

© Por el texto: Eduardo Álvarez Pedrosian, 2011.

© Por la edición: Licenciatura en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de la República: LICCOM-UdelaR, Montevideo (Uruguay), 2011.

Colección Investigaciones *en* Comunicación – N° 4.

Equipo editor: Eduardo Álvarez Pedrosian (Asistencia Académica), Paula Souza (Diseño).

ISBN 978-9974-0-0734-5

Impreso y Encuadernado en
Mastergraf SRL
Gral. Pagola 1727 – CP 11800 – Tel.: 2203 4760
Montevideo – Uruguay
E-mail: mastergraf@netgate.com.uy

Depósito Legal – Comisión del Papel
Edición Amparada al Decreto 218/96

Impreso en Uruguay
Printed in Uruguay

El afuera en el adentro

Estética, nomadismo y multiplicidades

Eduardo Álvarez Pedrosian

Prólogo de Manuel Cruz

Agradecimientos

Esta investigación corresponde al Segundo Ciclo (Período de Investigación: *Crisis contemporánea de la subjetividad*) y la obtención del Diploma en Estudios Avanzados (DEA) del Programa de Doctorado *Historia de la Subjetividad*, del Depto. de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona (UB). Fue presentada bajo el título de *Gnoseo-lógica. Antropología y filosofía en el pensamiento del afuera*.

El director de la misma fue el Dr. Manuel Cruz, y el coordinador del Programa en el bienio 2005-2007 el Dr. Miguel Candel Sanmartín.

Eduardo Álvarez Pedrosian

*A Pablo Astiazarán,
por su infinita amistad y su potencia de vida.*

ÍNDICE

Prólogo

Más allá de disyuntivas paralizantes, p. 9.

Manuel Cruz

I Introducción

La búsqueda de un pensar otro, p. 15.

II El tiempo de una forma nómade

Tecnologías y estrategias de pensamiento, p. 25.

- 1. Haced rizoma, p. 27.**
- 2. Geometría de las pasiones, p. 47.**
- 3. El concepto y sus rivales formales, p. 51.**
- 4. Paradojas del sentido de lo empírico, p. 57.**

III Granos de arena entre las manos

Muerte del hombre y disolución del sujeto, p. 63.

- 5. Crear y crear: el sujeto como proceso, p. 65.**
- 6. El hombre entre el criticismo y la dialéctica, p. 80.**
- 7. El cuerpo, el inconsciente, p. 131.**

IV Conclusiones

Crisis de la subjetividad y resistencia, p. 149.

- 8. La perspectiva ético-estética: el *pathos* de la creación, p. 151.**
- 9. Problematizaciones en la frontera: el *ethos* de la crítica, p. 163.**

Anexo

10. La cuarta dimensión del triedro: ciencias de la comunicación y virtualización de la subjetividad, *p.* 173.

Referencias bibliográficas, *p.* 189.

Prólogo

Más allá de disyuntivas paralizantes

Manuel Cruz

Universidad de Barcelona

Una primera consideración –de carácter casi *preventivo*– se me permitirá que haga, antes de entrar propiamente en el asunto. El atractivo texto de Eduardo Álvarez Pedrosian que el lector tiene en sus manos aborda un asunto en el que no estoy seguro de ser competente. No soy un especialista en Antropología, ni siquiera en alguna de las habitualmente denominadas Ciencias Sociales. Mi condición de filósofo me concede, si acaso, la curiosa condición de «*especialista en vaguedades*», de acuerdo con la expresión acuñada por Manuel Sacristán. Pero tal vez eso, que desde un cierto punto de vista constituye sin duda una limitación, también tenga su relativo interés, y mi testimonio sirva para mostrar hasta qué punto la onda expansiva de la problemática que el autor plantea desborda los confines de cualquier especialidad alcanzando a afectar por entero al imaginario colectivo de nuestra época.

En un contexto periodístico, alguien me preguntaba hace poco tiempo acerca de cuánto de moda y cuánto de verdad hubo en el auge del estructuralismo –acusado en su momento de inconcreción, de falta de originalidad, de antihumanismo, etc.– en áreas tan diversas como la antropología, la lingüística, la filosofía política o la psicología durante los sesenta y principios de los setenta. La pregunta me movió a una consideración pertinente a la hora de presentar este libro. Con el estructuralismo ha sucedido una cosa curiosa. Mientras que lo que designa el rótulo en general, esto es, la corriente, escuela o tendencia como tal parece haber caído prácticamente en desuso, llegando a convertirse casi en sinónimo de moda superada, los autores

que presuntamente formaban parte de él han alcanzado por su cuenta una considerable notoriedad, hasta el extremo de que una parte de ellos todavía concita la atención de los especialistas –bien es cierto que con una clara tendencia declinante–, atención que, sin embargo, ya no viene asociada con el espacio teórico en el que se originaron.

Pues bien, no fue, a mi entender, por casualidad ni por bobaliconería generalizada por lo que en su momento –hacia finales de los años sesenta y principios de los setenta– la propuesta asociada al estructuralismo obtuvo una notable repercusión. La obtuvo porque aparecía en primer lugar como una propuesta unitaria (todo lo coherente que puede ser lo compartido por diversos pensadores) y, sobre todo, porque era una propuesta que parecía cuestionar de lleno dimensiones centrales de la filosofía dominante hasta ese momento. En concreto, aparecía como una rebelión generalizada contra los discursos humanistas de diverso tipo, que mantenían todos ellos la centralidad de la noción de sujeto.

¿Qué nos sigue valiendo de todo aquello? ¿Qué aspectos de la mencionada crítica estructuralista nos siguen resultando de utilidad para el análisis del hombre y de la sociedad? Aunque parezca obvio, conviene recordar que lo más característico del discurso estructuralista es su reivindicación de la noción de estructura (definida en su momento por Piaget como un sistema que comprende los tres caracteres de totalidad, transformaciones y autorregulación). O, si se quiere decir de otra manera, su idea de que existen sistemas o dispositivos anónimos, supraindividuales, de diferente tipo (estructuras económicas, antropológicas, psíquicas, lingüísticas, históricas...) que, desde el punto de vista del conocimiento, sirven para explicar mejor de lo que lo hacían las nociones preexistentes (especialmente las de hombre, persona y similares) el transcurrir de los acontecimientos, y que, desde el punto de vista práctico, desarrollan una eficacia infinitamente mayor que la de los elementos más pequeños (como los correspondientes a la escala individual). Se trata, por tanto, de un desplazamiento de perspectiva que pasa a reparar en el hecho de que, cualquiera que sea el campo de fenómenos de que se trate, éstos se encuentran organizados en conjuntos, cuyos elementos están interrelacionados, de manera que la totalidad resultante posee propiedades que no son atribuibles a cada uno de los elementos por separado ni a la simple suma de los mismos.

Se reparará que la crítica presentada por la corriente estructuralista a buena parte de las nociones heredadas se aleja del viejo esquema, presente tanto en Hume como en Kant, que contraponía el libre arbitrio y el determinismo. La causalidad en todo caso predicable del ser humano es una causalidad enraizada en su específico universo simbólico. De ahí que las rectificaciones y matices introducidos posteriormente por los propios estructuralistas o por los autores adscritos al denominado post-estructuralismo no puedan ser interpretados como un regreso a las posiciones anteriores a la crítica, sino como un enriquecimiento de ésta. Cuando un autor como Michel Foucault, refiriéndose a lo que él mismo denomina *tecnologías del yo*, recupera en beneficio de su propio esquema la idea, de inspiración inequívocamente heideggeriana, del cuidado está propiciando una reflexión de calado acerca de una nueva manera de entender la relación entre Filosofía y Ciencias Sociales en la que ambos miembros de la pareja empiezan a ser considerados bajo una nueva luz.

Nada tiene de raro, entonces, el diálogo establecido entre el propio Foucault y otros autores de su misma cepa con científicos sociales sólo en apariencia alejados del pensamiento francés (pienso, concretamente en el interaccionismo simbólico, heredero en última instancia de Mead). Horizontes teórico-metodológicos como el establecimiento de cartografías de la subjetividad, planteado con acierto y claridad por Eduardo Álvarez Pedrosian, son pensables gracias tanto a la reflexión sobre la función social de la Filosofía, propiciada por todos estos debates, como por la consolidación de un modelo de ciencia reflexiva, capaz de superar “*la cuestión más espinosa de la metafísica*” (por utilizar la fórmula con la que Hume se refería al antagonismo antes citado entre determinismo y libertad).

Advertía al principio que no soy quién para prescribir la antropología que cabe hacer hoy, pero sí me atrevo a afirmar que en todo caso ella también (como el pensamiento en general, incluyendo aquí el resto de ciencias sociales, e incluso la misma filosofía) viene obligada a pensar una situación epocal cuyo carácter contradictorio – con las tendencias globalizadoras tirando en una dirección y la exacerbación de las identidades haciéndolo en dirección contraria, por plantear la cosa en los términos de uno de los tópicos más al uso– tal vez esté menos claro de lo que se acostumbra a señalar.

Porque ni la globalización tiene por qué equivaler a una uniformización de obligado cumplimiento (sería una excelente noticia la globalización de una democracia pluralista, pongamos por caso), ni todas las identidades deben ser despachadas de un plumazo, como si sólo pudieran contener particularismos miopes o provincianos. Porque si en vez de mirar de reojo –como solemos hacer con demasiada frecuencia– a las identidades proclamadas desde los discursos de matriz comunitarista-nacionalista, nos fijamos en las identidades colectivas constituidas, en diferentes momentos de nuestro pasado reciente, por gays y lesbianas, por feministas o por cualquier grupo objeto de una injusticia, y analizamos sus reivindicaciones y sus luchas, probablemente interpretaremos la cosa de diferente manera, y no parecerá tan incontestable el conflicto entre lo particular y lo universal (incluso podría llegar a suceder que ya no apareciera el tal conflicto por lado alguno).

Barcelona, noviembre de 2008.

I Introducción

La búsqueda de un pensar otro

«Ninguna época acumuló tantos y tan ricos conocimientos sobre el hombre como la nuestra. Ninguna época consiguió ofrecer un saber acerca del hombre tan penetrante. Ninguna época logró que este saber fuera tan rápida y cómodamente accesible. Ninguna época, no obstante, supo menos qué sea el hombre. A ningún tiempo se le presentó el hombre como un ser tan misterioso.»¹

Difícil es saber qué (nos) pasa, distinguir claramente lo que nos distancia del pasado, pensar en fin nuestro presente. ¿Estas sentencias de Heidegger se refieren a nuestra contemporaneidad, es ese nuestro tiempo? El movimiento general del pensamiento occidental, en sus dos grandes tradiciones continental y analítica, nos ha llevado –como claramente lo plantea Sáez Rueda²– hacia un mismo horizonte. En términos generales, el paso del estructuralismo al post-estructuralismo, o de la semántica a la pragmática del lenguaje en la otra tradición, conllevan una misma inquietud: la «mundanización del sentido» y la «naturalización del significado» conducen hacia un pensamiento de lo experiencial, donde el propio pensamiento es ya experiencia. En las primeras décadas del siglo XXI se constata una imperiosa necesidad frente a un límite absoluto; el laberinto de fantasías que aprisionan los cuerpos en el mundo del consumo, la individuación que lo captura todo a su paso, a la vez hace evidente, desnuda en toda su intensidad las fuerzas de lo humano: ¿somos capaces de superar el trayecto fatal de la autodestrucción, aplazando tan solo el fin de los tiempos un poco más? Cuanto más accesible se nos hacen los procesos de subjetivación, más controlados se encuentran los mecanismos de su producción y reproducción.

Nuestro propósito es indagar acerca de uno de los más recientes intentos por superar el llamado pensamiento *esclavizado* -el que justifica el encierro absoluto de lo obvio-, que ha alcanzado a vislumbrar con más intensidad esta problemática. Éste se constituye

¹ Heidegger, M. *Kant und das problem der Metaphysik*, en Morey, M. (1987) *El hombre como argumento*. Anthropos, Barcelona, p. 10.

² Sáez Rueda, L. (2002) *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Crítica, Barcelona.

a partir de fuentes muy variadas, aquél que esbozara Hegel reaccionando a Kant, y que es el resultado de la tradición del idealismo alemán, que encierra los derroteros entre la posición kantiana y las de sus sucesores y encuentra en Heidegger su culminación. La influencia de esta tendencia fue recepcionada desde un contexto local, el del racionalismo francés ya impregnado de formalismo ruso y checo, en la situación que se conoció paradigmáticamente como el mayo francés. El postestructuralismo, es el nombre genérico y no muy específico que engloba a las obras de Foucault, Deleuze, Guattari y Derrida principalmente. Pero el *pensamiento del afuera*, nombre que aquí tomamos para delimitar nuestro análisis, no incluye a todos los postestructuralistas, a pesar de que es enunciado por el propio Foucault en un texto fundamental acerca de Blanchot.

El pensamiento del afuera, como producción filosófica, reúne las investigaciones de Foucault, Deleuze y Guattari, pero además de no incluir a Derrida, incluye a otras indagaciones como las de Benjamin y Arendt. Por supuesto que la lista puede ser mayor, pero partimos de la decisión de considerar centrales a las producciones de Foucault y Deleuze con o sin Guattari, a las visionarias investigaciones de Benjamin y a los problemas a los que se enfrenta Arendt como experiencias de pensamiento diferentes pero orientadas por una misma búsqueda, y en contextos anteriores, contemporáneos a las que serán a la postre las fuentes de las propuestas de los primeros. Analizaremos por tanto, si formulaciones como ser las de pliegue, topología, estratigrafía, perspectivismo, pluralismo y procesualismo, en las sendas retomadas y en gran medida abiertas por Foucault, Deleuze y Guattari principalmente, logran reunir una caja de herramientas propicia para la superación de estos callejones sin salida: dilucidar la naturaleza de la subjetividad en su peculiar inextricabilidad de forma y contenido, de lógica y ontología, que se ajuste a las problemáticas contemporáneas para las cuales se hace necesaria una filosofía experimental.

La absoluta abstracción de la teoría triunfante de nuestra contemporaneidad, basada en el puro interés, en el cálculo en sí mismo, se contrapone a una falsa antropología, a una *antropomorfía* producida desde dicho puro interés con el fin de la acumulación, del agrupamiento de valores en torno a un mismo punto. Por tanto, no existe una contraposición real, tan solo una falsa dicotomización

entre la razón y la ilusión primera o de mayor importancia que juega de distancia espectral: trabajar sin parar para acumular capital, o vacacionar y operarse el cuerpo buscando prolongar la juventud. Pero más allá de esta falsa dialéctica, como vemos, la composición sigue configurándose de la misma forma, aunque a la inversa: en vez de generarse primero una ontología, una concepción de lo que es el ser de la subjetividad, y luego una abstracción derivada desde dentro de la misma en lo que hace al código, a las normas, a las leyes implícitas en su formulación, es decir una lógica, se parte de una lógica vacía para luego con la misma, vistiéndola, arropándola con copias de carne y sangre, con torrentes de deseos y voluntades, dibujar una triste imagen de lo que en definitiva *parece* ser que somos. En definitiva, en vez de liberarnos de toda ideología como se proclamara a finales del siglo pasado, vemos el creciente dominio de una ideología única, que conlleva la idea del hombre individualista, consumista y solo en su búsqueda de placer. ¿Se hace necesaria entonces la discusión que fue acallada por todos los frentes en torno a los problemas clásicos de la antropología filosófica? ¿En qué términos enunciar los grandes problemas, sin volver a los callejones sin salida a los que se arribara en nuestro pensamiento occidental, luego de las fatales denuncias de Nietzsche, Heidegger o Bataille, Foucault o Deleuze?

Gnoseo-lógica: esta expresión implica el problema de la existencia de una entidad que piensa y que lo hace de unas formas específicas que le corresponden inextricablemente; la conjunción, el *entre* ambas, constituye la forma de pensar y conocer, el pensar y conocer de la subjetividad, y allí se ubica su problemática específica. Como planteábamos más arriba, nuestro interés es poder observar hasta qué punto y en qué direcciones se han podido superar, del sentido y forma que sea, los problemas ante los que se ha enfrentado la filosofía occidental principalmente desde principios del siglo XIX en relación a las propias formas de subjetivación que le correspondían. Como condición preliminar, todo parece conducirnos hacia la constatación de que se hace realmente dificultoso, hasta diríamos tortuoso, acceder a otros planos de comprensión de estos fenómenos sin quedar aprisionados en las recursividades de plantearse lo esencial presente ya desde Aristóteles pero anclado en la imagen del

Hombre desde Kant en el ámbito fundamental y apriorístico de la llamada antropología filosófica.

Para ello haremos un trabajo descendente, de deconstrucción, a partir del presente hacia esas capas fundantes, con el fin de reconocer las problemáticas, para luego retomar nuestro horizonte contemporáneo. La opción metodológica ya se corresponde con la teórica en general, pues creemos que es a través de lo que se dio en llamar el *pensamiento de la diferencia*, que reúne al nómade y al deconstructivista, así como desde el pensamiento complejo, desde donde se han realizado los mayores esfuerzos al respecto. La tradición analítica, por otra parte, no tratada en este estudio, también ha realizado un camino que la ha conducido hasta esta gnoseo-lógica, en el paso a paso desde la divinización de la lógica pura a la búsqueda de su actualización, su cotidianización, su hacerse carne. Pero insistimos en el hecho que es desde las huellas del idealismo alemán y los posteriores materialismo dialéctico, fenomenología existencial y estructuralismo (este último más que nada enraizado en el racionalismo autóctono y el formalismo eslavo), por donde se ha intentado una superación, si se quiere en definitiva, de la condición moderna.

