente una salida de la circulación, lo que para Rancière no implica una auténtica crítica. Rancière ve en la mecánica debordiana una reactualización de la tradición crítico-marxista en la que los revolucionarios iluminados deben “activar” a los pasivos, donde los que miran deben ser espabilados por los que saben. Lo que podría identificarse con una denuncia de la alienación es comparado con una lógica de la subjetivación en la que, estrictamente, no se denuncia la pasividad –reificando las distinciones activo/pasivo– sino que se reparten las capacidades y posiciones. Para Rancière, la emancipación confirma esas asignaciones cuando identifica el acto de ver con la pasividad. En este sentido, está convencido de que el espectador de Debord no necesita que se lo emancipe, sino que es imperioso reconocer su actividad de interpretación. Sostiene, en efecto, que es a los intelectuales y los artistas a los que hay que emancipar de la obligación de mostrar las vías de la desalienación y del peso de esa desigualdad que sobre sus hombros creen llevar por el bien de los espectadores ignorantes.

Siguiendo a Rancière hasta aquí, podría decirse que, mientras Debord confía en que la dimensión común está hoy reemplazada por el espectáculo –al que asistimos pasiva y separadamente–, Rancière sostiene que la crítica al espectáculo no es más que un pliegue de la ideología dominante. Es evidente, entonces, que no construye su mirada sobre la subjetivación y el disenso a partir de la influencia de la denuncia platónica y la versión marxista de la alienación, a partir de las cuales Debord consolida su mirada sobre el espectáculo y los modos de deshacerse de él. Para Rancière, estas son siempre fuertes inspiraciones en Debord cuando

caen las esperanzas revolucionarias y lo que podría explicar su inclinación a articular la figura del espectador pasivo en una crítica a los medios de comunicación.

En clave rancièreana, la pregunta que surge es qué puede hacer el arte para proceder o bien a la emancipación de la mirada o bien a la subjetivación y repartición a partir de nuevas escenas de disenso. La utopía estética parece terminada a partir de que la idea de una radicalidad del arte y su capacidad para contribuir a la transformación de las condiciones de existencia se muestra imposible. Sin embargo, en el presente “post-utópico” del arte, es posible reconocer dos posibilidades para el presente. La primera se vincula en Rancière a las búsquedas que rompen con la experiencia ordinaria frecuentemente pensada como deriva de lo sublime, en tanto presentación de una presencia irreductible a la razón, como fuerza que desborda o disloca. La segunda, se relaciona con no oponer radicalidad artística a utopía estética, sino manteniéndolas a igual distancia. “Las sustituye por la afirmación de un arte devenido modesto, no solamente en cuanto a su capacidad de transformar el mundo, sino también en cuanto a la afirmación de la singularidad de los objetos” (Rancière, 2011: 30). Para Rancière, el arte es precisamente la relocalización de cosas e imágenes para generar escenas de disenso, microsituaciones que creen nuevos lazos y modos de participación. No pretende zanjar de este modo la discusión entre la potencia liberadora y la micropolítica que muchas veces puede confundirse con el consenso buscado por las democracias contemporáneas. No obstante, ambas posiciones reafirman lo que el autor señala como una función comunitaria del arte, esto es, la vocación por construir espacios específicos con nuevas formas de división de lo sensible.

El arte es político, entonces, en función de la distancia que toma con respecto a sus funciones, y por los espacios y tiempos que instituye. Lo propio del arte es, así, operar un

recorte espacio-temporal nuevo, una materialidad simbólica que propicie espacios comunes de inauguración en los que puedan desarrollarse nuevas forma de subjetivación.

En esta propuesta de reconfiguración del reparto de lo sensible que define lo común, Rancière percibe un trabajo de creación de disensos que denomina una estética de la política. Aunque resuene en el nombre, asegura que nada tiene que ver con las formas en las que el poder se pone en escena y el modo en que organiza y visibiliza la movilización de masas, es decir, lo que Benjamin llamaba estetización de la política, una estética que volvía digerible la violencia, una eliminación momentánea de la verdadera misión de la política. En efecto, en la versión benjaminiana de relación entre política y estética, Rancière ve una oposición platónica cuya continuación encuentra en la versión situacionista.