¿En qué sentidos y en qué formas se *supera* la filosofía a sí misma? Como es sabido, la tendencia general de la modernidad, a partir del triunfo del racionalismo crítico, ha sido la de abrir cada vez más dentro de lo posible e imaginable la brecha entre lo concreto y lo abstracto, o mejor aún, la disociación entre lo subjetivo y lo objetivo. El reinado de la lógica formal ha sido erigido como la bandera de la victoria sobre todo esencialismo de orígenes teológicos; la encarnizada lucha contra el humanismo ha sido fundamentada desde todas las perspectivas filosóficas del siglo XX. La idea siempre ha sido la misma: debemos desembarazarnos de la esencialización de lo humano, de la antropomorfización de toda entidad y proceso, de toda cosa y estado de cosas por la simple razón de que no se corresponden necesariamente con lo que somos, lo cual además, siempre es un misterio. Pero a la vez, se aceptó la incondicional determinación de la subjetividad sobre toda aprehensión de lo real existente, y con ello, en conjugación con lo anterior, sólo era posible tomar por el camino de la desustancialización de nosotros mismos, de la radical objetivación de la subjetividad, de la cosificación del ser. Dualismo objeto-sujeto y monismo tildado de misticismo, fueron la verdadera oposi-

ción. Y de esta forma nos encontramos con los tiempos postmodernos que alabaron la decadencia, la disolución y el desencanto. Pasadas unas décadas, nuevamente nos encontramos en la senda de la investigación, de la necesidad de enfrentarnos a problemas reales, del deseo de conocer y la urgencia del pensar. Y nuevamente nos enfrentamos ante esta disyunción que caracteriza nuestra occidentalidad, pero en un contexto transcultural que pone a la filosofía ante otras formas de pensamiento igualmente legítimas y cargadas de sabiduría.

Hemos visto a lo que nos ha conducido el proyecto: la destrucción de la metafísica del sujeto emprendida por la fenomenología existencial, la disolución del sujeto como gustaban decir posteriormente los estructuralistas, nos condujo a un vacío apático del que recién estamos pudiendo salir a flote. Pero la solución, claro está, no puede ser la vuelta a las fórmulas religiosas e ideológicas, formas de la conciencia ya caducas y en vías de extinción ante la supremacía creciente del fetichismo de la mercancía, de formas más arcaicas de creencia que son más poderosas en la profundidad y expansión de sus efectos en la subjetividad. Por fin, la por siglos menospreciada antropología retorna como territorio de exploración del pensamiento contemporáneo, pero ahora, liberada –aunque no del todo- de las normativas de la moral y la religión, debe de servir de canal de comunicación entre la filosofía y las ciencias en el intersticio abierto entre ambas. En vez de postular una naturaleza humana de una vez por todas, una lógica absoluta que subyace a toda forma conocida y conocible en el universo, una gnoseo-lógica contemporánea se plantea como proyecto de investigación, como exploración, indagación ilimitada que no puede corresponderse con otra cosa que con los avatares y derivas de la especie que la piensa y que por ello es pensada: imposible predecir nada al respecto, imposible otorgarle una utilidad en la misma dimensión que la que poseen los objetos de consumo; se trata de una sabiduría y como tal, sus beneficios son más profundos y radicalmente transformadores cuanto más duración tiene el proceso y los que se derivan del mismo, lo cual no se contradice con la espesura de las prácticas singulares que en definitiva son su realidad.

Esta problemática, que atraviesa toda la trayectoria emprendida hasta el momento, nos ha llevado a un trabajo de síntesis sobre

lo elaborado. De las investigaciones precedentes surgieron una serie de campos a explorar, ya presentes en ciertos sentidos en los trayectos anteriores, en estos años de trabajo en los campos de la epistemología de las ciencias humanas y sociales, en particular en el estuario de las ciencias de la comunicación, la antropología cultural y la historia social desde un punto de vista psicológico. Por debajo, forzaba por salir a la superficie toda otra red de problemáticas, vislumbrándose las posibles formaciones, algunas más sistemáticas que otras. Y el ejercicio fue explicitar lo implícito, y trabajar sobre ello, problematizarlo. Según se afirma, la filosofía que comienza con el asombro, luego se enfocará en el asombro hacia nosotros mismos, con lo cual la regresión infinita de lo explicitado a lo implícito en el discurso determinará los esfuerzos del pensamiento que se produce por este asombro tan particular, volcado a sí mismo, aventurado a la exploración de su propio origen. Éste asombro que se asombra de sí, ha marcado el rumbo de la filosofía occidental en su versión más consolidada, la interpretación ilustrada de los griegos.

Profundizaremos en ello, a la hora de analizar el tratamiento que tendrá Foucault de Kant y los griegos, no por casualidad sus principales temas junto con el biopoder antes de la abrupta interrupción de su obra. También esta temática la veremos tratada por Deleuze desde el punto de vista de la lógica del sentido, como una de las paradojas internas del mismo, la llamada regresión infinita. Al escribir -o como plantea Derrida, desde el momento mismo en que pensamos en tanto la escritura es el *a priori* gramático de nuestro pensamiento- no podemos evitar las aporías de los *gramas*, de la grafía más que del lenguaje en sí. Pero estos inconvenientes radican en la paradoja del sentido, paradoja que también implica potencialidades. Deleuze lo enuncia claramente, allí se sitúan los defectos y las virtudes del sentido. Es así que esta investigación trata de explicitar un trayecto que ha dejado cuestiones aparcadas, pero principalmente que ha dado por supuesto un conjunto de problemáticas, un entramado rizomático de supuestos subyacentes. Pero no puede evitar volver a hacerlo, volver a dar por sentado un plano de inmanencia de los conceptos, esa proto-filosofía no temporalmente anterior, sino operativamente primaria. Ahora bien, el esfuerzo del pensamiento desde el punto de vista que aquí analizaremos, implica un ejercicio de ruptura-límite, de desterritorialización, de apertura al afuera que

requiere la elaboración de herramientas de composición y de control, en fin, de trabajo, para no diluirse en la nada, o más prosaicamente, para encontrar un orden en nuestras ideas. El propio proceso de elaboración de este estudio es el tema estudiado.

Plenamente instalado en un territorio gnoseológico, las series de problemáticas se articularon reproduciendo las tensiones dicotómicas, y las herramientas del pensamiento del afuera, del nómade, de aquél que enfatiza la producción de subjetividad, mostraron todo su contraste con una versión positivista de la antropología científica. Las cuestiones que desde hace bastante tiempo se nos presentaban como el magma de tantas exploraciones se hacían evidentes, como expresamos anteriormente, en forma problemática, componiendo y descomponiéndose. El cartografiado de esta exploración constituye este estudio, en una tensión permanente por fundamentar una composición auto-coherente, así como por dejar planteadas salidas, aperturas de dicho sistema que faciliten dinámicas de transformación, de alcanzar un pensamiento en tanto actividad crítica y creativa, radicalmente tensionadora de lo sabido y lo desconocido, lo conocido y lo ignorado. Éste es el problema enunciado en forma simple. Como se verá, pensar y conocer (y pensar y conocer las distinciones entre los mismos) si se desarrollan como procesos co-presentes y sucesivos, retroalimentándose en la diferencia, relacionándose en la no-relación, potencian de forma quizás única la producción cognoscente y de subjetividad en general. Directamente preguntándonos sobre la ontología y la metafísica tratada en el pensamiento del afuera, el nómade, el de la diferencia, y por la lógica, el producto más abstracto del pensamiento, nos encontraríamos frente a los mayores aportes, las problemáticas y sus tratamientos por parte de esta corriente de investigación profundamente útil en la contemporaneidad.

Pero antes una última aclaración, para ir entrando en tema, sobre una cuestión que se irá dilucidando en la marcha de la investigación: ¿qué entendemos por *pensamiento del afuera*?

«La transición hacia un lenguaje en que el sujeto está excluido, la puesta al día de una incompatibilidad, tal vez sin recursos, entre la aparición del lenguaje en su ser y la conciencia de sí en su identidad, es hoy en día una experiencia que se anuncia en diferentes puntos de la cultura: en el mínimo gesto de escribir como en las tentativas por formalizar el lenguaje, en el estudio de los mitos y en el psicoanálisis, en la búsqueda in-

cluso de ese Logos que es algo así como el acta de nacimiento de toda la razón occidental.»³

Nos centraremos en lo que consideramos sigue siendo el entorno más problemático del saber occidental, la antropología filosófica, en las propuestas realizadas por Foucault, Deleuze y Guattari. Pero además de sus interlocutores, implícitos y explícitos con los que se dialoga, discute y a los que se rechaza, existen otros pensadores y procesos de investigación que se encuentran en la misma sintonía desde nuestro punto de vista, y que alcanzan a considerar una misma propuesta gnoseológica, una misma postura antro-po-filosófica. Entre ellos ubicamos a Benjamin y a Arendt. Veremos que las relaciones son más que evidentes, hasta debido a las circunstancias de una red de relaciones humanas. Por supuesto que no existe ninguna formalización institucional, y tampoco ni siquiera se trata de algo similar a la escuela invisible de Palo Alto, donde los investigadores conformaron una trama de comunicaciones con sus exploraciones por un tiempo sostenido.

En este caso, esto suele pasar entre Deleuze y Guattari y luego de que entre ambos haya surgido una colaboración de largo tiempo. Con Foucault habrá una permanente referencia cruzada, algunos puntos muy específicos de debate (la distinción entre deseo y placer), pero se compartirá un mismo clima intelectual, conocido como post-estructuralismo, y un proceso que tiene su pico en el mayo francés y las décadas finales del siglo XX como escenario principal de acogida de este pensamiento. Benjamin en el contexto de la formación de la llamada Escuela de Frankfurt, décadas antes, se orientaba hacia una crítica de la razón occidental a partir de la aprehensión del afuera, de las auras en el proceso de la reproductividad técnica. Y Arendt, se cuestionará incesantemente la actividad intelectual en relación con la vida, con la acción, con la política, defendiendo una diferencia radical entre pensar y conocer, pero sin dejar por ello de observar allí la existencia de una problemática no fácil de clausurar.

Todos comparten lo mismo: la búsqueda de Otro pensar, de un *pensar otro*. A todos se los ha acusado en variadas oportunidades de no hacer filosofía ni ciencia. Y todos se han esforzado por no magnificar ni anular al pensamiento. En Arendt es un tema central

³ Foucault, M. (1993 [1966]) *El pensamiento del afuera*. Pre-textos, Valencia, p. 15.

en relación a lo político, a la distinción entre pensar y actuar; y desde el Nietzsche recogido por los postestructuralistas se acepta la sentencia de que si no se tiene cuidado el pensamiento puede ahogar a la vida, taponarla de discurso, taponarla en las redes que conforman su campo de inmanencia. ¿Qué necesidad mueve estas acusaciones? Ninguno necesitó defenderse de las mismas, directamente proseguían en sus investigaciones, aunque en oportunidades profundizaron en esta temática, que no es otra que la de las relaciones que se establecen entre la filosofía y las ciencias humanas, para nosotros sintetizadas éstas últimas en la antropología científica. Y más profundamente, la relación que se establece entre estas actividades intelectuales, el pensar y el conocer, con el vivir más allá de las mismas, las relaciones entre la subjetividad y una de sus actividades, el pensar-se a sí misma y el buscar conocer-se: la clásica *autognosis*.

Ninguno acepta, en este sentido, deliberadamente las tesis clásicas del humanismo, pues no sólo se niega, sino que se temen los efectos que desencadenan imágenes de lo humano que se soportan desde la lógica de dicho discurso. Y una de las tesis centrales del humanismo en lo que respecta al conocer y el pensar, es que estas actividades dignifican al ser de lo humano, pues no pueden ser más que naturalmente buenas. Esto, en vez de potenciar el pensamiento y el conocimiento los anulan, los obligan a estar constreñidos, atados a condicionamientos ideológicos de forma irremediable, a versiones o cristalizaciones particulares de la imagen de lo humano: *esencias*. Opera como justificación ideológica que no permite el despegue de otro tipo de actividad cognoscente que no sea la del sentido común, la *doxa*, un entendimiento modelado según las relaciones de fuerza de un espacio-tiempo particular.

Éste pensar que se sabe vivo, que se sabe limitado por el lenguaje en el acceso de eso que quiere asir y lo sabe inaccesible, se sabe y se busca él mismo como práctica, como acontecimiento. Y cuando se desprende de los contextos de experiencia, de las prácticas de las que se deriva virtualmente, parece escapar a toda referencia posible. No es la abstracción tradicional de la filosofía o de las ciencias, o más en concreto de la ontología o la ética, todo lo contrario, y el efecto por ello es aún más poderoso, irreverente, incontrolable. Es posible realizar ese esfuerzo de exposición de una ontología de la actualidad, y una meta ontología de la actualidad se ubicaría como la

explicitación de una teoría del conocimiento y el pensar, una gnoseo-lógica. Y de allí también el problema de toda escritura. Es el estupor que provocan –muchas veces y para muchos– los textos de Heidegger, de Foucault, Deleuze y Guattari, los más arriesgados de Benjamin. *Mil mesetas*, *¿Qué es la filosofía?*, los textos esquizoanalíticos con sus cartografías y diagramas, quieren ser máquinas de producción y no interpretaciones de la realidad, descripciones de los estados de cosas, explicaciones definitivas, sea porque se cree haber alcanzado a establecer algunas evidencias o por la orientación infinita a seguir en la búsqueda de las mismas; quieren ser cajas de herramientas y no declaraciones de un yo que discurre. Esa sensación de estupor producida milenariamente por la metafísica occidental cuando se escribe sobre esa «*ciencia primera*» aristotélica, sobre la «*fenomenología trascendental*» kantiana, sobre el «*espíritu absoluto*» romántico, o el sentido del «*ser-ahí*» existencial, aparece nuevamente, pero sólo cuando se hace el esfuerzo máximo de la creación de conceptos inmanentes y la composición de cartografías de la subjetividad con los mismos.

II El tiempo de una forma nómade

Tecnologías y estrategias de pensamiento

La tradición de pensamiento occidental se ha enclaustrado en el formalismo, el cual ha servido para justificar e implantar un sistema de control, que no deja ningún cuerpo sin ser ubicado punto a punto en sus desplazamientos, sin que se le extraiga toda la potencia vital gracias a la sumisión del cerebro a la mayor contradicción posible: sentirse nada y creerse ser sólo lo único que existe en realidad. Pero si bien un pensamiento reducido a la formalización constituye el núcleo de la alienación total, sólo una lógica del sentido puede desbaratarlo, hacerlo estallar, abrirlo al afuera del que es producto. Lógica paradójica, debe ser un instrumento de desustancialización a la vez que herramienta de potenciación de la subjetividad. La forma debe captarse en su devenir, en permanente *trans-formación*, como mecanismo del *inter-es*, como expresión de un *ser-entre*. Crítica a la lógica científica del congelamiento del devenir, a la lógica meta-científica del vaciamiento de lo que ha sido congelado previamente del devenir, a la lógica trascendental que fija el devenir en una experiencia originaria bajo la forma de la conciencia. Si el pensamiento necesita inevitablemente de formalizaciones para actuar, éstas han de ser principios de *trans-formación* y no de *re-presentación*, lista necesariamente abierta de operaciones o tecnologías gracias a las cuales cartografiar la subjetividad. Pero ¿cómo concebir la formalización del pensamiento, cómo justificar su necesidad y especificar el tipo de operaciones posibles, cómo traspasar el ámbito de aplicación o las tareas permitidas en un pensamiento crítico de la abstracción?

1

Haced rizoma

«La lógica de un pensamiento es el conjunto de las crisis por las que atraviesa, se parece más a una cordillera volcánica que a un sistema tranquilo y aproximadamente equilibrado.»⁴

En un tono profético, intempestivo al mejor estilo nietzscheano, el rizoma aparece como una tarea futura, como un proyecto liberador, emancipatorio: *haced rizoma...* Esta vez ya no es tan solo contra el estructuralismo, en oposición a la noción de estructura, la cual parece ya superada, sino más profundamente, contra el binarismo, el cual sustentaría tanto a la estructura como a la taxonomía, es decir, al corazón de la lógica formal clásica. Red de redes, como se lo ha traducido a veces, el rizoma aparece como un existente y como producto o resultado de la actividad constructiva de la subjetividad: es tanto una entidad *a priori* como *a posteriori*, sin principio ni fin. Ya está presente en lo dado, pero hay que reiniciarlo, protegerlo y expandirlo ante el combate que la forma arborescente le impone con su poder simplificador, su captura.

Vayamos pues a los principios del rizoma.⁵ El primero y el segundo vienen juntos, son los de *conexión* y *heterogeneidad*. Cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo, ya sean eslabones de similares y de diferentes regímenes de signos o de estatutos de cosas diferentes: animal, vegetal, o una idea. En tercer lugar tenemos el principio de *multiplicidad*. Al respecto, se nos dice que lo múltiple debe ser tratado como sustantivo, debe dejar de tener relación con lo Uno. El rizoma no tiene ni objeto ni sujeto, únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones, las cuales no pueden aumentar o disminuir sin que el rizoma cambie de naturaleza, es decir, sin que exista una vinculación tal entre lo cualitativo y lo cuantitativo como para que un cambio de grado implique

⁴ Deleuze, G. (1995 [1986/1990]) «Hender las cosas, hender las palabras», en *Conversaciones 1972-1990*. Pre-textos, Barcelona, p. 137.

⁵ Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1980, para «Rizoma» 1976]) «Introducción: Rizoma», en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-textos, Valencia, pp. 9-32.

un cambio de propiedad o cualidad. Cada cambio *en el* rizoma es un cambio *de* rizoma, cada agenciamiento o disposición implica una diferencia radical de la entidad en sí. En cuarto lugar, tenemos el principio de *ruptura asignificante*. Como entidad viviente, el rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquiera de sus terminales o líneas, pero siempre recommienza según las líneas existentes o según nuevas bifurcaciones. El ejemplo utilizado aquí es el de la comunidad de hormigas, la cual nunca se termina; lo mismo con las ratas. Todo rizoma comprende varias formas de líneas, entre las cuales encontramos las de segmentaridad a partir de la cual está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido, y también líneas de desterritorialización según las cuales no cesa de escapar, de fugar.

Y por último, tenemos dos principios que también aparecen reunidos, los de *cartografía* y *calcomanía*. Hacer mapas y no calcos, pues el mapa se encuentra en primer lugar orientado totalmente hacia una experimentación que actúa sobre lo real. El mapa no reproduce un inconsciente cerrado sobre sí mismo, lo construye; contribuye a la conexión de los campos, de los territorios. El mapa, pues, es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones, y las necesita. Puede ser roto, alterado, adaptado a distintos montajes, puede ser iniciado por individuos, grupos, cualquier formación social. El mapa se encuentra abierto a la experimentación, es para la práctica, y en su forma posee múltiples entradas/salidas, como una madriguera. Se puede ingresar por las raicillas, las dimensiones moleculares de lo arborescente, se puede comenzar con el calco de otro mapa, con una copia, pero lo antes posible hay que autonomizarse del mismo y generar una relación propia con la experimentación, con un campo de experiencias con el cual dinamizar el proceso productivo.

Conexión y heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, cartografía y calcomanía. En definitiva, ¿a qué se refieren, a una entidad de qué orden, a todas, a una ontología y una cosmología?

«El pensamiento no es arborescente, el cerebro no es una materia enraizada ni ramificada. Las erróneamente llamadas "dentrítas" no aseguran la conexión de las neuronas en un tejido continuo. La discontinuidad de las células, el papel de los axones, el funcionamiento de las sinapsis, la existencia de mi-

crofisuras sinápticas, el salto de cada mensaje por encima de esas fisuras, convierten el cerebro en una multiplicidad inmersa en su plan de consistencia o en su glía, todo un sistema aleatorio de probabilidades... Muchas personas tienen un árbol plantado en la cabeza, pero en realidad el cerebro es más una hierba que un árbol... Resulta curioso comprobar cómo el árbol ha dominado no sólo la realidad occidental, sino todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, pasando por la anatomía, pero también por la gnoseología, la ontología, toda la filosofía...: el principio-raíz...»⁶

Este principio-raíz, que encontraría su figura contemporánea en la gramática generativa de Chomsky, sería el principio rector de la occidentalidad, aquello que la distingue radicalmente del ser y pensar oriental, fundado por el contrario en las estepas nomádicas, en un pensamiento no jerárquico, centralizado, estructurado según ejes axiales o centros de simetría. Y sería por tanto, en el fondo, aunque no se lo enuncie de esta manera, la discusión Heráclito-Parménides que nos remonta a los orígenes de dicha occidentalidad. No por casualidad el final del texto sobre el rizoma culmina con una referencia al río, a lo fluyente, pero donde en vez de quedarnos con una nueva referencia a la vinculación entre la permanencia y el cambio, la identidad y la alteridad, se profundiza en la dimensión lógica constituyente de lo real existente, el ser en tanto devenir: el pensamiento del *entre*, la superación de la dicotomía que tan solo ve dos orillas cuando lo importante es lo que pasa entre las mismas: «*Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.»⁷

Movimiento transversal pues, sin principio ni fin, es el devenir como lo dado y lo producido, un movimiento de eterno retorno de la diferencia. Un caos, que como se ha señalado en variadas oportunidades, se opone menos al orden que a las consistencias (sean del orden del sentido común o del pensamiento filosófico, científico o artístico). Establecer como tarea filosófica vérselas con el caos, el devenir-loco o el ser en tanto proceso, marca un primer aspecto del

⁶ *Op. cit.*, pp. 21-23.

⁷ *Op. cit.*, p. 29.

pensamiento del afuera que nos sirve para caracterizarlo como aquél que se enfrenta lo más posible contra sí mismo en la línea de la locura y la disolución, un pensar en el límite como decía Foucault. El camino de Deleuze/Guattari será el de una psiquiatría materialista, donde el devenir en tanto proceso debe de ser abordado de manera específica, como producción. En dicha instancia, el proceso tiene tres sentidos. En un primer nivel, la naturaleza se distingue del hacer de lo humano, el cual se opone y además extrae sus materiales de la primera; en un segundo nivel no existe tal distinción entre producto y productor, «la esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción o industria, es decir, en la vida genérica del hombre», el cual no está en ninguna cima de la creación, tan sólo es «el eterno encargado de las máquinas del universo».⁸ Y en tercer lugar, el proceso no es un fin, no es teleológico, sea porque se considere que se alcanza un final o al contrario, porque se lleva el proceso al infinito; se trata de una producción inmanente, aprehensible por parte de la subjetividad como deseo, el cual es lo más cercano a un principio, pero nunca trascendental.

Lo dado y lo producido, por tanto, serán desde el punto de vista del esquizoanálisis la universal producción primaria de realidad, en la identidad de naturaleza y ser humano. Una psiquiatría materialista suplanta las labores de una ontología y una cosmología clásicas, en el sentido de que no pensaremos sobre el ser sino sobre el hacer, y no será sobre los orígenes ni las finalidades de lo existente, sino sobre sus productos y su producción, entre los cuales nos encontramos nosotros mismos. Como más adelante desarrollaremos, el pensamiento del afuera aspira a superar la dicotomía entre un monismo y un dualismo primeros, pues el devenir –o dimensión de producción primaria– es unívoco en su multiplicidad sustancial.

Por ello mismo las formas arborescentes no se oponen sin más a las rizomáticas, esto sería volver muy rápidamente a un esquema binario del tipo árbol/rizoma. Además, dichas formas taxonómicas tampoco poseen un estatuto ficticio frente a algo así como la verdadera realidad de las hierbas. De lo que se trata es de dos estatutos de regímenes diferentes no opuestos entre sí. Las for-

⁸ Deleuze, G. Guattari, F. (1998[1972]) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, p. 14.

mas arborescentes, pues, existen y merecen todo el valor gnoseológico que les corresponde. Parecería que para Deleuze/Guattari se trata de una relación de inextricabilidad, a la que se le suma una especie de primacía ontológica en lo referente a lo primordial u originario, a lo constituyente en tanto materia prima de lo real existente: se trata de la distinción que establecen entre líneas molares y moleculares: «... no basta con sustituir la oposición de lo Uno y de lo múltiple por una distinción de los tipos de multiplicidad. Pues la distinción de los dos tipos no impide su inmanencia, “surgiendo” cada uno de la otra a su manera. Más que multiplicidades arborescentes y otras que no lo son, existe una arborificación de las multiplicidades.»⁹ En este afuera primordialmente productivo de devenires, donde tan solo podemos plantearnos principios de construcción y deconstrucción genéricos (flujos y cortes, síntesis conectiva de producción, disyuntiva de registro y conjuntiva de consumo), emerge, como resto, el sujeto. Lo importante son las fuerzas que lo atraviesan, fuerzas en conexión con otras fuerzas de donde surge, como resultado, una posición variable, un lugar de enunciación de un Yo.

Ya desde la monografía dedicada a la filosofía empiristas de Hume¹⁰, Deleuze buscará esbozar una concepción abierta y volcada hacia la experiencia de la subjetividad. Cuando se acepta que el sujeto es en sí mismo algo abierto, vacío, que el espíritu es –al decir del escocés– una hoja en blanco, lo que nos queda es buscar en el afuera. Pero la naturaleza de este espíritu ya estaría definida por dos capacidades pre-facultativas: la inferencia y la trascendencia. Sujeto es, nos dirá, movimiento o proceso, los actos de crear y de creer. Inferir, es decir articular una cosa con otra más allá de lo que estamos seguros de hacer, gracias a trascender lo inmanente generando novedades a las que luego le otorgamos el carácter de existente. Más allá de estas actividades, con lo que nos encontramos es con las relaciones de semejanza que barren como las aguas las diferentes imaginaciones. Es por tanto la imaginación lo que permite al espíritu convertirse en sujeto.

Con posterioridad –al trabajar entre otras cosas la teoría de los afectos spinozista, la de los pliegues leibniziana, y dentro del

⁹ Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1980]) «Conclusión: Reglas concretas y máquinas abstractas», en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-textos, Valencia, p. 515.

¹⁰ Deleuze, G. (2002 [1953]) *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Barcelona.

movimiento filosófico general del desfondamiento del sujeto moderno—, la noción de subjetividad se tornará vectorial, *transversal* en los términos de Guattari, para la cual son los llamados «modos de subjetivación» las entidades que encierran en sí mismas las cualidades de lo que somos. Vectores que se encuentran y se pierden, se anudan en determinado cuerpo, con lo cual se genera un sujeto particular, que se nutre desde la imaginación y las reflexiones de las impresiones que le llegan desde el afuera. Entrecruzamiento rizomático y arborificado de diferentes modos de subjetivación, de formas de hacer(se) sujeto, que se contraen en la materia viva de un organismo. Antes de pensarse, el sujeto se siente, y en esta actividad sintetiza el movimiento de atracción-repulsión que caracteriza a la dimensión de las fuerzas en el sentido foucaultiano, de la producción deseante como sistema lineal-binario en el esquizoanálisis. El retorno de lo reprimido aparece como tercer paso o síntesis del inconsciente, que culmina con la producción del sujeto, luego, derivado de las actividades de las máquinas deseantes en su incesante producción de objetos parciales, de la permutabilidad de flujos y cortes de flujos; todo un constructivismo que vuelve a recomenzar infinitamente.

Posteriormente, cercanos al final del recorrido de sus obras, nos encontraremos con la mente-cerebro como principal entidad donde establecer una gnoseología, algo que ya podíamos intuir en las referencias tomadas más arriba de la concepción de rizoma. En *¿Qué es la filosofía?* (1991), obra madura de ambos autores, obra de la vejez como ellos mismos afirman, nos encontramos con que las conclusiones se dirigen sin reparos a esta problemática: *del caos al cerebro*. Son por tanto las características de este cerebro, más parecido a una hierba que a un árbol, las que determinan las cualidades de un pensamiento de y desde la subjetividad en su entrelazamiento con todo tipo de tendencias, fuerzas y modos que lo atraviesan en cada agenciamiento singular. En síntesis, lo que hace el cerebro es tratar de retener alguna idea, algún encadenamiento de las mismas, en medio del caos (no por ello originario) que fluye sin cesar en su infinito devenir:

«Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos.
No hay otra cosa que resulte más dolorosa, más angustiante,
que un pensamiento que se escapa de sí mismo, que las ideas
que huyen, que desaparecen apenas esbozadas, roídas ya por el

olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos. Son *variabilidades* infinitas cuya desaparición y aparición coinciden. Son velocidades infinitas que se confunden con la inmovilidad de la nada incolora y silenciosa que recorren, sin naturaleza ni pensamiento. Es el instante del que no sabemos si es demasiado largo o demasiado corto para el tiempo. Recibimos latigazos que restallan como arterias. Incesantemente extraviamos nuestras ideas. Por este motivo nos empeñamos tanto en agarrarnos a opiniones establecidas. Sólo pedimos que nuestras ideas se concatenen de acuerdo con un mínimo de reglas constantes, y jamás la asociación de ideas ha tenido otro sentido, facilitarnos estas reglas protectoras, similitud, contigüidad, causalidad, que nos permita poner un poco de orden en las ideas, pasar de una a otra de acuerdo con un orden del espacio y del tiempo...»¹¹

Ésta mente-cerebro si bien es materia, es carne, y opera como una hierba, es subjetivada siempre desde el afuera. Y en vez de ser presa de los aprioris kantianos que la determinan absolutamente en la forma de una lógica trascendental, –ejemplo del peligro de caer en el subjetivismo moderno en la conceptualización de la mente-cerebro, arrastrando el innatismo clásico en su versión cartesiana– es «*plano de composición*». El encuentro de las cosas y el pensamiento es posible gracias al testimonio de la sensación, que opera como garantía de dicho acontecimiento. Apréciase que el término «*encuentro*» no es fortuito, que incluye todas las determinaciones típicas del racionalismo crítico (una determinación, algo determinante y algo determinado) a la vez que mantiene abierta la posibilidad de la novedad, de la irrupción de la contingencia. Es como si se hiciera necesario no perder los atributos de un empirismo humeano previo al criticismo kantiano, el cual en su afán de sistematización habría anulado las singularidades, y por su pasión crítica disecado lo pensado y el pensar. Pero en definitiva, ¿de dónde viene ese orden tan buscado en medio del caos? Al respecto se nos dice, tímidamente, que «no existiría un poco de orden en las ideas si no hubiera también en las cosas o estado de cosas un anticaos objetivo»¹². El arte, la ciencia y la filosofía exigen algo más que la mera opinión, trazan planos en el caos. Luego nos referiremos en detalle a estas tres formas del pensamiento

¹¹ Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1991]) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, p. 202.

¹² *Idem*.

y sus relaciones, lo importante aquí es retener desde el comienzo la fuerza de desantropologización del pensamiento del afuera, qué es lo que se pretende pensar y cómo se intenta hacerlo.

Variabilidades infinitas o multiplicidades y cerebros, que van procesualmente subjetivándose de y por las primeras, se encontrarían en la imaginación en tanto apertura radical hacia el afuera. Dichas variabilidades que corren a la velocidad de la luz constituyen el caos de cosas y estados de cosas, que son tanto objetivas como subjetivas, o mejor dicho, que nos es imposible aprehenderlas sin encontrarnos con ellas, si lo que queremos es no caer en la trampa de la pura objetivación o la pura subjetivación. El nomadismo en este punto, no es muy diferente a la búsqueda de orden, pero claro está, no se trata de un orden estable, de un fijamiento, un enraizamiento al estilo sedentario, sino más bien de un ponerse en frecuencia, de un vehiculizarse efectivamente entre las variabilidades tratando de no perder un índice de composibilidad, en un encontrarse con las cosas y sus estados sin caer presos tanto de la imposibilidad de asirlas como de abandonarlas.

La clave para comprender la forma en que en especial Deleuze y Foucault conciben al ser de lo humano, está en la distinción que realiza el primero refiriéndose al segundo y sustentándose en lo que es una base común al pensamiento de ambos: el movimiento nietzscheano de rechazar la pregunta por el hombre como componente, conjuntamente a la asunción de la pregunta por los compuestos del mismo. Éste es el paso hacia la búsqueda de una desustancialización del agente de sustancialización: humanos, *demasiado* humanos; buscar lo más propio en lo más ajeno. De allí la famosa problemática de la muerte del Hombre, pero encarada sin dramatismos: se trata tan solo de estudiar cuáles son las fuerzas que en cada actualidad atraviesan al ser humano para conocer qué resulta del entrecruzamiento de las mismas, con qué fuerzas, siempre del afuera, se es un compuesto determinado. Deleuze encontrará en la noción de multiplicidad la vía de escape al planteo tradicional del problema de la naturaleza humana, ya lo veremos más adelante. En un universo donde lo que existe son multiplicidades, el ser de lo humano no es más que el encuentro de éstas que al configurar un pliegue, invirtiéndose el afuera hacia un adentro así formado, habilitan los posteriores repliegues del alma. Y rescatando todos los *matemas* del cálculo

lo infinitesimal leibniziano, planteará la pretendida explosión de la estructura, al establecer una lógica de implicaciones topológicas según la forma de la función primitiva y sus consiguientes derivadas. Allí también coincidiría con Foucault, o más bien se encontrarían desde sus respectivos devenires.

El análisis en términos de multiplicidades, parece corresponder a lo más distante a lo que se ha alcanzado a poder pensar, lo más afuera que se ha podido salir, de una forma que es aprehendible desde dentro. Si la lógica hegeliana es definida frecuentemente como el tratado de los distintos modos de diferenciar dentro de la unidad¹³, el pensamiento del afuera aspira a un tratado de los distintos modos de diferenciar en la diferencia. Es esa región, o mejor, ese umbral, en que parece posible una transición entre el afuera y el adentro. En algunas circunstancias ello es caracterizado como frontera según un límite infinitamente delgado, y en otras como dos caras de un mismo plano plegado según una torción de tal forma que ambas caras son una misma y única al desplegarse, como en un anillo de Moebius. También para Deleuze, esta relación se caracteriza como una contracción del tiempo, un enlentecimiento de las duraciones en una suerte de caja de resonancia que tiene por efecto la constitución de un adentro. Esta instancia, en términos heideggerianos, corresponde a la relación entre ser y entes: el ser de los entes, la pregunta por el sentido del hecho de que existan estos últimos. En los términos de la lógica deleuziana: el acontecimiento es el sentido del mismo, en él se produce, en su aparecer se establecen las condiciones de la aparición.

Esto último es lo que más le concede Deleuze a Kant, y lo hace en los términos de una fenomenología, la cual se extiende en Heidegger, pasando por supuesto por Husserl. La fenomenología desde Kant ha podido superar el binomio esencia/apariencia, encaminándose hacia el aparecer en sí, sobrepasando la experiencia. Lamentablemente esto coincide con un nuevo binomio, y más esencial en la conformación de la subjetividad, el de objeto/sujeto. Esto mismo se plantea en términos de lo actual y lo virtual, en el proceso mismo en que se actualiza lo virtual. El esquizoanálisis pretende intervenir en estas operaciones compositivas, estos movimientos y

¹³ Álvarez González, E. (2001) *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Trotta - UAM, Madrid, p. 151.

procesos de desgarrar y pliegue. En esta instancia es donde se recurre al concepto de multiplicidad.