El poder de la “forma” sobre la “materia” es el poder del Estado sobre las masas, es el poder de la clase de la inteligencia sobre la clase de la sensación, de los hombres de la cultura sobre los hombres de la naturaleza. Si el “juego” y la “apariciencia” estéticos fundan una comunidad nueva, es debido a que constituyen la refutación sensible de esta oposición de la forma inteligente y de la materia sensible que es en realidad la diferencia entre dos humanidades (Rancière, 2011: 42).

Recuperando una versión schilleriana, el hombre que juega es para Rancière el hombre verdaderamente humano. Aquel que opone la libertad de juego a la lógica de la servidumbre en el trabajo. No hay un fondo en el juego, es su misma realidad, no es apariencia de nada, reparte lo sensible en la forma de la igualdad. Siguiendo esta línea, quiere pensar al arte en relación con la división política de lo sensible recusando la distinción entre el arte autónomo y el arte heterónomo; un arte por el arte y un arte al servicio de la política. “La autonomía estética no es esta autonomía del ‘hacer’ artístico que el modernismo ha celebrado. Es la autonomía de una forma de experiencia sensible” (Rancière,

2011: 44). Es esta autonomía la que conlleva una promesa política, la de la expresión de una división en la que el arte es y no es arte, es y no es una cosa distinta de la política. “El cumplimiento de la promesa implica la supresión del arte como realidad separada, su transformación en una forma de vida” (Rancière, 2011: 49). El arte no debe hacer política suprimiéndose como arte, sino asumiendo su carácter político a condición precisamente de mantenerse alejado de la política como intervención.

¿De qué manera la heterogeneidad sensible de la obra puede alojar –ya no garantizar– la promesa de emancipación? Para Rancière, el vanguardista no hace más que velar por las víctimas y preservar la catástrofe en la medida en que el denominado arte crítico se propone “concientizar acerca de los mecanismos de dominación con el fin de convertir al espectador en actor consciente de la transformación del mundo” (2011: 59). A la escasa garantía de acción o transformación que ofrece la mera comprensión, Rancière agrega que el explotado difícilmente desconozca por completo las leyes que gobiernan su opresión, pues “no es la incomprensión del estado de cosas existente lo que alimenta la sumisión de los dominados, sino la falta de confianza en su capacidad para transformarlo” (2011: 59). La obra crítica debería intentar aniquilar la perplejidad que da la opresión. Sin embargo, tal vez en esta cesura entre comprensión y acción se pueda inscribir la propuesta debordiana.

III. Del espectáculo de la emancipación

La “inmensa acumulación de espectáculos” sobre la que alertaba Debord cuando publicó *La sociedad del espectáculo* tomó la forma del espectáculo integrado en sus *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* veinte años después y, posiblemente, derive en la actualidad en una torsión aún más compleja que el autor no llegó ni a

imaginar. Recuperando estas denominaciones, Agamben recuerda hacia fines de los noventa que el espectáculo no coincide simplemente con las imágenes que arrojan los medios de comunicación, pues la imagen es omnipresente y conlleva la expropiación de la vida en su conjunto: el capital convertido en imagen. Ya no es la gloria, sino la imagen. ¿Cómo espera Debord producir o promover un tipo de arte que invierta su sentido o localice una fisura? ¿Que ponga en evidencia que el espectáculo es la forma de la separación donde el mundo es imagen y la imagen real? Aquí donde Debord percibe una separación como inversión, Rancière ve dos realidades heterogéneas cuya materia el artista crítico o vanguardista reifican. Allí donde ocurre esta separación, la potencia práctica del hombre se desprende de sí misma y se presenta como mundo propio a ser vivido. Este mundo separado se organiza a través de los medios de comunicación donde Estado y economía se desresponsabilizan mutuamente.