Una primera aproximación la tenemos en el estudio que Deleuze realiza sobre el bergsonismo. El concepto de multiplicidad aparece en Bergson en el contexto de un debate explícito con la teoría de la relatividad einsteiniana y con las matemáticas de entonces:

«Reimann definía las cosas como “multiplicidades” determinables en función de sus dimensiones, o de sus variables independientes. Distinguía entre multiplicidades discretas y multiplicidades continuas; las primeras llevaban consigo el principio de su métrica (al estar dada la medida de sus partes por el número de elementos que contenían); las otras encontraban un principio métrico en otras cosa, aun cuando no fuera más que en los fenómenos que se desarrollaban en ellas o en las fuerzas que en ellas actuaban... *Durée et Simultanéité* es un libro en el que Bergson confronta su propia doctrina con la de la Relatividad, la cual depende estrechamente de Reimann... [Bergson] había cambiado profundamente el sentido de la distinción reimaniana. Le parecía que las multiplicidades continuas pertenecían esencialmente al dominio de la duración... lo que sólo se dejaba medir variando de principio métrico en cada estadio de la división.»¹⁴

De esta forma, Bergson distingue lo objetivo y lo subjetivo a partir de lo que puede ser dividido o no en una impresión, en un instante. Las divisiones que pueden hacerse de un objeto son ya visibles en su imagen antes de haber sido realizadas, posibles en su percepción, por lo cual lo objetivo es lo que no tiene virtualidad, pues todo en él es actual y por ello no cambiará de naturaleza al dividirse, sino de grados, ya que hay una adecuación recíproca entre lo dividido y las divisiones (la relación aritmética, de número-unidad). Sobre el otro tipo de multiplicidades, las subjetivas, se pone como ejemplo un sentimiento complejo; Bergson pone la atención en los cambios de conciencia de dicho sentimiento y las transformaciones que ello produce en la percepción del mismo, con lo cual el «estado psíquico» en tanto síntesis cambia de naturaleza. La duración, por supuesto, se divide, pero al hacerlo cambia de naturaleza; y es que coexisten indivisibles en cada estadio de división. Éstos indivisibles de la multiplicidad singularizan a la misma, hacen que ella presente una resultan-

¹⁴ Deleuze, G. (1996 [1966]) *El bergsonismo*. Teorema, Madrid, pp. 37-38.

te particular: «Se da *otra cosa* sin que se den *muchas*: número solamente en potencia... lo subjetivo, o la duración, es lo *virtual*... lo virtual en cuanto se actualiza, en cuanto se está actualizando, es inseparable del movimiento de su actualización, porque la actualización se lleva a cabo por diferenciación, por líneas divergentes, y crea por su propio movimiento otras tantas diferencias de naturaleza.»¹⁵

El corte, el desgarro y el quiasma posibilitan la diferencia de naturaleza en lo continuo, la actualización de lo que ya estaba presente sin poder efectivizar una divergencia hacia otro estado. Lo difícil aquí es concebir una multiplicidad no numérica, donde se concilien la heterogeneidad y la continuidad, pues este corte en el *continuum* de un flujo (*hylé*) no se contradice con la continuidad en otros procesos presentes antes y después del corte. Lo posible es reservado al pensamiento de los sistemas cerrados, que también los hay, mientras que pensar en esta instancia de lo subjetivo exige además alcanzar lo virtual. Desde este punto el pensamiento nómade en particular, busca encontrar una forma de evitar pensar en términos de lo Uno y lo Múltiple, que lleva inexorablemente a tratar de recomponer lo real con ideas generales, es decir, a volver a la dialéctica hegeliana donde el tercer momento o síntesis es la unidad de lo múltiple o la multiplicidad de la unidad.

Es el problema que el pensamiento del afuera encuentra en el abstracto, definido éste como aquél que trata de re-conocer, efectuando una re-cognición (lógica analítica, lógica fenomenológica). Esta multiplicidad subjetiva es la *intensiva* en el diagrama esquizoanalítico, por ello Guattari enfatiza el carácter a la vez singularizante y transversalista de estas multiplicidades intensivas, estos modos de subjetivación. Se está tratando de explicitar cómo se conciben las líneas que conforman un rizoma, y cuáles de éstas comportan la producción de un sujeto: línea flexible de códigos y territorios; línea dura de aparatos y reterritorializaciones; y línea de fuga en cuantos y máquinas de guerra *des-constructivas*.¹⁶ Estas líneas son multiplicidades más o menos serializadas. Resulta de suma importancia no olvidar la existencia de otras líneas, de multiplicidades numéricas u objetivas. Pues un sujeto no es simplemente la composición de mul-

¹⁵ *Op. cit.*, p. 41.

¹⁶ Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1980]) «1933 Microfísica y segmentaridad», en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-textos, Valencia, pp. 213-237.

tiplicidades intensivas, sino que éstas se entrelazan con multiplicidades extensivas, las objetivas, existiendo por tanto una especie de subjetividad objetiva, pero no trascendente como se la había concebido desde el criticismo fenomenológico de raíz kantiana. Existe trascendencia pero sólo en el momento mismo en que es inmanente, son dos direcciones de una misma línea de desterritorialización-territorialización, una relación que implica una no-relación. Y esto sí se le concede también a Kant, y no coincide mucho con los esfuerzos de Bergson de diferenciar lo cualitativo y lo cuantitativo; y es que una vez establecida una cualidad, una intensiva como tal singular y singularizante, se plantean dentro de la misma diferencias de grado, de intensidad, según dos direcciones, que más y menos se van calibrando en su variación. Lo que nos diría Bergson, es que ello no va en contra de su argumentación, pues se trataría del entrelazamiento de las dos series de multiplicidades, es justamente la forma en que se relacionan, lo cuantitativo dentro de lo cualitativo en el instante de una duración.

Una vez realizada la tarea destructiva de lo dado como obvio, del sentido común, el pensamiento del afuera como tantas otras propuestas, especialmente encaminando lo que se dio en llamar el giro lingüístico, parte de la conceptualización del lenguaje. La tarea destructiva aquí es bastante exigente: no debe quedar ningún resto de sustancias, se debe acceder a la dimensión de la subjetividad eliminando todo tipo de antropomorfismo. Es así que las primeras herramientas que elabora Foucault se concentran en el análisis de los saberes, y ello fue realizado en un primer momento a partir de un análisis de las formaciones del lenguaje y su lógica. Pensar la subjetividad implica una crítica del lenguaje, el cual no sólo es concebido como un instrumento del pensamiento, una herramienta externa del mismo, sino como la introducción en él del poder, una sintaxis en tanto resultado de los estados de fuerza que se formalizan discursivamente, y marcan lo posible de ser dicho en determinada actualidad.

Acompañando el movimiento estructuralista en su focalización en los procesos lingüísticos, pero incorporando las críticas heideggerianas a lo que serían las bases cartesianas presentes en el mismo, o tomando como Deleuze las elaboraciones de Spinoza en su momento a partir del uso que hiciera éste de Descartes, el lenguaje

comporta una multiplicidad de componentes que difieren de naturaleza: algunos de ellos se acercan a la idea heideggeriana, muy hermenéutica en este punto, del lenguaje como «*la casa del ser*», la inmanencia de toda subjetividad que se expresa y no se representa en el mismo, mientras otros son de carácter segmentario y binario, introyectando las condiciones de posibilidad de un presente históricamente contingente. El sentido será, pues, la entidad ideal y real que sirve de puente entre el universo restringido de la significación y su sintaxis formalizante y el afuera desde donde pensar el ser del lenguaje, factible de ser aprehendido en la práctica literaria. Pero dentro del discurso, si nos mantenemos en su orden, como lo hace Foucault, nos encontraremos con la existencia de unidades constitutivas del mismo, denominadas enunciados.

El concepto de enunciado es quizá el primero de los más relevantes en la temprana obra foucaultiana, y es para Deleuze de los más importantes a lo largo de la misma. Pero centrémonos aquí en lo que nos interesa, la forma en que es analizado no ya el lenguaje, ni la lengua, ni el habla –según la tradición saussureana–, sino el discurso. Nos encontramos con un análisis profundamente formalizado en la caracterización de los enunciados en lo referente a su forma lógica, a la relación entre los mismos en los espacios colateral, asociado o adyacente, y a su operatividad como función primitiva o vector de un mismo campo (a diferencia de las frases y las proposiciones, las cuales se desarrollan según las reglas de la negación dialéctica y la axiomática respectivamente). La búsqueda de las formaciones propias del lenguaje, en la senda abierta por el estructuralismo, llevará a Deleuze tanto como a Foucault a esas formas discursivas que se encuentran definidas por *reglas intrínsecas*, donde el sujeto no es más que una función derivada de la primera, la primitiva, donde las curvas y las localizaciones predeterminan una infinidad de sujetos posibles para una misma frase, para diferentes enunciados:

«...un mismo enunciado puede tener varias posiciones, varios emplazamientos de sujeto: un autor y un narrador, o bien un firmante y un autor... Pero todas estas posiciones no son las figuras de un Yo primordial del que derivaría el enunciado: al contrario, derivan del enunciado, y por esa razón son los modos de una “no-persona”, de un “Él” o de un “SE”, “El habla”, “Se habla”, que se especifica según la familia de enunciados. Foucault coincide en esto con Blanchot, que denuncia toda per-

sonología lingüística y sitúa los emplazamientos de sujeto en el espesor de un murmullo anónimo.»¹⁷

Pero esto es tan solo el principio, por lo menos en la configuración foucaultiana del asunto. Ahora estamos en condiciones de avanzar. La topología de Foucault está claramente constituida en tres ontologías, como las llama Deleuze. En un primer nivel nos encontramos con los estratos, las formaciones del saber. Es con lo que tenemos contacto directo, nuestras mediaciones, de lo que está compuesto el mundo: de formas de decir y ver. Existen rupturas y entrecruzamientos entre estas dos categorías. La del decir es la que conforma enunciados, entidades que a diferencia de las frases (existentes dentro de una lógica dialéctica) y de las proposiciones (existentes dentro de una lógica taxonómica, isomórfica y arborescente), constituyen las condiciones de posibilidad de lo realmente existente, o si se quiere y con más propiedad, son lo realmente determinante de lo que puede ser dicho. Lo mismo con el ver y las visibilidades resultantes. Ambas estratificaciones, que dan origen a los saberes y a los conocimientos, están mediando con una segunda dimensión que las determina, y es la de las relaciones de poder, el universo de las fuerzas. Allí ya no hay enunciación ni visión, el lenguaje y la luz no tienen nada que hacer; es donde alcanzan a ser posibles la palabra muda y la imagen ciega. Es el cosmos de aquello con lo que nos encontramos, aquello que nos atraviesa.

A pesar de que a simple vista parezca todo lo contrario, los análisis del poder que realizara Foucault poseen un grado de abstracción que tienden a los de las ciencias naturales. Nuevamente, se trata de realizar el mayor esfuerzo de *desantropomorfización*, donde los fenómenos estudiados sean mudos y ciegos, para lo cual se esboza una microfísica, una concepción del poder en tanto dimensión de relaciones puras entre fuerzas. Aunque la relación entre las dos esferas, la estratificada y la estratégica, es de implicación mutua, existe una predeterminación de las relaciones de fuerza sobre los saberes: las fuerzas que dan forma. Es la pura práctica, la acción sobre la acción en sus múltiples formas de relacionarse, lo que justamente constituye a las formas que estas adoptarán, las cuales se establecen estrictamente. A un universo de enunciados y visibilidades, una

¹⁷ Deleuze, G. (1987 [1986]) *Foucault*. Paidós, México, p. 33.

territorialidad determinada por aprioris históricamente en devenir, corresponden implícitamente las fuerzas que en sus resultantes constituyen el material que no deja de ser formativo, relacional, un estado de las prácticas en tanto haceres, acciones, del que se deriva lo que puede ser dicho y cómo, lo que puede ser visto y de qué manera.

La operación cognoscente elaborada por los estratos de formas de enunciar y ver, se basa en una formalización en términos funcionales, donde se distinguen dos tipos de componentes: líneas, o más bien curvas, y puntos, singularidades. Los enunciados operan como curvas que barren diferentes posiciones, puntos o singularidades. Pero lo que rellena este espacio surcado, serializado, codificado, es la espesura de las tendencias, las insinuaciones, los choques, las batallas de las relaciones de fuerzas entre sí mismas, las relaciones de poder, una atmósfera caótica donde la lógica operante corresponde a lo que se concibe a partir de una física newtoniana depurada de cartesianismo gracias al pasaje de un *continuum* isomórfico a uno laberíntico, y con ecos de la antropología humeana –como decíamos más arriba, abriendo una instancia de composición creativa de la subjetividad–.

Pues, ¿no son acaso las fuerzas así entendidas, como las tendencias intensivamente variables de las pasiones y sus impresiones en la imaginación? Poder y deseo, este es quizás uno de los puntos de discusión entre Foucault y Deleuze¹⁸, pero nuestro objetivo no es hacer dialogar a dos pensadores, no correspondería con lo que ellos mismos, una y mil veces, han intentado dejar en claro. Vectores newtonianos e integrales leibnizianas, comparten la importancia del *matema* en el filosofar, de un filosofar que quiere ser acontecimiento, que se opone a la abstracción. Estrictamente, más que matemáticas, lo que se concibe es una física abstracta, una microfísica. Se está por tanto tratando de aprehender la dimensión de las relaciones de poder en un caso, o la del inconsciente de las máquinas deseante en el otro, a través del establecimiento de funciones entre conjuntos de cosas y estados de cosas. Se echa mano de las ciencias, pero a condición de mantener abierta una exploración conceptual sobre las fun-

¹⁸ Deleuze, G. (1995 [1994 / 1977] «Deseo y placer», en *ARCHIPIÉLAGO. CUADERNOS DE CRÍTICA DE LA CULTURA*. N° 23: *Al borde del sujeto*. Ed. Archipiélago, Barcelona, pp. 12-20.

ciones y su naturaleza, filosofando por tanto sobre la epistemología allí implicada.

Por ello quizás, la dimensión de las relaciones de fuerzas se encuentra a su vez desbordada por otra. Un tercer paso, una tercer ontología, está constituida por el pliegue, por la fuerza que se afecta a sí misma, por el afecto sobre sí mismo, la subjetividad propiamente dicha. Para los análisis de la subjetividad, a los que llegan los análisis foucaultianos y en los que se encuentra definitivamente con los devenires de Deleuze y Guattari, el paso está dado por la segunda dimensión, la de las puras relaciones de fuerza, las acciones sobre las acciones, que se pliegan sobre sí mismas. De lo que se sigue tratando es de lo mismo, de salvar toda posible sustancialización de lo humano, del ser de lo humano. El adentro no deja de ser producto del afuera, un efecto de plegar el afuera, de generar con ello una interioridad. Saber, poder y subjetividad, trayectoria y topología en Foucault magistralmente estudiada por Deleuze, donde las coincidencias son más que importantes.

«Las fuerzas proceden siempre del afuera, de una afuera más lejano que toda forma de exterioridad. Al mismo tiempo, no sólo existen singularidades de fuerzas sino también singularidades de resistencia, capaces de modificar esas relaciones, trastocarlas, cambiar el diagrama inestable. E incluso existen singularidades salvajes, todavía no ligadas, en la línea del afuera, y que se agitan particularmente encima de la fisura... en el punto de fisura, la línea se hace bucle, el «centro de ciclón, justo donde es vivible y donde es por excelencia la Vida». Es como si las velocidades aceleradas, de poca duración, constituyesen «un ser lento» durante un período más largo... Lo más lejano deviene interior al transformarse en lo más próximo: la vida en los pliegues. La habitación central, que ya uno no teme que esté vacía, puesto que pone en ella el sí mismo. Aquí en esa zona de subjetivación, cada cual deviene maestro de su velocidad, relativamente maestro de sus moléculas y de sus singularidades: la embarcación como interior del exterior.»¹⁹

De esta forma, el afuera está dentro; el afuera es el adentro en lo que concierne a la subjetividad. Estratos primero, exterioridad caótica e inefable que es determinante después, y por último un plegamiento de la misma que ya no es exterior sino foráneo. Se buscará

¹⁹ Deleuze, G. (1987 [1986]) *Foucault*. Paidós, México, pp. 157-158.

por tanto una lógica de la diferencia, de las mutaciones, de la combinatoria entre el azar y el eterno retorno de lo diferente en bucles de predeterminaciones coyunturales. Pensar desde esta perspectiva, es una lanzada de dados, como lo propuso Nietzsche, una actividad sin principio ni fin en un espacio que no es limitado por las formas y sus exterioridades, sino que se abre más allá del juego dialéctico con lo interior, hacia el puro afuera. Lo que queda dentro no es más que el pliegue del afuera, el doblez que genera un efecto derivado, la subjetividad. Sería equívoco atribuirle a este pensamiento del afuera la característica de no contar con ningún tipo de principio ontológico, de opción metafísica.

Las tomas de decisiones en lo relativo a la naturaleza del universo y del ser del hombre se hacen evidentes, quizás más en estos momentos en que podemos aprehenderlas con cierta distancia retrospectiva. Y a ello nos abocaremos en esta investigación más adelante. La intención de estas exploraciones contemporáneas son muy precisas: encontrar una forma de pensar, de concebir el pensamiento como actividad que conlleve la posibilidad de la mutación permanente, al considerarse que toda teoría que busca una determinación absoluta para lo que es el pensar y el ser que lo hace posible y que se transforma por dicha actividad encalla en el universalismo, el cual es siempre posterior o anterior a la experimentación en todo análisis, y por ello conservador, agente de remisión de toda exploración a lo ya establecido como lo pensado y lo conocido.

¿Se hace viable esta búsqueda a partir de un pensamiento del afuera? Se trata de acceder de alguna forma a lo inaccesible (diametralmente en contra del postulado wittgensteiniano de no hablar sobre lo que no se puede decir, que sigue cohibiendo muchas potencialidades de las exploraciones de la tradición analítica), lo que es posible tan sólo si nos ponemos cada vez al límite, si pensamos desde los márgenes, pensamiento «que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad... para encontrar el espacio que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuma.»²⁰ Un pensamiento del afuera reconoce, en fin, lo impensado en el corazón del pensa-

²⁰ Foucault, M. (1993 [1966]) *El pensamiento del afuera*. Pre-textos, Valencia, pp. 16-17.

miento, el afuera en el adentro; pero «... ¿quién nos dice que ese afuera no es un vacío terrorífico...?»²¹, en términos gnoseológicos, quién nos dice que podamos encontrar algún orden en el caos, alguna asociación de ideas, menos aún extraer, destilar una lógica de las prácticas de experimentar el intento de experimentar lo inexperimentable.

Ante esta problemática ya se había enfrentado Benjamin, el cual creemos ha generado una de las propuestas más poderosas en esta dirección. En otro lugar, desde el análisis del concepto de *aura* de la obra de arte pero aplicándolo a los componentes autopoieticos de la subjetividad, hemos planteado algunas implicancias para la filosofía contemporánea a partir de la propia construcción del concepto benjaminiano, en tanto «manifestación de una lejanía, por más cercana que esta pueda estar».²² La lógica con la que Benjamin trata de aprehender la realidad es una lógica del *oxímoron*, que no es otra cosa que una manera de concebir la forma del pensamiento, el espacio-tiempo en que se da según la forma en que se ha venido planteando el pliegue como condición y que da como resultado la aparición del sujeto.

Esta lógica, claro está, se la compone necesariamente desde otro campo de inmanencia, al desplegarse en un espacio y no en un plano en primer lugar, y al no ser atómica, constituida por entidades idénticas a sí mismas, así como al no limitarse a relaciones de exterioridad, ya que lo que está fuera de un elemento no deja de encontrarse dentro de otro pero reconfigurado en otras combinaciones con otros elementos igualmente exteriores. Deleuze lo plantea en relación a Leibniz cuando cree reconocer en su sistema un *continuum* laberíntico, en oposición al plano cartesiano que sienta las bases de toda la teoría de la representación y que sirve de sustento para fundamentar la referencia. También es retomado en la ambigüedad –que irrita a muchos– de concebir la relación como distancia relativa que combina la unión y la separación (la relación como no-relación). El pensamiento formal ha de ser capaz de establecer los principios de una

²¹ Deleuze, G. (1987 [1986]) *Foucault*. Paidós, México, p. 126.