El espectáculo incurre, finalmente, en una expropiación del ver, por lo que Debord propone una suerte de mayéutica de la mirada haciendo que la percepción colectiva, la memoria y la comunicación social resistan a convertirse en una mercancía. En esta, todo puede ser puesto en duda menos el espectáculo en sí. Debord quiere combatir eso que Benjamin llamaba al final de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* “goce estético de primer orden” y lo hace a partir de horadar la lógica misma del espectáculo desde “adentro”

aunque produciendo una torsión, un *détournement*,¹¹ una deriva que politice la mirada al ver la vida convertida en representación lejana y forma social totalizante.

En los *Comentarios...*, Debord rompe el esquema de la sociedad del espectáculo concentrada (Rusia estalinista y Alemania nazi) y la difusa (Estados Unidos y las democracias occidentales) a partir del modelo del espectáculo integrado.

Lo espectacular integrado se manifiesta a la vez como concentrado y difuso, y a partir de tan provechosa unificación ha sabido utilizar ambas cualidades más a lo grande. Su modo de aplicación anterior ha cambiado mucho. En cuanto al lado concentrado, el centro dirigente ha pasado a estar oculto: no lo ocupa ya nunca un jefe conocido ni una ideología clara. Y en cuanto al lado difuso, la influencia espectacular jamás había marcado hasta tal extremo la casi totalidad de las conductas y de los objetos que se producen socialmente. Pues el sentido final de lo espectacular integrado es que se ha integrado en la realidad misma a medida que hablaba de ella, y que la reconstruyó tal y como ella hablaba. De manera que esa realidad ahora ya no permanece frente a lo espectacular como algo que le fuese ajeno. (...) El espectáculo se ha entremezclado con toda la realidad, por efecto de irradiación. (Debord, 1999: 21)

¹¹ El término “*détournement*” apareció por primera vez en la *Internacional letrista* nº 3 del mes de agosto de 1953. En el “Manifiesto por una construcción de situaciones”, Debord expresa lo siguiente para esto que podría considerarse una suerte de procedimiento: “El *détournement* de las frases es la primera manifestación de las artes de acompañamiento sometidas a otro objetivo, en el cual vemos la única utilización del pasado definitivamente cerrado de la Estética”. Asimismo, Debord vincula la tergiversación con la voluntad de una invención en la existencia. En términos cinematográficos, confía en el cine “anticonceptual” de Gil J. Wolman que “se convierte en una obra abierta a cada reacción individual, por medio de un ambiente visual y de un juego vocal sin relación con el relato. El arte avanza, entonces, de una forma dada, alrededor de un juego de participación” (Debord, 2006: 107). Este carácter performativo y relacional del arte tuerce la concepción convencional del arte y los modos tradicionales de producción y expectación estéticos.

La “realidad” y el espectáculo se integran hasta volverse indistinguibles. El mundo se falsifica mientras lo falso se vuelve mundo. Estas premisas son fácilmente pensables en el escenario contemporáneo y no solamente hacia fines de los años 1980 cuando los *Comentarios...* vieron la luz. En la actualidad, el discurso público se homogeneiza mientras se apagan la disidencias en todos los ámbitos, en gran parte, precisamente, por los dispositivos y medios del espectáculo. Agamben agrega: “Y jamás, bajo ninguna dictadura, los intelectuales, reducidos de buena gana al rango espectacular de expertos, han sido tan solícitos en su tarea de procurar consenso y de tranquilizar confundiendo las ideas” (Agamben, 1996: 77). El espectáculo es realidad y estrategia, es mundo y prescripción. Imposibilita la claridad de los ciudadanos, quienes desconocen totalmente qué hay detrás de lo que era considerado antes realidad. Es por estas ideas que Agamben defiende aún los libros de Debord como una descripción potente del mundo actual.

En “Violencia y esperanza en el último espectáculo” (1996), Agamben se pregunta de qué manera puede recoger el pensamiento contemporáneo la herencia debordiana. Si el espectáculo es decididamente la comunicación misma o lo que Agamben ha llamado el ser lingüístico del hombre, al producirse esta apropiación, lo que queda es espectáculo y esa es la única materia de la política que se vive. Paradójicamente, es esta expropiación la aparente promesa de felicidad que puebla nuestros relatos. Allí yace la mayor violencia del espectáculo, pues así es como la humanidad delinea su destrucción lingüística y social.