²² Álvarez Pedrosian, E. (2008 [2006]) «El aura de la subjetividad. Intersticios entre la filosofía y las ciencias humanas», en *GHREBH. Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia*. Nº 12: *Sujeito, Mídia, Cultura*. Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia (CISC), São Paulo (Brasil), octubre. Ed. Electrónica: <http://revista.cisc.org.br/ghrebh>.

dimensión cavernosa, repleta de pliegues, como veíamos más arriba, rizomática. El cálculo infinitesimal se habría encaminado en esta dirección, luego las cadenas de Markov, y principalmente de la noción de multiplicidad de Reichmann. Además de plantearse como estratificado y plegado, ese *continuum* que es el afuera en el adentro también se da en el tiempo, y quizás allí es donde se encuentre el verdadero umbral para el pensamiento. Esta problemática tiene una clara relación con la filosofía kantiana, o más bien, con las lecturas sobre la revolución ilustrada realizadas por las exploraciones contemporáneas. Lo que aquí cabe señalar es que esta lógica de un pensamiento del afuera tiende a desarrollarse siempre como devenir, con lo cual es indisociable de un procesualismo; es una lógica *combinatoria*, donde el principio activo es la *repetición de la diferencia* y no la reproducción infinita de lo mismo.

El pensamiento del afuera, por tanto, conllevaría una lógica rizomática, y como tal respetaría los principios de conexión y heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, y de cartografía y calcomanía. Dicho en un sentido lógico, esto implica que la conexión se da a la vez hacia un exterior coextensivo y un afuera intensivo; que la multiplicidad no se puede reducir a la forma sí-no; que la ruptura asignificante hace trastocar permanentemente el tipo de relaciones, la sintaxis, las operaciones admitidas; que la cartografía por fin, en oposición al calco, reconecta a la lógica en su totalidad con la experimentación, entendida esta no en un sentido que corresponde al empirismo adoptado por las diferentes analíticas, sino en el de la necesaria búsqueda del franqueamiento de las determinaciones del territorio desde el que se produce la exploración del pensamiento, entre las cuales se encuentra la formalización de una lógica específica, la sintaxis de un lenguaje y el orden de su discurso. Sobre este último punto, que no por casualidad era el último principio enumerado en la serie de características del rizoma, se encuentran los mayores problemas en lo relativo a una lógica del pensamiento del afuera.

En primer lugar, es un grave error concebir estas exploraciones como negaciones de una lógica, cuando las mismas han insistido explícitamente y llevado en acto el trabajo sobre las formalizaciones implícitas en los diversos estudios realizados. Y en segundo término, si esta formalización abstracta del pensamiento del afuera es más

demandada por su propia concepción, lo es a partir de la aceptación de una repetición de la diferencia, de la mutación, con lo cual le exige a la formalización del pensamiento ser nómade, en expresión de Deleuze/Guattari, o una microfísica en el sentido genealógico de Foucault. Quizás el mayor desafío que se plantea la apuesta por un pensamiento del afuera sea el de hacer de la transformación perpetua la garantía de una liberación del pensamiento, lo que en términos lógicos –de una formalización inherente a dicho pensamiento–, le implica ser una *pragmática del pensamiento*, una *caja de herramientas de cómo crear cajas de herramientas siempre nuevas*. Que no sean, por ejemplo, enumerables de una vez y para siempre las categorías del poder, que se pueda y deba «... pues, concebir una lista, necesariamente abierta, de variables que expresan una relación de fuerzas o de poder y que constituyen acciones sobre acciones: incitar, inducir, desviar, facilitar o dificultar, ampliar o limitar, hacer más o menos probable...»²³, le exige a la formalización, a la «física de la acción abstracta», un ponerse al día permanente implícito en el devenir de la producción de pensamiento, en las exploraciones en el umbral donde centellea el afuera, donde las series y listas se abren y recombinan.

Nuevamente nos encontramos con el tópico heraclíteo: si la mutación es la condición natural, algo permanece, la propia mutación en cuanto tal. En términos deleuzianos, y tomándolo directamente de Nietzsche, se trata de la repetición de la diferencia, pues lo que vuelve en el eterno retorno es lo Otro. A diferencia de la versión heraclíteo, en Nietzsche este eterno retorno de la diferencia es selectivo.²⁴ Vuelve lo que realmente queremos que vuelva, lo que nuestra voluntad necesita con todas sus fuerzas, y esto que vuelve, por tanto, es la afirmación, mientras lo negado es expulsado por la fuerza centrífuga del retorno en devenir. Una lógica nietzscheana del devenir así entendida, es selectiva, no por ello teleológica y menos aún lineal. Pero sí exige de la formalización del pensamiento una actualización a cada instante, una redefinición de las reglas y sintaxis que se consideren pertinentes en la composición de una cartografía del mismo, según la emergencia y procedencia de cada uno de sus componentes.

²³ Deleuze, G. (1987 [1986]) *Foucault*. Paidós, México, p. 99.

²⁴ Deleuze, G. (2000 [1965]) *Nietzsche*. Arena, Madrid, pp. 46-48.

2

Geometría de las pasiones

Este movimiento del devenir, que cobra formas recombinando lo ya existente y lo azaroso, es en definitiva accesible a la experiencia del pensamiento gracias a una estratigrafía y una microfísica, una topología en devenir o genealogía, cuando se pone el énfasis en las racionalizaciones prácticas (tecnologías y estrategias). Pero el método geométrico seguirá siendo una herramienta fundamental, y arqueológicamente procedente de una episteme clásica diferente al método representacional. Lo veremos más adelante en detalle, pero queda claro que esta lógica esbozada en las exploraciones contemporáneas que estamos analizando, encuentran al *more geométrico* como uno de los más ricos. Esto conlleva una lógica geométrica, una concepción de las formas definidas antes que nada de manera cualitativa, por las propiedades de las mismas y susceptibles también, por qué no, de un cálculo aritmético. Tanto desde el estructuralismo como desde la recepción deleuziana de Spinoza y Leibniz, nos encontramos con vectores, funciones, derivaciones, cálculo diferencial y vectorial como las herramientas para pensar lo que nos hace(mos) ser:

«En Spinoza, la vida no es una idea, una cuestión de la teoría. Es una manera de ser, un mismo modo eterno en todos los atributos. Y sólo desde este punto de vista adquiere todo su sentido el método geométrico. Este se opone en la *Ética* a lo que Spinoza llama una sátira; y la sátira es todo lo que se complace en la impotencia y la pena de los hombres, todo lo que expresa el desprecio y la mofa, todo lo que se nutre de acusaciones, malevolencias, descréditos, interpretaciones ruines, todo lo que quiebra las almas (el tirano necesita almas quebradas, del mismo modo que las almas quebradas necesitan un tirano). El método geométrico deja de ser un método de exposición intelectual; ya no se trata de una ponencia profesoral, sino de un método de *invención*. Se convierte en un método de rectificación vital y óptica. Si el hombre está en cierta manera torcido, se rec-

tificará este efecto de torsión relacionándolo a sus causas *more geometrico*. Esta geometría óptica atraviesa toda la *Ética*.»²⁵

Esto mismo puede ser aplicado a los trayectos aquí estudiados. Aquí hay una conexión fundamental entre el pensamiento del afuera y el tercer ojo, en lo referente a los caracteres descriptivo y prospectivo de estos enfoques. La demostración spinoziana opera para Deleuze en este sentido, no hay separación entre potencia y acto, tan solo hay vida. La geometría de las pasiones del alma, de las emociones y los sentimientos, opera como una geometría no-euclidiana de los modos de subjetivación, de los ulteriores avances de Deleuze/Guattari sobre los fractales por ejemplo, también presentes en Serres; quizás no sea del todo erróneo ver cómo los *matemas* algebraicos pasan a ser proyectados en formas espacio-temporales. Los *matemas* siguen siendo fundamentales en sus exploraciones, pero creemos que es en el sentido que Deleuze le otorga a su uso en Spinoza: «Hay que comprender el método geométrico en un todo, la profesión de pulir lentes y la vida de Spinoza... dice precisamente, que las demostraciones son los ojos del alma... [*Tratado teológico-político*] inspirar, despertar, hacer ver. La demostración como tercer ojo no tiene como objeto mandar, ni siquiera convencer, sino tan sólo constituir el lente o pulir el cristal para esa visión libre e inspirada.»²⁶

Dentro de la teoría general de la filosofía, la ciencia y el arte en tanto planos proyectados al caos, de las rasgaduras del firmamento compuesto de opiniones (*doxa*) y sentido común, y del traer la novedad en la forma de conceptos, funtores y perceptos²⁷, la actitud de Spinoza parece corresponderse con la manera en que se concibe desde aquí a la formalización del pensamiento: geométrico en primer lugar; espacio-temporal en segundo término, a diferencia de los *matemas* hegemónicos en las ciencias de los siglos XVII al XIX; y por último justificada por el principio de visibilidad, del ver, radicalmente diferente del decir. De allí la fascinación de Deleuze por Spinoza, y las intrincadas formalizaciones del esquizoanálisis a lo largo de todo su desarrollo, lo que irritara tanto a autores como Sokal, reivindicando lo que sería un uso correcto de las ciencias por parte de la filosof-

²⁵ Deleuze, G. (1974 [1970]) «Spinoza», en *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Labor, Barcelona, p. 21.

²⁶ *Op. cit.*, p. 22.

²⁷ Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1991]) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona.

ía.²⁸ «*Método de invención*»: allí radican los temores de algunos adversarios. Dentro de este uso de las formalizaciones del pensamiento para sus propios cometidos, del de rasgar el firmamento, abrirse hacia el afuera lo más posible y haciéndolo hacia adentro, tratando de alcanzar el umbral de lo impensable, existe el estilo, las *herramientas-Spinoza*, que son las del pulimento y el ascetismo visual, y desde allí se justifica la existencia de una lógica en tanto *pragmática de las visualizaciones de las formas nómades*; pues el «... único caso en el que el universal se dice al mismo tiempo que aparece el enunciado, es en las matemáticas, puesto que en ellas el «umbral de formalización» coincide con el umbral de aparición. Pero, en todo lo demás, el universal es posterior».²⁹

Pero no nos creamos que la cuestión sea tan sencilla. El estatuto, la valoración de lo abstracto no es nada simple. Pues todo acto ideacional conlleva la mayor de las paradojas, la de la contradicción inmediata que supone toda idea. Hume lo manifiesta explícitamente, le parece irresoluble y profundamente dado, y ello por el carácter contradictorio de todo acto gnoseológico, de toda ciencia de la naturaleza humana según sus términos:

«¿Cuál es el hecho cognoscitivo? La trascendencia o la superación; afirmo más de lo que sé, y mi juicio supera a la idea. En otros términos, yo soy un sujeto... hablo en general, y creo, establezco relaciones: es un hecho, una práctica. ¿Cuál es el hecho en el conocimiento? El hecho es que tales prácticas no se pueden expresar en forma de idea sin que ésta no sea inmediatamente contradictoria... No llega Hume a ello como consecuencia de una prolongada discusión; parte de ahí, y tanto, que el enunciado de la contradicción adquiere, naturalmente, el porte de un desafío primordial, única relación del filósofo con el otro dentro del sistema del entendimiento...».³⁰

Y el propio Hume: «Es una contradicción en los términos, hasta implica la más patente de las contradicciones, a saber: que es posible a la vez para la misma cosa, ser y no ser»³¹. La práctica expresada como idea es en sí contradictoria, y la idea abstracta consti-

²⁸ Sokal, A. Bricmont, J. (1999 [1998]) *Imposturas intelectuales*. Paidós, Barcelona.

²⁹ Deleuze, G. (1987 [1986]) *Foucault*. Paidós, México, p. 120. Aquí Deleuze nos remite a Foucault, M. (1987 [1969]) *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México.

³⁰ Deleuze, G. (2002 [1953]) *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Barcelona, pp. 19-20.

³¹ *Idem.*, nota al pie.

tuye la mayor contradicción. ¿Cómo justifica un pensamiento del afuera profundamente fundado en las prácticas, la vida, la producción de subjetividad, el establecimiento de conceptos filosóficos en dominios radicalmente formalizados, como el de las estrategias de poder foucaultiano, el de las asociaciones y principios del inconsciente y el deseo deleuziano claramente heredero de Hume, de la explicitación de esta contradicción inmediata clave para superar toda discusión entre idea y materia, entre teoría y práctica?

Pero si el proyecto parece ser antilogicista, es en realidad anti-binarista, anti-homogeneizador, anti-unidimensional, y más que nada anti-trascendental; y si recoge el camino de la destrucción de la metafísica occidental, no deja de crear y recrear una nueva ontología. Más aún, nos vuelve a descubrir la presesión de la misma, a la vez que se afirma en la univocidad del conocimiento y el pensamiento como su vía de acceso más poderosa. La enorme apuesta del pensamiento del afuera ha sido la de poder hacer del pensar un proceso acorde a la naturaleza de sí mismo y de aquello que es pensado, manteniendo toda especulación allí mismo, en lo que sucede *entre*, tanto en extensión como en la corrección del entendimiento, haciendo del pensar una caja de herramientas para las prácticas. Lo abstracto y lo concreto no corresponderán a dos polos de una binariedad o ni siquiera a un paralelismo. Cada grado de una cualidad será desplegado según índices de probabilidades o cuantos específicos, cada totalidad será una parte entre las partes y no un conjunto mayor que agrupa conjuntos más pequeños.

Este formalismo trata de hacerse cargo del devenir, ser consecuente con la naturaleza en movimiento del pensar y de las subjetividades que lo producen. Se hace previa una ontología del devenir y de una fundamentación de la necesidad de abrirse hacia el afuera; pero no será la de un sujeto constituyente, se lo tratará de evitar a toda costa, pues ello implicaría volver a caer en las trampas de la búsqueda de los orígenes, en la ilusión de la causalidad como única inferencia y de su producto, el hábito, la real realidad (para no volver a un empirismo a-crítico que necesariamente tiene como base la adecuación, la finalidad entre objeto y sujeto, entre la naturaleza y la naturaleza humana). Este sujeto escindido, es además desfondado, y se lo mantiene en un abierto e inacabado proceso de desustancialización, pues se considera que esa es la vía más privilegiada para pen-

sar y conocer la subjetividad. De esta forma, se puede comprender el gesto del pensamiento del afuera, del nómada, de las bases del esquizoanálisis, al seguir una tradición de análisis conceptual profundamente abstracto pero aplicándolo directamente a la producción de subjetividad.

«Sólo en la medida en que el entendimiento toma por cuenta propia, gracias a una nueva operación, el acto de la creencia, manteniendo tanto a él mismo como a su principio dentro de los límites de la experiencia pasada, van las propias condiciones legítimas de la creencia a reconocerse y aplicarse, formando las reglas de la *probabilidad filosófica* o del cálculo de las probabilidades.»³²

3

El concepto y sus rivales formales

Es importante comprender la existencia de diferentes formas de vérnoslas con lo dado, el *caosmos* existente, caracterizado como el dominio de las velocidades infinitas. La ciencia, la ciencia lógica, la filosofía y el arte, han elaborado diferentes estrategias al respecto. Sus relaciones serán uno de los temas principales de nuestro estudio; pero en esta instancia, se nos hace necesario establecer el tipo de relaciones que para el pensamiento del afuera existe entre el pensamiento conceptual y el formal, para discernir en esta encrucijada las vías tomadas. Existen otros rivales del concepto, pero aquí nos centraremos en aquellos que se caracterizan por ser productos de actos formalizadores del pensamiento, aunque para muchos lo sean tan solo en su intención.

Comencemos por la caracterización del concepto. Éste, es la elaboración del filósofo frente al caos, con él. Antes que nada, la con-

³² *Op. cit.*, pp. 70-71.

templación, la reflexión y la comunicación quedan subordinadas a la función del mismo. Estas tres operaciones gnoseológicas tan solo producen universales, los cuales según planteamos más arriba nunca explican nada al llegar antes o después del acontecimiento en cuestión, y son máquinas presentes en toda disciplina subsidiaria de la recognición. El concepto es creado, y en su creación logra una auto-posición que se desarrolla procesualmente hasta su definitiva consistencia, tanto interna como externa. «En este sentido fueron los postkantianos los que más se fijaron en el concepto como realidad filosófica, especialmente Schelling y Hegel. Hegel definió con firmeza el concepto por las Figuras de su creación y los Momentos de su auto-posición».³³ Las figuras van perteneciendo al concepto como facetas de la creación del mismo por la conciencia, en una sucesión de mentes o momentos que se reúnen en los absolutos de un sí-mismo. A pesar de los intentos hegelianos y postkantianos en general, para Deleuze/Guattari éstos cayeron en el error de plantearse como tarea una enciclopedia universal del concepto, lo que remite a una pura subjetividad como instancia final de totalización. Optan mejor por una pedagogía, que tiene por tarea la de «analizar las condiciones de creación como factores de momentos que permanecen singulares» sin posibilidad de ser universalizados.

La primera definición de concepto es la que lo identifica con la de multiplicidad; ninguno es simple, todos son dobles, triples... «Por este motivo, desde Platón a Bergson, se repite la idea de que el concepto es una cuestión de articulación, de repartición, de intersección. Forma un todo, porque totaliza sus componentes, pero un todo fragmentario. Sólo cumpliendo esta condición puede salir del caos mental, que le acecha incesantemente, y se pega a él para reabsorberlo.»³⁴ En esto hay una idea presente en tradiciones aparentemente distantes a las que aquí analizamos pero emparentadas en el constructivismo que se intenta plantear. Para Piaget por ejemplo, la filosofía se define por la actividad de coordinación de los valores.³⁵ A pesar de las diferencias posibles, la idea común es ésta: un concepto implica una multiplicidad de componentes que se sintetizan sin por ello homogeneizarse, se los mantiene unidos sin perder la diferencia-

³³ Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1991]) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, p. 17.