Curiosamente, encuentra una posibilidad extrema del espectáculo que es positiva. El estado espectacular se fundamenta en su disolución –bajo la apariencia de fundarse en el lazo social– que justamente es lo que queda aniquilado. No tolera reivindicaciones identitarias en su interior que no estén contempladas en el diseño del Estado. El espectáculo, justamente, disuelve las identidades transformando en homogeneidad la singularidad cualquiera que lo habita.

“Las singularidades cualesquiera de una sociedad espectacular no pueden formar una *societas* porque no pueden hacer valer ninguna identidad ni pueden hacer que se les reconozca un lazo social” (Agamben, 1996, 79).

La confirmación agambeniana de la perspectiva de Debord exige pensar la generalización del espectáculo y el reino autocrático de la economía capitalista (también) en el arte para confrontar las afirmaciones de Rancière. Pero exige, además, reparar en que, al apropiarse de Debord, Agamben se aleja de lo propuesto por Michel Foucault respecto de la gubernamentalidad (neoliberal) contemporánea, quien había encontrado problemas en la afirmación de que el espectáculo podía funcionar como metáfora del poder en la modernidad capitalista. Para Foucault, esta función la cumple más bien la máquina panóptica y no el espectáculo. En efecto, el paradigma de la vigilancia es el que permite comprender la regulación, reticulación y normalización de los cuerpos y los actos en nuestras sociedades comprendiendo la docilización de la atención, la visión y la imaginación.

El capitalismo produce las masas. (...) El capitalismo y la sociedad burguesa privaron a los individuos de una comunicación directa e inmediata de unos con otros y los forzaron a comunicarse solo por intermedio de un aparato administrativo y centralizado. Por lo tanto, los [han] reducido a la condición de átomos, sometidos a una autoridad, una autoridad abstracta en la que no se reconocen. La sociedad capitalista impuso asimismo a los individuos un tipo de consumo masivo que tiene funciones de uniformación y normalización. Por último, esta economía burguesa y capitalista condenó a los individuos, en el fondo, a no tener entre sí otra comunicación que la que se da a través del juego de los signos y los espectáculos (Foucault, 2007: 145).

Ahora bien, Foucault analiza la noción de espectáculo en relación con el uso que el nazismo hizo de él. Los nazis acentuaron la sociedad de masas y de consumo uniformadas y lo hicieron en función del *Führertum*, pero no

de la economía que identificamos con el escenario liberal contemporáneo. “Esos fenómenos masivos –dice Foucault– esos fenómenos de uniformación, esos fenómenos de espectáculo, están ligados al estatismo y el antiliberalismo y no a una economía de mercado” (Foucault, 2007: 146). Asumir que el espectáculo, el universo concentracionario y el gulag son las matrices del neoliberalismo impide –para Foucault– comprender que se trata de otra cosa.

El neoliberalismo no es Adam Smith; el neoliberalismo no es la sociedad mercantil; el neoliberalismo no es el gulag en la escala insidiosa del capitalismo. (...) El problema del neoliberalismo, al contrario, pasa por saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado. En consecuencia, no se trata de liberar un lugar vacío sino de remitir, referir, proyectar en un arte general de gobernar los principios formales de una economía de mercado. (Foucault, 2007: 157-158)

Sin intentar explicar todo el fenómeno liberal y neoliberal a partir de la noción de espectáculo, la perspectiva debordiana –y también la de Agamben– sostiene que el triunfo del espectáculo coincide, además, con la difusión generalizada de la experiencia visual actual ya no solamente en los medios de comunicación, sino en las infinitas pantallas –y sus epifenómenos– sin las cuales es prácticamente imposible concebir la vida.

Para responder a Rancière, la pregunta sería, entonces, si el énfasis de Debord en la tesis de la alienación o la extrañeza es una crítica “ilustrada”, si es antidemocrática o antiemancipadora. Y, aún más, si es que sirve para ratificar la desigualdad entre las masas de espectadores pasivos y la posición del intelectual que está supuestamente sustraído a la alienación y se halla, por eso, en una mejor situación para juzgar el proceso y dirigir a alguna salida que los demás no pueden ver. En este sentido, el planteo de Rancière sirve evidentemente para cuestionar esta figura, se corresponda o no con la propuesta de Debord. Pues podríamos reparar

en que este último no dice exactamente que hay como un poder panóptico, un tramoyista que todo lo maneja, sino que asistimos en la vida a relaciones espectacularizadas en las que es imposible distinguir la realidad de su reflejo. Rancière compara el razonamiento con la propuesta platónica –sin duda una referencia obligada–, pero en la alegoría de la caverna no existe la figura de un manipulador que controla maliciosamente el mundo de las imágenes, sino que hay un despertar, pero también, en efecto, la obligación de volver para asumir el camino de iluminación a consciencia.

Así como Rancière propone la figura del espectador emancipado, es todo un problema vislumbrar algo similar como parte de la acción que el espectador puede hacer en pos de su desalienación. De algún modo, Debord propone una dislocación, un corrimiento de su carácter de espectador pasivo, asumiendo igual que Rancière que el mirar es un particular tipo de acción. Si bien es cierto que Debord cree en algún tipo de propedéutica, no es menos cierto que asume el ver como un gesto que está lejos de la debilidad y que, si bien no garantiza la transformación del mundo, habilita su camino.

La alienación del espectador en beneficio del objeto contemplado (que es el resultado de su propia actividad inconsciente) se expresa así: cuanto más contempla, menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo. La exterioridad del espectáculo con relación al hombre obrante aparece en que sus propios gestos ya no son suyos, sino de otro que se los representa. Este es el por qué el espectador no se siente conforme en ninguna parte, ya que el espectáculo está en todas partes. (Debord, 2002: 31)

Esta paráfrasis del argumento central de “El trabajo alienado” de los manuscritos de 1844 de Karl Marx, pone en evidencia que la extrañeza es totalizadora y el espectador queda entramado en esta sociedad indistinguiéndose de sus componentes. El espectador debordiano parece no

tener salida, no hasta que toma conciencia y puede leer la realidad de otro modo, sino hasta que idea –opera, obra– formas de transformación.

Tal vez la alternativa sea comprender el planteo de Debord más como una advertencia que como una constatación, más como un peligro latente que como la confirmación de un tipo de acción posible o no posible, más como un gesto que como una pedagogía. Así como el espectador emancipado funciona más bien como un polo regulativo, el espectador completamente alienado y dislocado como pura pasividad también es una figura explicativa que extrema el argumento para dar cuenta de él. Si el sujeto debordiano es espectador puro, es un sujeto que no vive más que para la alienación de la realidad que forma comunidad con él.

IV. El contra-espectáculo: una salida al cine

En su producción cinematográfica, Debord convierte en imagen su llamada al *détournement* o tergiversación –es decir, el hecho de tomar objetos creados por el capitalismo y distorsionar su significado para producir un efecto crítico–, estrategia que aplicó a distintos ámbitos de la cultura y el arte. Reactualiza en imágenes despojadas de las formas convencionales de ver, consumir y producir cine su teoría de la deriva, proponiendo una reflexión sobre las formas de ver y experimentar la vida urbana. En este sentido, el *fluir* cinematográfico atravesado por la lógica del azar y la deriva, acompañado por la voz sentenciosa de Debord leyendo sus propios pasajes teóricos, podrían pensarse como la constatación de la naturaleza fracturada del arte y la necesidad de articular modos igualmente discontinuos de aprehender la realidad. Las películas de Debord plasman las imágenes mediatizadas de la sociedad del espectáculo y cambian su signo a través del montaje y los estratos significantes que

surgen a partir de él, así como de la utilización de carteles, la descontextualización y la explotación de estrategias narrativas no convencionales.

Hay más que una simple coherencia, una completa y compleja articulación de la relación entre la obra escrita, la obra cinematográfica, la una alimentando a la otra recíprocamente, y sobre todo, la obra vivida, su vida como obra, como vida consagrada a la poesía insurgente. Son las piezas de un mismo rompecabezas (Marie, 2009: 10).