³⁴ *Op. cit.*, p. 21.

³⁵ Piaget, J. (1988 [1965]) *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. NeXos, Barcelona.

ción. Se trata de una coordinación, de una composición estable de heterogéneos gracias a un sobrevuelo que agrupa los elementos. El concepto surge por una necesidad, la de plantearse un problema, el cual puede ser considerado como mal planteado o mal visto –clásico tópico bergsoniano–, pero no se lo tratará de resolver en un sentido teleológico, sino de plantear correctamente, es decir, de cartografiar el entramado que lo constituye. Todo concepto posee un devenir, está constituido por trozos de otros conceptos que remiten a otros problemas, pero cada reconfiguración establecerá sus nuevos problemas, se solapan según planos compartidos, se coordinan en sus perímetros.

Resumiendo las caracterizaciones posibles, podemos decir que el concepto se define por: extenderse hasta el infinito a partir de su creación contingente; volver sus componentes heterogéneos inseparables dentro de él (endoconsistencia) gracias a los solapamientos, umbrales o devenires que los hacen indisolubles entre sí; y por ello mismo constituirse como punto de coincidencia, condensación o acumulación de dichos componentes. Este concepto en cuanto punto condensado de heterogeneidades indisolubles, sobrevuela, recorre incesantemente la totalidad de su interior, es su rasgo intensivo (no es general ni particular: es singular). El concepto es un acontecimiento puro, *heccidad*, es: «Real sin ser actual, ideal sin ser abstracto... se define por su consistencia, endoconsistencia y exoconsistencia, pero carece de *referencia*: es autorreferencial, se plantea a sí mismo y plantea su objeto al mismo tiempo que es creado. El constructivismo une lo relativo y lo absoluto.»³⁶ Por último, los conceptos no son proposiciones discursivas en el sentido de la lógica, no refieren ni se corresponden, son centros de vibración para sí y para los otros.

Planos de inmanencia y personajes conceptuales serán las dos especies de componentes principales, cada cual con sus funciones específicas. El plano de inmanencia es algo así como lo prefilosófico a toda filosofía, las condiciones internas, «la potencia de Uno-Todo como un desierto de arenas movedizas que los conceptos vienen a poblar... [constituye] su Tierra o su desterritorialización, su fundación... Hacen falta ambas cosas, crear los conceptos e instaurar el plano, como son necesarias dos alas o dos aletas.»³⁷ Cada plano es

³⁶ *Op. cit.*, pp. 27-28.

³⁷ *Op. cit.*, p. 45.

una selección del caos, un Uno-Todo que distribuye lo que serán los fragmentos conceptuales; y cada uno se alzaría como Él plano, reconstituyendo el caos que pretendía conjurar. «¿Puede decirse que un plano es “mejor” que otro... pueden los planos ora separarse, ora reunirse –bien es cierto que para bien o para mal–. Comparten el restaurar la trascendencia y la ilusión (no pueden evitarlo), pero también el combatirlas con ahínco... es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado. Es lo más íntimo dentro del pensamiento, y no obstante el afuera absoluto.»³⁸

Si bien la filosofía construye conceptos con el caos, contra él, desde él, la ciencia lo hace a partir de la elaboración de funtores, de funciones y planos de referencia. Si la filosofía trabaja con variaciones, la ciencia lo hace con variabilidades. La diferencia esencial radica en la operación gnoseológica, casi inversa: la ciencia desacelera el caos, trata de establecer un acontecimiento determinado, a partir del cual se sustentan las referencias gracias a la elaboración de un plano extensivo que limita las intensidades (llevado al infinito, se llega a esos umbrales como la velocidad de la luz, la fuerza gravitacional, constantes insalvables). En este sentido, se le da la razón a Kuhn y se reconoce la utilidad de su concepto de paradigma para la especificidad de las ciencias (y de lo que tiene en común con toda cosmología y religión).

«En cuanto a la confrontación directa de la ciencia y la filosofía, ésta se lleva a cabo en tres argumentos de oposición principales... en primer lugar del sistema de referencia y el plano de inmanencia; después, de las variables independientes y las variaciones inseparables; y por último, de los observadores parciales y los personajes conceptuales. Se trata de dos tipos de multiplicidades... La función en la ciencia determina un estado de cosas, una cosa o un cuerpo que actualiza lo virtual en un plano de referencia y en un sistema de coordenadas; el concepto en filosofía expresa un acontecimiento que da a lo virtual una consistencia en un plano de inmanencia y en una forma ordenada.»³⁹

A partir de esta estrategia de desaceleración, referencialidad e independencia de las variables relacionadas por funciones, figuras

³⁸ *Op. cit.*, pp. 61-62.

³⁹ *Op. cit.*, p. 134.

que encierran infinitos en finitudes, la lógica se desprenderá como una segunda operación, una «meta-matemática». Así lo plantean Deleuze/Guattari, como una oblicua del plano de referencia que pretende vaciar dichas relaciones, purificarlas. Es un proyecto de reconocimiento, una actividad «meta» orientada a convertir el concepto en función. A partir de allí pasaríamos a pensar no con funtores ni conceptos, sino con *prospectos*. El prospecto parece ser una copia del functor (con todas las connotaciones que tiene la idea de *copia* en relación al original en los trabajos de Benjamin), la pulverización de los términos de la referencia y la búsqueda de la sintaxis que la constituiría más allá de los referentes. Este es el programa de Frege y Russell. La relación de independencia entre las variables que constituyen una función sin constituirla, define la referencialidad en la norma del valor de verdad (verdadero-falso).

Como plantea Frege, el conjunto del valor de verdad de una proposición será la extensión del concepto o los varios allí relacionados. Se enfatiza la extensionalidad, el barrimiento siempre dentro de límites e intervalos de existencia, sin reflexión, sin corrección en lo posible. Pues ese es el cometido de la lógica así entendida. La intensión, de esta manera escindida, queda no obstante como el problema a resolver, el que sustenta la referencialidad desde su interior, será su endoconsistencia. Según Deleuze/Guattari, en todos los proyectos logicistas, hasta en el de los «mundos posibles», la intensión y la extensión son considerados como componente de una misma referencia; lo que decíamos más arriba, es la forma de desprenderse lo más posible del problema de la cosa en sí, de toda ontología como articulación gnoseo-lógica.

Así se llega a plantear el problema del nombre propio, de lo que Kripke llama los «nombres naturales»; la inestabilidad de la representación como correspondencia, la referencialidad, acecha permanentemente la seguridad de toda la actividad cognoscente. Al carecer de autorreferencia, con los prospectos no se pueden evitar paradojas como la del «yo miento»; los desvelos de Hempel y Carnap se orientan en esta búsqueda de estabilidad en la pura virtualidad (por el lado de un «lenguaje-cosa», la purificación de la convencionalidad que implica la relación entre las proposiciones así como la intensiva de las referencias orientadas por la claridad, austeridad, vaciamiento y creación de protocolos). El concepto logicizado pierde

todas las cualidades filosóficas: las singularidades que lo componen en vez de ser indisociables se independizan, ya no se define por una cifra sino por una operación aritmética, y los personajes ya no están en escena.

«Los actos de referencia son movimientos finitos del pensamiento mediante los cuales la ciencia constituye o modifica estados de cosas o cuerpos. También cabe decir que el hombre histórico lleva a cabo modificaciones de este tipo, pero en unas condiciones que son las de la vivencia en las que los funtores se sustituyen por percepciones, afecciones y acciones. No ocurre lo mismo con la lógica: como ésta considera la referencia vacía en sí misma en tanto que mero valor de verdad, sólo puede aplicarla a estados de cosas o cuerpos ya constituidos, bien a proposiciones establecidas en las ciencias, bien a proposiciones de hecho (Napoleón es el vencido de Waterloo), bien a meras opiniones ("X cree que...").»⁴⁰

Juegos vacíos en lo obvio: la crítica al proyecto lógico-analítico es la misma realizada a la representación racionalista. Toda la primera etapa de la obra de Foucault se centra en la forma de desmantelarla, de historizar cada uno de sus momentos fundantes, sus *arques* en las epistemes, de desbaratar la forma en que se cree que necesariamente se debe pensar y conocer. El tema sobre lo que se piensa, el ser del hombre, es desplazado a la categoría de efecto a partir de la forma en que se establece la creencia, la Idea en la que se va creyendo. Lo sustancial por tanto parece ser el mecanismo que produce la imagen, y en este sentido el pensamiento del afuera alcanza un desarrollo riquísimo en el análisis de los procedimientos de formalización de las subjetividades clásica y moderna, desde el sentido y el deseo, el saber y el poder. Su razón se encuentra explicitada en ese lenguaje sin sujeto que se busca, la afirmación nietzscheana y heideggeriana de no antropologizar al pensamiento con atributos fruto de semejanzas, metáforas y relaciones causales habituales; un pensamiento que se busca y se presiente como signo de un futuro cercano.

Pero para aprehender el afuera, que es el adentro, como veremos más adelante, se crean herramientas conceptuales que si bien son resultado de una deconstrucción de los postulados de las lógicas

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 136.

abstracta y fenomenológica –y por supuesto de los inherentes a la *doxa*–, hacen uso de una operativa formidable. Y es que en el ámbito ciego, sordo y mudo del ser, tal como lo caracterizara insistentemente Heidegger, no se puede ir con los sentidos, y ni siquiera con el lenguaje, con lo que ello implica para el pensar. En esa región donde ya no sólo hay exterioridad sino afuera, encontraremos los procesos de subjetivación, y dentro de los mismos, a un ámbito de objetividad que la atraviesa, es uno de sus tipos de componentes. Estos serán llamados desde el esquizoanálisis «*máquinas abstractas*», tendrán sus fuentes principales en la teoría spinozista de las afecciones, en la humeana de las pasiones, en el vitalismo nietzscheano, en la versión bergsoniana de la teoría de las multiplicidades, y se pensará en estos componentes en la forma de un permanente diálogo conflictivo con los planteos kantianos. Será posible pensar al capitalismo como una axiomática, donde brilla la operatividad binaria inserta en la producción de afecciones, deseos, vida y muerte. Son esos mismos juegos vacíos en lo obvio en tanto mecanismos de construcción del discurso, como principios de construcción de dispositivos y mecanismos de control.

4

Paradojas del sentido de lo empírico

El sentido, donde el estructuralismo encausara todas las investigaciones desde la lingüística, la etnología y el psicoanálisis, será la entidad que permitirá un trabajo intelectual, la vía de construcción de un programa de investigación sobre los fenómenos humanos de existencia una vez, como veremos, se consolide un proceso de desustancialización de lo humano, de disolución del sujeto. El sentido será también uno de los temas centrales de la generación posterior a Lévi-Strauss, Jakobson y Lacan, gracias a los planteos que estos realizaran. Es la vía más potente de superar la noción de estructura, que llegara

a convertirse en un callejón sin salidas en tanto tendencia al puro formalismo sin retorno una vez concentrada la causa de todo fenómeno humano de existencia en el signifiante.

Recordemos, sucintamente, la definición saussureana del signo lingüístico y por extensión de todos en cualquier tipo de soporte o material de expresión: el encastre de un significado y un signifiante, la relación que se establece, puramente arbitraria, entre un elemento del mundo externo y uno del lenguaje. Por supuesto la dimensión meta es esencial en el lenguaje, pues son posibles signos de signos, y con ello, lo que sería el adentro del lenguaje se convierte en un universo igual de infinito que el exterior. Lo central será analizar uno de los dos términos, encontrar en él leyes de funcionamiento, adentrarse en su forma intrínseca. A pesar de las críticas foucaultianas y deleuzianas de los dogmas estructuralistas, el sentido seguirá siendo el objeto de sus investigaciones de la subjetividad. No deja de arrastrar problemáticas muy antiguas sobre la naturaleza humana, a pesar de las críticas a las nociones de hombre y sujeto en tanto fenómenos y entidades sustanciales.

En este momento de nuestro estudio, cabe tan sólo retener esta condición del pensamiento del afuera: el hecho de que debe hacer uso de una lógica *paradojal* para encontrar la coherencia, paradójicamente, de lo que significa que el adentro es el afuera, que existe una objetividad subjetiva a descubrir y explorar, que por todo ello se hace necesaria una formalización del pensamiento jamás comprendida del todo de los campos de inmanencia, de aquí-y-ahoras irrepetibles al decir de Benjamin. Lo abstracto no es paralelo a lo concreto, existen abstractos-concretos; el sentido de un acontecimiento no hay que buscarlo, es el propio acontecer, un agenciamiento en tanto campo de intensidades instaurado. El universo paradojal del sentido como núcleo problemático del lenguaje primero, y de lo político después, parece corresponder a lo específico de la subjetividad humana, y pensar y conocer dicha especificidad, lo que la antropología filosófica ha tratado de hacer desde Kant, implica por tanto una lógica paradojal y no trascendente.

«Ya que el sentido nunca está solamente en uno de los dos términos de una dualidad que opone las cosas y las proposiciones, los sustantivos y los verbos, las designaciones y las expresiones, ya que es también la frontera, el filo o la articulación

de la diferencia entre los dos, ya que dispone de una impenetrabilidad que le es propia y en la que se refleja, debe desarrollarse en sí mismo en una serie de paradojas... interiores».⁴¹

Una de las series de paradojas del sentido, será la de la *regresión o proliferación infinita*. Se trata del eterno suponer de toda designación, de esa necesidad de dar por sentado siempre un sentido en lo que se dice. Como veremos más adelante desde el punto de vista de la intuición como método, siguiendo a Bergson, uno se instala de golpe en el sentido, lo que implica esta paradoja de estar y no estar explicitando el sentido, de pensar con un método de lo inmediato-mediató para efectivizar el devenir de los procesos de subjetivación y no analizar como diagrama seco y muerto al movimiento, seccionarlo en fragmentos y perder lo esencial, la cualidad del mismo como duración singular. Deleuze también utiliza la imagen del sentido como una esfera en la que el yo está instalado. Este impedimento de partir de la nada, esta imposibilidad de ser sujeto desde un origen neutro, desde cero, desde una experiencia originaria y pura, es tanto el impedimento como la potencialidad del sentido: poder tomar el sentido de lo dicho como objeto de otro decir infinitamente.

Nombres de nombres dirá Deleuze, es la paradoja de Frege, tan atacada por sus descendientes en la tradición analítica, en especial por Carnap en su intento de despojar toda ontología, todo afuera de su pensar. La segunda serie de paradojas del sentido planteada es la del *desdoblamiento estéril o de la reiteración seca*: el sentido es como un puro acontecer, no se lo puede fijar sin secarlo. Esta paradoja corresponde a la planteada por los estoicos en su diferenciación entre los corpóreo y lo incorpóreo, entre un mundo de causas por un lado y otro de puros efectos, el de esos estados que se desprenden de las relaciones entre las cosas, los efectos de superficie. Husserl llama a esto la «*dimensión de la expresión*», que no se confunde con el noema, ni con la cosa en sí, ni con los estados psíquicos del sujeto a través del que se expresa el sentido.

«Extraído de la proposición, el sentido... no es sino su doble evanescente: exactamente la sonrisa sin gato de Carroll...».⁴² La referencia como acto finito del pensamiento no alcanza a plantearse la

⁴¹ Deleuze, G. (1989 [1969]) *La lógica del sentido*. Paidós, Barcelona, p. 50.

⁴² *Op. cit.*, p. 51.

dimensión del sentido, la que engloba y atraviesa a las dimensiones más fácilmente aprehendibles de toda proposición, donde actúan las lógicas binarias con toda tranquilidad. Este infinito que atraviesa y engloba a lo finito, no es extensivo; como hemos visto se trata de un movimiento de torsión que genera esta infinitud, como en el anillo de Moebius. Cuando queremos referir un sentido a un conjunto de causas, cuando buscamos una correspondencia entre ambos desde la dualidad de lo abstracto y lo concreto, no obtenemos más que esqueletos, formas que no tienen más riqueza que la de una copia de lo acontecido, del sentido allí suscitado. En tercer lugar, tenemos la paradoja de *la neutralidad o del tercer estado de la esencia*. Lo afirmativo y lo negativo pertenecen al universo de la proposición, que se rige por el binarismo, con lo cual el sentido que encierra y atraviesa dicha proposición es el mismo que se encuentra en su negación, es indiferente a la categoría verdadero-falso en cualquiera de las formas de las categorías *a priori* del entendimiento (cualidad, cantidad, relación, modo), de allí neutralidad. Tampoco hay un buen sentido, pues como hemos visto la regresión infinita hace que por lo menos haya siempre un doble sentido en lo que se dice. Deleuze nos remonta ahora a Avicena, para el cual existían tres estados de la esencia: lo general (como significada en la proposición), lo particular (como designada en lo que contingentemente se encarna) y la esencia misma, esencia como sentido, lo que no conoce de binarismos ni dualismos de ningún tipo.

Por último, la cuarta paradoja del sentido es la del *absurdo o de los objetos imposibles*, que se desprende de la anterior, pues gracias a ella son posibles las designaciones contradictorias pero sin significación, son absurdas pero siguen teniendo sentido, a diferencia de lo que pudieran sostener Carnap y en general los neopositivistas. Aquí no hay que confundir absurdo con sinsentido. Se trata de que además de considerar lo real y lo posible, también debemos tener en cuenta a lo imposible, donde no opera el principio de no contradicción. El sentido nos remite a una dimensión del «extra-ser», nuevamente el afuera, que no es trascendente, se mantiene en el umbral de lo inasible como puro acontecimiento ideal inefectuable, como virtualidad de lo actual.

¿Pero por qué las paradojas, qué hacemos con ellas? Aquí el pensamiento del afuera es contundente: lo paradójal no es un juego

fortuito del pensamiento, es por el contrario el pensamiento que se piensa con todas sus fuerzas, pasionalmente, el que descubre lo impensado e inefable como región donadora del sentido, «*Vacío mental, Aión*»: atraviesa al llamado buen sentido, siempre unidireccional desde el presente hacia un futuro previsto en él, hacia las dos direcciones a la vez, esquivando el presente en la subdivisión infinitesimal del momento en devenir; y hace estallar el sentido común, en tanto órgano o función que identifica, unifica. La paradoja del sentido es la manera en que el pensamiento del afuera se plantea la relación entre el significado y el significante central en el estructuralismo. En ese vínculo, esa relación entre dos series, el sentido se vuelca hacia la del significante como insistencia, y hacia la del significado como extra-ser: no existe, persiste e insiste. «Nada hay de extraño en que la paradoja sea la potencia del inconsciente: pasa siempre por el entredós de las conciencias... el sentido... tiene... dos caras que corresponden a las caras disimétricas del elemento paradójico: una tendida hacia la serie determinada como significante; otra tendida hacia la serie determinada como significada... casilla vacía y objeto supernumerario: lugar sin ocupante en una serie y ocupante sin lugar en la otra».⁴³

Aquella contradicción que enunciaba Hume en todo acto ideacional, en el hecho de estar realizando una práctica fuera de la práctica, es la misma que aparece en términos paradójales para la lógica del sentido, esa entidad que no existe pero persiste e insiste. En esta clave debemos leer todo intento del pensamiento del afuera por acceder a los procesos de subjetivación, y esto mismo está determinando las prácticas llevadas a cabo por la antropología científica y el ejercicio de la etnografía en los más variados campos durante las últimas décadas, gracias en gran medida a la influencia de Deleuze, Foucault y Benjamin, y gracias a las exploraciones prácticas sobre los fenómenos humanos de existencia contemporáneos. Los instrumentos de un pensamiento que se posiciona desde estas constataciones, serán siempre frágiles y problemáticos. Y esto ya lo sabía Spinoza, cuando buscaba la comprensión y no la abstracción (también podemos decir representación pura) en el pensamiento.

La abstracción nos dice, en conjugación con la ficción, producen las ideas inadecuadas, aquellas que surgen de nosotros cuan-

⁴³ *Op. cit.*, p. 98.

do ha sido rebasada nuestra potencia de ser afectados y nos contentamos con imágenes extrínsecas de lo que (nos) pasa. No podemos caer en la trampa de la abstracción así entendida, de creer que pensamos cuando de hecho estamos fuera del acontecimiento desde y por el que se piensa, y por el cual el pensar es un acontecer; nos contentamos con una imagen sin impresión en nuestra imaginación o si se quiere, obtenemos la más débil de todas ellas, el pensamiento más pobre. Pero al mismo tiempo, necesitamos abrírnos al afuera a partir de una ruptura, de hender lo dado, y esta toma de distancia para adentrarnos en la subjetividad necesita de un procedimiento constructivo radical en la ruptura con el sentido común, la *doxa*. En este umbral donde se posiciona todo esfuerzo del pensamiento del afuera se hace uso del método geométrico spinozista como trampolín inicial, como apertura incipiente de un pensar que debe comprenderse también como potencia de actuar, ser llevado al límite para adentrarse en lo que ignora.

«El empirismo no es, en modo alguno, una reacción contra los conceptos, ni una mera apelación a la existencia vivida. Lleva, por el contrario, a efecto la más enloquecida creación de conceptos de que se haya tenido noticia. El empirismo es la mística del concepto, y su matematización. Pero, precisamente por eso, trata al concepto como el objeto de un encuentro, como un aquí y ahora, o más bien, como un *Erewhon*, de donde salen inagotables “aquís” y “ahoras” siempre nuevos, redistribuidos de otro modo. Sólo el empirismo puede llegar a decir: los conceptos son las cosas mismas, pero las cosas en estado libre y salvaje, más allá de los “predicados antropológicos”. Hacemos, deshacemos y rehacemos nuestros conceptos a partir de un horizonte móvil, de un centro siempre descentrado, de una periferia continuamente desplazada que los repite y los diferencia... Siguiendo a Nietzsche... la filosofía no es ni filosofía de la historia, ni filosofía de lo eterno, sino intempestividad... “contra el tiempo, y a favor, espero, de un tiempo por venir”».⁴⁴

⁴⁴ Deleuze, G. (1988 [1968]) *Diferencia y repetición*. Júcar, Madrid, pp. 33-34. *Erewhon* refiere al título de la novela de Samuel Butler editada en 1872, juego de palabras con las sílabas de *nowhere* (ninguna parte).

III Granos de arena entre las manos

Muerte del hombre y disolución del sujeto

Occidente ha buscado la permanencia en la ficción de una esencia, primero en la forma de la religión que depositaba en seres incorpóreos las causas de lo existente, luego en la forma pura de un ser del hombre igual de trascendente a partir de la inmediatez del *cogito*, y posteriormente en mezclas empírico-trascendentales de entidades constituyentes (la vida, el trabajo, el lenguaje). Los cerebros subjetivados en una superficie de registro, creyeron ser el efecto de un ser creador a su imagen y semejanza, luego el producto de fuerzas naturales que los atravesaban con sus determinaciones, para actualmente entregarse al desvarío de una nada presa en la persistencia de lo viviente. El sujeto es movimiento de desarrollarse a sí mismo, *proceso* (ni activo ni pasivo), el pliegue del adentro en el afuera, no hay nada fundante, ningún anclaje definitivo más que las necesidades contingentes, reales e inconscientes, producidas por las composiciones de las fuerzas de lo humano en conjugación con otras coyunturales (orgánicas e inorgánicas) que son arrastradas como aprioris de cada tiempo inmanente. Los modos de subjetivación transversalizan y singularizan; hacerse cargo de la composición de lo humano exige un paradigma ético-estético para una práctica artística equipada con funciones científicas y conceptos filosóficos.

5

Crear y creer: el sujeto como proceso

«El sujeto se define por un movimiento y como un movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo. Lo que se desarrolla es sujeto. Ese es el único contenido que se le puede dar a la idea de subjetividad: la mediación, la trascendencia. Pero observaremos que el movimiento de desarrollarse a sí mismo o de llegar a ser otro es doble: el sujeto se supera; el sujeto se reflexiona. Hume reconoció estas dos dimensiones y las presentó como los caracteres fundamentales de la naturaleza humana: la inferencia y la invención, la creencia y el artificio... En una palabra, creer e inventar: he ahí lo que el sujeto hace como sujeto... De lo dado infiero la existencia de algo distinto no dado: creo... Afirmo más de lo que sé... Además somos sujetos de otra manera, por el juicio y en el juicio moral, estético o social. En este sentido, el sujeto reflexiona y se reflexiona: deduce de lo que lo afecta en general un poder independiente del ejercicio actual, es decir, una función pura, y supera su propia parcialidad. Gracias a ello se vuelven posibles la invención y el artificio. El sujeto inventa; es artificioso. Tal es la doble potencia de la subjetividad: creer e inventar, presumir los poderes secretos, suponer poderes abstractos, distintos.»⁴⁵

«Es necesario comenzar por la impresión pura y partir de los principios. Hume nos dice que los principios actúan en el espíritu. ¿Cuál acción es esta? La respuesta carece de ambigüedad: el efecto del principio es siempre una impresión de reflexión. La subjetividad será, por tanto, impresión de reflexión y nada más. Sin embargo, Hume nos dice, cuando define la impresión de reflexión, que esta *procede de ciertas* impresiones sensibles. Pero justamente: esa procesión, ese proceso, es lo que las impresiones sensibles son incapaces de explicar; *no pueden siquiera explicar por qué en la colección son elegidas entre otras y más bien que a otras*. “Ciertas” impresiones sensibles están, pues, llamadas a ser aquello de lo que proceden las impresiones de reflexión, ¿pero llamadas por qué? Para que sean elegidas impresiones contiguas, impresiones semejantes, por ejemplo, además es necesario que la semejanza y la contigüidad sean

⁴⁵ Deleuze, G. (2002 [1953]) *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Barcelona, pp. 91-92.

principios. Para que impresiones de reflexión procedan de ciertas impresiones sensibles, es necesario que el espíritu posea facultades modeladas de una manera conveniente, es necesario que haya una constitución que no salga de él mismo: una naturaleza. Así, el principio se inserta en el espíritu y el sujeto, entre *unas* impresiones sensibles y *las* impresiones de reflexión, haciendo que estas procedan de aquellas. Es la regla del proceso, el elemento constituyente de la constitución del sujeto en el espíritu, el principio de su naturaleza. Vemos, pues, que hay dos maneras de definir el principio: elige en la colección, prefiere, designa, requiere ciertas impresiones sensibles entre las demás, y con ello constituye impresiones de reflexión en vinculación con las impresiones elegidas. Por lo tanto, dos roles al mismo tiempo: rol selectivo y rol constituyente». ⁴⁶

Espíritu – principios – sujeto: la serie es el proceso, entre la naturaleza y el hacer de lo humano se encuentran los principios, alcanzables desde una psiquiatría materialista, un análisis del inconsciente y su producción deseante, según los términos del esquizoanálisis. Ya lo hemos visto, y ahora nos remontaremos a las fuentes humeanas de esta suerte de antropología escéptica, desustancializante, que pasa *del ser al hacer(se)*. ¿Por qué el énfasis en la subjetividad empirista más bien que en la subjetividad trascendental, supuestamente superadora de la primera como es tradicionalmente aceptado; por qué recurrir al concepto de hábito más bien que al de facultad? No sería cierto decir que el pensamiento del afuera no reconoce en Kant, en el racionalismo crítico en general, aportaciones fundamentales; a tal punto esto es así que para muchos Foucault ha estado durante toda su obra llevando, entre tantas cosas, un diálogo permanente con Kant, cuestión que trataremos más adelante. En este punto también se distinguen las valoraciones de Deleuze y de Foucault, especialmente sobre Hume. Para Deleuze, es una excelente oportunidad para seguir las huellas de aquello que logró sacar a Kant de su sueño dogmático, como éste mismo declarara. En Hume podemos encontrar la fuerza de un pensamiento abierto, la concepción de subjetividad más potente frente a todo dogmatismo, incluido en el que el propio racionalismo crítico haya podido caer a pesar de su procedencia declarada.

⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 125-126.

La subjetividad es definida como movimiento, como proceso, antes de ser escindido en dos series convergentes, una objetiva y otra subjetiva. La cuestión del sujeto remite siempre a la actividad de los principios en el espíritu, que no están eternamente dentro de una naturaleza humana fijada en una sola versión como sucede con los imperativos categóricos. En la concepción empirista de la subjetividad se llega a distinguir dos roles, una doble función de los principios aplicados al espíritu: éstos son selectivos y constituyentes. El espíritu se extiende y se pliega, y el afuera en tanto orden de las multiplicidades a velocidades infinitas se mantiene como la procedencia de los componentes de toda subjetividad. Se diría hoy en el lenguaje analítico, hay un principio correspondentista y otro coherentista, pero que operan a la vez y por lo cual no es útil debatirse entre uno de los dos. Ese es el proceso, lo operado por la combinación de estos dos roles, estas dos funciones. La distinción entre ambas es posible desde una teoría del sujeto como la humeana, y a partir de allí se pueden derivar diferentes exploraciones desde diferentes perspectivas.

El corazón está en la distinción-continuidad de una impresión de sensación y una de reflexión, siendo esta última las que activa al espíritu generando en él una máquina; pero refiere siempre a la primera, a la experiencia, al afuera. Igualmente, Deleuze discute que Hume considere que el origen del conocimiento se encuentre en la experiencia. ¿Por qué entonces empirismo? Porque la experiencia es ella misma, en uno de sus sentidos, un principio, principio de la naturaleza humana, junto al hábito. Al ser un principio ella misma, la especificidad del empirismo sería el hecho de comprender toda relación como exterior a los términos que se relacionan: el tema de las *síntesis*. Y aquí, podemos afirmar, ya se encuentran los tres términos de relevancia que se incorporan al pensamiento del afuera con los años, esa búsqueda de un pensamiento práctico, tan discutida por muchos, que llevara a la formulación del esquizoanálisis. Hay relaciones, hay términos, y hay una relación entre la relación y los términos. La lógica cognoscitiva es profundamente procesualista: crear e inventar, extensión y corrección recordemos, son las actividades que hacen al sujeto: ni puras estructuras formales, ni contenidos sustanciales: experimentaciones de cómo producir contenidos a partir de la

creación de formas; la experiencia de las vanguardias artísticas, algo para lo que Benjamin también había sido sensible.

El proceso está definido por el corazón reflexivista de ciertas impresiones entre otras que lo son tan sólo sensibles. Allí se reconoce la especificidad de una segunda instancia en el proceso, del afuera se pasa a un adentro que se construye en sí a partir del primero: el aprendizaje como retroalimentación de la experiencia reflexionada. Este puede ser el carácter más ilustrado, más liberalmente racionalista que puede tener el pensamiento nómade en sus fuentes humeanas. Es, lo que Deleuze reconoce en Hume, la fuente común de la doble vía que se abre en la historia de la filosofía desde fines del siglo XVIII: un escepticismo y un positivismo que viene a complementar-lo. Y no en los rasgos que podemos identificar en las críticas realizadas al mismo en sus versiones deterministas, hasta fundamentalistas en muchos casos. Positivismo en relación a cómo lo concebía también Nietzsche, despojando laboriosamente todas las transmutaciones en una nueva religión occidental, el carácter afirmativo de la vida, el rol de un proceso de aprendizaje aplicado a la propia vida, tema también clásico.

Algunos se desvivirán por el diseño y ejecución de programas educativos rígidos y fanáticos, es el caso justamente de la formación de los saberes disciplinares analizados por Foucault, del establecimiento de los dispositivos de las sociedades industriales y el fin de un modelo clásico anterior. Pero hasta para aquellos que criticaron en su momento las aberraciones del positivismo y la implantación de una occidentalidad fanática, la primacía de los procesos de aprendizaje en la subjetividad es compartida. El neopositivismo, el empirismo lógico, no será capaz de reconocer, igualmente, la necesidad de las impresiones sensibles en su anterioridad lógica respecto a las de reflexión; al buscar en la vía de un lenguaje-cosa pierde completamente de vista, explícitamente, parte esencial del problema; disociación de una metafísica catalogada de pura fantasía. Pero de fondo el problema general sigue siendo, entre todas las alternativas, el del real o fantasioso acuerdo entre la naturaleza humana y la naturaleza a secas, general; en términos gnoseológicos, si la naturaleza de las reglas generales es efectivamente la *transición fácil*, una economía del pensamiento y el sentimiento que lo suscita y al que suscita. Es decir, si efectivamente podemos aprender o no salimos de andar a

los tumbos, rodeados de los ídolos que denunciaba Bacon; y en términos spinozistas, si estamos o no destinados al puro azar de los encuentros.

La lectura foucaultiana de la historia del pensamiento occidental, como es sabido, responde más directamente a la visión heideggeriana de dicho proceso como de un «*olvido del ser*». El armado de la representación clásica estaría precedido por un mundo hermenéutico sostenido en la semejanza y en la imagen del macro-micro cosmos como continente principal. La lectura que realiza Foucault de filosofías como las de Hume, no responde a lo mismo que la de Deleuze, pues busca otra cosa. Como plantea Morey, el último mira hacia delante mientras el primero hacia atrás.⁴⁷ Hacer una arqueología del saber parece requerir una destrucción sistemática, una deconstrucción que no deje base alguna, llevar al límite el discurso y con ello desbaratar toda imagen del hombre para abrirse al afuera, quizás en un primer momento a la nada, bajo la influencia más directa de Heidegger y el contexto de la fenomenología existencial contemporánea al estructuralismo.

Como es sabido, la investigación que Foucault desarrolla en *Las palabras y las cosas* (1966), comienza con el análisis del cuadro pictórico conocido como *Las meninas* (1656) de Velázquez, pues allí encuentra el despliegue del mecanismo de lo que denomina la representación clásica, el gran estrato arqueológico que determina el destino de las ciencias humanas y sociales. Pero debemos, como él, retrotraernos unos siglos atrás, para rastrear los caminos hacia una ciencia de la naturaleza humana. De esta forma nos encontramos en los momentos del Renacimiento, de la erudición y la adivinación. Los tópicos clásicos de la revolución copernicana, de los cambios de un mundo antiguo enfrentado a uno moderno, son aquí relativizados al encontrarnos en un contexto donde así como hay cambios también se mantienen ciertas permanencias de gran importancia. Si bien en el reducido ámbito de los por entonces llamados filósofos experimentales, aquellos proto-científicos, las nuevas relaciones entre la experimentación y la manipulación técnica van encaminándose hacia una transformación radical, como han visto la mayoría de los historiadores del período, en lo concerniente al ser humano y sus

⁴⁷ Morey, M. (1987) «Prólogo a la edición española» de Deleuze, G. *Foucault*. Paidós, México, pp. 11-21.

producciones nos encontramos ante una vuelta a la Antigüedad, a un redescubrimiento de miles de años de saberes y prácticas más o menos perdidas y ocultadas.

Es así que el conocimiento para el renacentista es interpretación, *exégesis*, hermenéutica. De lo que se trata es de interpretar las signaturas que Dios ha dejado sobre la Tierra y en los productos humanos, pues se nos dice, no existe diferenciación entre lo que modernamente se concebirán como objeto y sujeto, por lo cual las inscripciones en una piedra, los manuscritos hebreos, los sueños, las minas de oro, pertenecen a un mismo mundo donde palabras y cosas son de la misma naturaleza. Respetando la visión general al respecto, el hombre pasa a ocupar el lugar central antes ocupado por la divinidad, pero se mantiene la concepción metafísica de este ser que es a su imagen y semejanza, y por tanto el rey de la creación. Como lo visualizamos en el *Hombre Vitruviano* (c. 1492) de Leonardo, el ser humano aparece situado en medio de toda la creación, es centro de perspectiva, centro de simetría de todas las líneas que atraviesan el universo, todas las relaciones de semejanza que articulan lo existente. Foucault nos dice, que el pensamiento renacentista es arenoso, está compuesto por partículas agrupadas gracias a los lazos de semejanza y contenido por el doble concepto de macro-micro-cosmos. Si no fuera por él, todo ese universo de maravillas y revelaciones de dispersaría infinitamente.