A partir de la superposición de mecanismos cinematográficos –contrapuntos de imagen y sonido, superposiciones, saturaciones, utilización expresiva de los cuadros en blanco y negro, entre otros múltiples recursos– y utilizando todas las “transversales posibles: históricas, biográficas, estéticas, teóricas” (Marie, 2009: 11), emergen constelaciones de sentido que interrumpen la lógica del espectáculo de la continuidad y el *fluir*, en tanto modo de producción social cuya razón de ser es la mercancía y su carácter fetichista, motivo por el cual Debord veía como urgente una integración explícita y práctica del arte y la política.¹² Como explica Frédéric Schiffer en *Contra Debord*, “la noción de espectáculo sugiere que la ‘esencia’ del hombre se ha perdido en el flujo del tiempo desde el advenimiento del modo de producción y de intercambio mercantil” (Schiffer, 2005: 13).

¹² El movimiento situacionista condujo los presupuestos de la Internacional situacionista (1957-1972) al ámbito de la práctica en la política y el arte. Sus presupuestos filosóficos se apoyaban fundamentalmente en la creación de situaciones en las que convergían principios del marxismo y de movimientos de vanguardia como la Internacional Letrista y el Movimiento para una Bauhaus Imaginista (MIBI). La Internacional Situacionista se formó en julio de 1957 y en ella recalieron también las ideas de la Asociación Psicogeográfica de Londres. Intentando en algún sentido recuperar el potencial del surrealismo, realizaron intervenciones en diversos ámbitos. La Internacional Situacionista fue disuelta por sus propios miembros en 1972. Durante el tiempo que funcionaron tuvieron el objetivo de acabar con la sociedad de clases y la división del trabajo social a partir del intento de prácticas que condujeran a la interrupción del sistema capitalista.

Para Debord, esta “esencia” se aleja en una representación falseada que se presenta como real, por eso el espectáculo es “el reino de lo *falso*”, tan eficaz en su engaño que los hombres olvidan qué es lo verdadero y cuál es el ámbito de realización y emancipación. Las imágenes de Debord intentan volver a esta premisa un método y a esta intuición el principio rector de su cine para dar cuenta del desencantamiento de la imagen a partir de la construcción de la imagen sin encanto.

Las ideas que Debord aplicó al cine se vinculaban con el impulso autodestructivo del arte conducido por dadaístas y surrealistas y continuado por letristas y situacionistas. Guy-Claude Marie describe lo que denomina “la aventura situacionista” del siguiente modo: “la necesaria crítica de toda forma de arte y su rebasamiento (todos sus films contendrían una evocación a menudo nostálgica del cine al mismo tiempo que un rechazo violento de este polvo de imágenes)” (2009: 29). Se trata de un proyecto de creación consciente de situaciones que involucran un entramado que problematiza el cine-espectáculo, que propone transfiguraciones de sus imágenes a través del montaje-*détournement* y confía en la integración de *situaciones* cinematográficas que, entre otras cosas, pretenden propiciar la constitución de un público que se deja afectar por las imágenes. Estas operaciones no garantizan en modo alguno el abandono de la posición pasiva, pero obligan a recordar que la filmografía debordiana¹³ asume la potencia de lo que podría llamarse

¹³ La filmografía debordiana se compone del siguiente modo: *Hurléments en faveur de Sade* (Lamentos en favor de Sade), 1952; *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps* (Sobre el tránsito de algunas personas en el transcurso de un breve período), 1959; *Critique de la séparation* (Crítica de la separación) 1961; *La société du spectacle* (La sociedad del espectáculo), 1973; *Réfutation de tous les jugements, tautélogieux qu'hostiles, qui on tété jusqu'ici portés sur le film « La société du spectacle »* (Refutación de todos los juicios, tanto elogiosos como hostiles, que han sido hechos sobre la película “La sociedad del espectáculo”), 1975; *In girum imus nocte et consumimur igni* (Damos una vuelta por la noche y somos consumidos por el fuego), 1978.

la “imagen-disolución” de toda forma comunicativa en el marco de la sociedad capitalista y arenga a la “reinención de la realidad social y la vida humana” (Crano, 2007).

Desdeñando lo que suele denominarse “cine político”, Debord apela a la masa de consumidores con el objetivo de subvertir la comodidad del mercado articulando un dispositivo que pone en funcionamiento lo que promete el final de *Sur le passage de quelques personnes à travers une assemblée de temps* (1959), es decir, “agregar más ruinas al viejo mundo de espectáculos y recuerdos”.

Se trata de que las imágenes expresen deliberadamente lo contrario de aquello para lo que fueron concebidas, esto es, que se vacíen del sentido asignado por la sociedad espectacular, aquella en la que la temporalidad está determinada del siguiente modo:

El tiempo de la producción, el tiempo-mercancía, es una acumulación infinita de intervalos equivalentes. Es la abstracción del tiempo irreversible, del cual todos los segmentos deben demostrar sobre el cronómetro su sola igualdad cuantitativa. Ese tiempo es, en toda su realidad efectiva, el que es en su carácter intercambiable. Es en esta dominación social del tiempo-mercancía que “el tiempo es todo, el hombre es nada; es como mucho la carcasa del tiempo” (*Miseria de la filosofía*). Es el tiempo desvalorizado, la inversión completa del tiempo como “campo de desarrollo humano” (Debord, 2008: 155).

A partir de una crítica al tiempo-mercancía y un vaciamiento como actividad consciente del espectador-consumidor se comprende el significado a transmitir: fotos de modelos, las secuencias publicitarias y las imágenes de violencia policial y militar, Marilyn Monroe, The Beatles y los desfiles nazis como palmarias muestras de la espectacularización de la vida en el siglo XX. El espectáculo se

También podría formar parte de este corpus *Guy Debord, son art, son temps* (Guy Debord, su arte y su tiempo), film para televisión realizado en 1995 por Guy Debord y Brigitte Cornand.

define de este modo como un régimen de la imaginación y la sensibilidad, de la producción y la lógica del consumo, como ley suprema de la imagen. Es, precisamente, en este reparto de lo sensible que hay que encontrar aperturas al desacuerdo, posibilidades de poiesis de la diferencia, nuevas distribuciones que –tal vez como *Hurlements en faveur de Sade* (1952)– sometan al espectador a una pantalla blanca o negra, a un silencio de varios minutos, en los que la alienación y la extrañeza se juntan con el tedio, el desconcierto y hasta la ira. Es a estos afectos a los que la didáctica de Debord también convoca. Es en estos sentimientos en los que es posible depositar la esperanza de nuevas –aunque contingentes– formas de emancipación. Unas formas en las que la imagen del espectáculo será política cuando produzca un juego inestable y no programado entre lo visible, lo decible y lo pensable.

Bibliografía

- Agamben, G. (2009). “Note liminaire sur le concept de démocratie”. En AA.VV., *Démocratie, dans quel état?* París: La fabrique éditions.
- (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (1996). “Violencia y esperanza en el último espectáculo / Violence and Hope in the Last Spectacle”. En Andreotti, L. y Costa, X (Eds.). *Situacionistas: arte, política, urbanismo / Situationists: Art, Politics, Urbanism* (pp. 73-81). Barcelona: Museu d’Art Contemporani / ACTAR.
- Crano, R. D. (2007). “Guy Debord and the Aesthetics of Cine-Sabotage”. En *Senses of Cinema*. Recuperado de <https://bit.ly/2OpE0P3>.
- Debord, G. (2008). *La sociedad del espectáculo*. Madrid: Pre-Textos.

- (1999). *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona: Editorial Anagrama. Traducción: Luis A. Bredlow.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jappe, Anselm (1998). *Guy Debord*. Barcelona: Editorial Anagrama. Traducción: Luis A. Bredlow.
- Marie, G-C. (2009). *Guy Debord: de son cinéma en son art et en son temps*. París: Librairie Philosophique J. VRIN.
- Rancière, J. (2011). *El malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital intelectual Traducción: Miguel Ángel Petrecca, Lucía Vogelfang, Marcelo G. Burello.
- (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial. Traducción: Ariel Dilon.
- (2003). *Le destin des images*. París: La Fabrique éditions.
- Schiffer, F. (2005). *Contra Debord*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina.
- Schmitt, C. (1996). *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza Editorial.