Los filósofos morales y los hombres de letras, encargados de tematizar al ser humano y sus productos, están muy ocupados en la reconstrucción del pasado, así como muy cercanos a la institución eclesiástica como para poder desprenderse de los viejos dogmas, lo que los priva de los peligros que sufren personajes como Galileo o Giordano Bruno. Pero como bien señalan Romano y Tenenti, el humanismo llega a su colapso por la misma vía que lo hizo ser lo que fue: la divinización de lo humano no pudo sostenerse más en un mundo plagado de guerras y miserias, donde la virtud se encontraba mezclada con los vicios. Maquiavelo sería la última gran figura, el cierre de un movimiento intelectual que tenía sus días contados frente al fracaso de un intento de renovación profunda.⁴⁸ La Contrarre-

⁴⁸ «Es cierto que el humanismo sólo en parte fue una cultura funcional y concreta. Quiso responder a necesidades terrenas y socialmente precisas. Sin embargo, a causa de su referencia a los antiguos o por las fuertes sugerencias trascendentales ejercidas

forma hará naufragar toda esperanza, y el Concilio de Trento (1545-1563) decretará el final de una inspiración optimista para la que era posible el desarrollo del mundo de los cielos en la Tierra. Pero ya con el *Príncipe* (1513), aparece por vez primera una visión del poder, primero más allá de la moral, y luego también de la ética, como pura red de relaciones, una física mecánica.

Frente a este estrato, y retomando el análisis foucaultiano, nos encontramos con un salto epistémico entrados al siglo XVII. El pensamiento clásico, ahora sí, la mesa de disección que Vesalio un siglo antes había instaurado en las clases de anatomía por fin a cuerpo abierto, era ahora traspasada al conocimiento y el pensamiento. Especialmente de la mano de Descartes, el pensamiento occidental sufrirá una inversión radical, para la cual la figura de la semejanza es emblemática. Esta, que había constituido el elemento central de toda inferencia, el hilo invisible que mantenía al cosmos entrelazado a partir de la centralidad de la gran creación divina que era el hombre, pasará al último puesto de los productos cognoscentes. Los sueños, las adivinaciones, serán atacadas sin piedad como supersticiones por una concepción para la cual conocer será ordenar y clasificar, a partir de la negación, de la puesta en duda de aquello que se nos presenta como relacionado por similitudes de todo tipo.⁴⁹

por la tradición cristiana, los humanistas se entregaron a reivindicar principalmente valores ahistóricos y válidos para el 'hombre en sí'. Lo que fue su mayor fuerza –y también la de los artistas que como ellos sintieron y concibieron–, es decir, la idealización de lo humano, fue también su principal debilidad. En su visión del mundo, que ellos persiguieron mucho menos en el plano práctico que en el teórico, precisamente su tendencia a lo perfecto y a lo excelente, en general, no pudo traducirse, socialmente, más que a dimensiones aristocráticas y nobiliarias. También por esto su cultura no representó una verdadera revolución mental, y el humanismo fue tal laico como cristiano, tan conservador como de vanguardia...». Romano, R. Tenenti, A. (1971 [1967]) *Los fundadores del mundo moderno*. Siglo XXI, Madrid, pp. 131-132.

⁴⁹ «V. El Método consiste en el orden y disposición de las cosas a las que debemos dirigir el espíritu para descubrir alguna verdad. Lo seguiremos fielmente, si reducimos las proposiciones oscuras y confusas a las más sencillas y si, partiendo de la intuición de las cosas más fáciles, tratamos de elevarnos gradualmente al conocimiento de todas las demás. VI. Para distinguir las cosas más sencillas de las oscuras, y seguir con orden esta investigación, es preciso ver en cada serie de objetos o verdades deducidas directamente de otras verdades, cual es la causa más sencilla y la mayor, igual o menor distancia a que está de todas las otras. VII. Para complementar las ciencias, es preciso por un movimiento continuo del pensamiento recorrer todos los objetos que se relacionan con el fin que nos proponemos, abrazándolos en una enumeración suficiente y metódica». Descartes, R. [1628-1671] *Las reglas para la dirección*

El origen de los nuevos Estados nacionales está asociado a esta filosofía, también nacional y de Estado, pero de alcance universal, en un juego que Derrida ha estudiado con gran precisión.⁵⁰ Y lo mismo desde las islas, de la mano del diplomático y funcionario del gobierno Francis Bacon, para el cual el avance de la humanidad dependerá del progreso de las ciencias en un ataque frontal a todos los *ídolos* (de la tribu –cultura–, del foro –sociedad–, de la caverna –la psique–, del teatro –la propia tradición de pensamiento–) que en los siglos precedentes han enturbiado la verdad de una naturaleza ahora tratada a nuestro entero servicio. Racionalismo y empirismo se presentan como las dos grandes tendencias del pensamiento occidental, una fundada en la deducción, la otra en la inducción, pero ambas preocupadas en primer lugar por alcanzar un método preciso, un proceder, que nos permita establecer la certeza que ordena toda naturaleza.

Estos principios van unidos a la consolidación de la razón geométrica, para la cual las matemáticas serán el único medio fiable para alcanzar las certezas, y a la doctrina de dos mundos, donde la materia se diferencia sustancialmente de lo inmaterial, a partir de lo que es posible de ser mensurable, para unos gracias a la posibilidad de discernir los elementos simples y distintos, para los otros a partir de las percepciones también claras y evidentes. En esta repartición, lo referente al ser humano y sus productos se mantendrá bajo la égida de la teología, y ello en concordancia con el orden imperante en la Restauración. De esta forma, el avance de las ciencias naturales se eleva exponencialmente, mientras todo lo concerniente a lo humano se mantendrá anquilosado en las viejas doctrinas de la moral y la metafísica teológica.

Pero el punto central sería quizá, el carácter de la representación que aquí se instaura y las implicancias antropológicas y comunicacionales, pues es ella la que sustentará al conocimiento occidental en general y muy especialmente el de las ciencias humanas y sociales que se formarán un par de siglos después. A este respecto, un

del espíritu, en Silva García, M. (1947) *Metafísica I*. Organización Taquigráfica Medina, Montevideo, p. 70.

⁵⁰ Derrida, J. (1995 [1990]) *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Paidós ICE – UAB, Barcelona. En esta obra se analiza la relación existente entre los principios de una escritura filosófica en lengua nacional, abandonando el latín, y la afirmación de un pensamiento universal, aparentemente contradictorios.

Foucault todavía muy compenetrado en el estructuralismo, recurre al que sabemos por entrevistas posteriores considera el filósofo más influyente en su obra, Heidegger. En el trabajo de «*destrucción de la metafísica occidental*», en especial en su interpretación de Nietzsche como el último de los metafísicos, Heidegger expresa lo siguiente:

«El ser del ente que soy yo mismo, y que es en cada caso el hombre en cuanto tal, tiene su esencia en la representatividad y en la certeza que le corresponde. Pero esto no significa: yo soy una «mera representación», un mero pensamiento y nada verdaderamente real; sino que significa: la consistencia de mí mismo en cuanto *res cogitans* consiste en la segura fijación del representar, en la certeza conforme a la cual el sí mismo es llevado ante sí mismo... y más adelante. La re-presentación [Vorstellung] se ha convertido en instauración [Auf-stellung] y fijación [Fest-stellung] de la esencia de la verdad y del ser. La representación se pone aquí ella misma en su propio espacio esencial y pone a éste como medida de la esencia del ser del ente y de la esencia de la verdad. Puesto que verdad quiere decir ahora el estar seguro de la remisión, es decir, certeza, y puesto que ser significa representatividad en el sentido de esta certeza, el hombre, en conformidad con su papel en el representar que pone así el fundamento, se convierte en el sujeto eminente.»⁵¹

Se trata del juego infinito de la representación clásica, la reflexión como condición de certeza, la cual Foucault identifica con la composición de *Las meninas*: el lugar soberano del rey, fuera del espacio de la representación del cuadro, es el que ocupamos todos los observadores, es la segura fijación del representar en términos heideggerianos. Entre nuestro espacio fuera y el reflejo de ese espejo pequeño al fondo, atravesando toda la escena, incluida la representación del propio pintor que trabaja su lienzo, nos observa sin poder nosotros observar lo que pinta, se despliega el espacio de lo representado. Se trata de un juego de espejos, de una refracción que va y viene, se remite potencialmente al infinito como se puede explicar con la óptica y la geometría.

Ahora bien, los diques entre la *res extensa* y el alma, así como fueron estipulados, fueron violados. Es casi imposible pensar que no fuera así, que no se tratara de aplicar esta certeza a los propios fenó-

⁵¹ Heidegger, M. (2000 [1940]) «El cogito sum de Descartes», en «El nihilismo europeo», en *Nietzsche II*. Destino, Barcelona, pp. 103-105.

menos humanos. Claro que esto era posible en un contexto de mayor amplitud política, aunque los peligros igualmente eran importantes. Como señala Mayos, Spinoza es de los primeros, también Hobbes un poco antes, en manifestar esta inquietud por aplicar esta razón geométrica a lo que nos constituye, y con ello dar un golpe duro en las batallas por el acceso a la subjetividad: «Spinoza extenderá el ámbito de la razón geométrica hasta incluir incluso la ética. Desde las ideas adecuadas hasta las pasiones del cuerpo, desde la servidumbre humana hasta su *beatitudo*, todo sin excepción puede ser explicado por una racionalidad *«more geometrico demonstrata»*. Como dice muy significativamente Spinoza al final del prefacio de la parte III de la *Ética*: «trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos y de la potencia del alma sobre ellos [para él la cuestión primordial de la ética], con el mismo método con que en las partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos»...»⁵². La lectura deleuziana de Spinoza lo diferencia radicalmente de Descartes en este sentido: si bien es a partir de esta experiencia de geometrización de la naturaleza humana que se puede reducir y simplificar el pensar y conocer de los procesos de subjetivación, también puede ser la manera de enfrentar el dominio de las relaciones de fuerza, del inconsciente maquínico, que escapan a las codificaciones del lenguaje referencial y a la visibilidad de las imágenes alegóricas.

Aquél espacio de la representación clásico en los términos de Foucault, no es otro que el de la mecánica newtoniana en tanto paradigma de todo conocimiento. Esta representatividad es posible gracias a la transparencia, reversibilidad, linealidad, y determinismo de los principios que la rigen. Muy diferente es la versión que realiza Piaget, y que aquí ponemos en consideración –pues a pesar de no corresponder evidentemente a un pensamiento del afuera, tampoco puede negarse que el constructivismo se asoma a éste y que comparte consideraciones sustanciales con el mismo–. Desde una posición más optimista sobre el devenir de las ciencias, Piaget ve un proceso evolutivo a partir del desarrollo de la inteligencia en general, donde el desprendimiento de las ciencias de la filosofía es valorado posi-

⁵² Mayos, G. (2005) «Modernidad y racionalidad. Razón geométrica versus razón dialéctica». *CONVIVIAM*, N° 18. Depto. de Filosofía Teórica y Práctica, UB, Barcelona, p. 52.

vamente como una gran victoria, en el camino de lo que llama el descubrimiento del «*sujeto epistémico*».

Luego de que, por miles de años, contáramos en Occidente con una epistemología realista de corte platónica (aquella que proyecta el conocimiento a un mundo suprasensible según una metafísica de los dos mundos, por parte de un sujeto pasivo, según una inmutabilidad y un estatismo absolutos), y luego con una realista inmanentista de origen aristotélica (que reintroduce al realismo anterior las formas reales de la experiencia de lo concreto, pero donde el sujeto sigue siendo pasivo: tan solo toma conciencia de las formas y se abstrae de las percepciones para dar contenido a las mismas), y que reinaría por siglos en una versión inmóvil y jerárquica (la escolástica), se llegaría gracias al ímpetu de los descubrimientos científicos del siglo XVII a una epistemología nueva, la encarnada también para él en el racionalismo cartesiano. Según Piaget, Descartes descubre el sujeto epistémico, y lo hace gracias a tres innovaciones matemáticas y físicas a partir de las que se alimenta su teoría del conocimiento: el desarrollo del álgebra ya no con números en tanto que entidades esenciales sino desde la operatividad de un sujeto, el descubrimiento por su parte de la geometría analítica y con ello de una correspondencia entre un interior subjetivo algebraico y una extensividad geométrica, y los planteos galileanos sobre el movimiento inercial que toma al tiempo como variable independiente para poder aplicar el cálculo a los cambios físicos (como diría en otro contexto Stengers, la creación de la física racional⁵³).

Si bien se descubre al sujeto epistémico, se está en una epistemología basada en una armonía preestablecida, y allí está también la crítica realizada desde las perspectivas antes tratadas. La base está en el innatismo, en la correspondencia entre ideas innatas en el sujeto y la estructura del mundo exterior a la mónada, en términos leibnizianos.⁵⁴ Retomando entonces: reversibilidad, determinismo, re-

⁵³ Stengers, I. (1991 [1989]) «Los episodios galileanos», en Serres, M. (coord.) *Historia de las ciencias*. Cátedra, Madrid, pp. 255-285. Esta autora remarca la importancia del signo de igualdad (=) para la constitución de un espacio de experimentación y control reversibles (pasar de un lado al otro de la igualdad) por medio de la aplicación de las matemáticas al movimiento de los cuerpos, donde más que la comprobación lo que estaba en juego era la adecuación de los hechos a las teorías.

⁵⁴ Si bien Leibniz incorporó también los adelantes matemáticos, en este caso los del cálculo infinitesimal y con ello un operacionismo más dinámico que incluye el concep-

presentatividad en el espacio de las cogitaciones, innatismo y correspondentismo, constituyen una interpretación común de un momento crucial de la historia de las ciencias desde estas perspectivas, caracteres que pueden interpretarse como los principios de una razón geométrica. Pues bien, a pesar de ello las valoraciones son radicalmente diferentes. Para el caso de Foucault, y fuertemente anclado en el discurso heideggeriano sobre las ciencias, se trata del primer estrato de la construcción de una gran ficción, la de la verdad regida por la categoría dicotómica coherentista/correspondentista, la que él con su análisis trata de deconstruir o destruir –al decir de su fuente de inspiración–. Y Piaget por supuesto, dialécticamente, ve una etapa en el proceso genético de la elaboración de un conocimiento científico positivo, en las aportaciones de unas ciencias nomotéticas del hombre no-positivistas.

A pesar de la importancia del racionalismo clásico en esta historia, Piaget remarca, y en eso estamos totalmente de acuerdo, la trascendencia que ha tenido para las ciencias humanas y sociales en particular el desarrollo de la filosofía británica de los siglos XVII y XVIII. Para Piaget corresponde directamente a otra epistemología, diferenciada de la cartesiana, a la que denomina empirismo clásico. En su postura, que como veremos, defiende una diferenciación y un tipo particular de relacionamiento entre las ciencias y la filosofía, los más importantes sistemas metafísicos han dado frutos gracias a una reflexión sobre las innovaciones de las ciencias correspondientes a sus contextos. Así lo ve en Platón con la geometría griega clásica, en Aristóteles con la lógica y la biología, y en Descartes como hemos visto con las tres innovaciones en materia de álgebra, geometría analítica y mecánica. En el caso del empirismo clásico, como en la biología aristotélica, se está además presuponiendo, divisando el surgimiento de una ciencia venidera, en este caso, la psicología.

to de infinito, nos dice Piaget, no pudo salir del mismo fijismo que Descartes; Deleuze en cambio ve el innatismo de Leibniz a partir de los pliegues producidos en la mónada, efectos de resonancia de un afuera que primeramente pliega y se introduce en el cuerpo por los sentidos, y luego alcanzan el alma en la forma de una determinación interna en su fijación, la cual nunca deja de ser particular y un efecto derivado del afuera en el adentro de su plegamiento. Cfr. Deleuze, G. (1989 [1988]) *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Paidós, Barcelona, pp. 11-55.

«Mientras la construcción de nuevas estructuras lógico-matemáticas orientaban a Descartes y a Leibniz hacia el descubrimiento del sujeto epistémico, las consideraciones psicológicas provocaban en Gran Bretaña la constitución de una cuarta variedad epistemológica, con el empirismo de Locke, y luego de Hume... el empirismo ha puesto en tela de juicio la hipótesis del innatismo, pero en nombre de unos argumentos muy nuevos que el desarrollo posterior de la historia ha mostrado que estaban en el punto de partida de una ciencia independiente: la psicología fundada sobre la observación metódica y la experiencia. Locke quiere partir de los hechos y no ya resolver las cuestiones por deducción metafísica, y Hume pone como subtítulo de su tratado *Ensayo para introducir el razonamiento experimental en los temas morales.*»⁵⁵

La «*naturaleza humana*» ampliamente tematizada, claramente distinguible en los títulos de las obras de Locke, Hume y Berkeley, nos refiere a un nuevo contexto que se repone de la primer formulación baconiana de rechazo tajante al humanismo renacentista ya decadente, teniendo otra disposición ante lo humano por detrás de la admiración por la capacidad de actuar y producir que impulsara el surgimiento del capitalismo mercantil, y donde el contexto político y social hace urgente enfrentar los problemas relativos a la libertad. Hume es de los primeros en plantear con tanta claridad la posibilidad de generar un conocimiento de nuevo tipo, que claro está, resignifica lo realizado en otros saberes, y escribe para sí una historia de la filosofía. Pero más que nada, se lanza a su investigación lo menos condicionado posible por las tradiciones existentes, es el gesto de un liberal. En su *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740) se manifiesta la posibilidad de la existencia de una ciencia de la naturaleza humana: somos nos dice, sujeto y objeto de nuestros propios razonamientos.⁵⁶ Se la enuncia pero no se lo practica, en tanto no se experimenta sobre la misma.

⁵⁵ Piaget, J. (1988 [1965]) *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. NeXos, Barcelona, pp. 65-66.

⁵⁶ «Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos. Es imposible predecir qué cambios y progresos podríamos hacer en las ciencias si conociéramos por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano, y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como

La noción de ciencia, ya fuertemente marcada por la presencia de Newton y el camino que se reconstruye desde sus logros a partir de Copérnico, Galileo y Kepler, refiere fuertemente a la noción de experimento. Se trata por tanto más de una filosofía de la subjetividad y de una epistemología fundacional que de un conocimiento sostenido en la experimentación, y por eso científico en estos términos. Se trata de una nueva ciencia por venir. Se podrían tomar las experiencias del propio filósofo como los experimentos aquí demandados, pero lo importante es la intención, es decir, la formulación del tipo de proyecto, la dirección del problema, frustrado según el propio Hume, de dar cuenta de una vez y para siempre de la naturaleza humana a través de sus investigaciones, y con ello establecer una base para toda ciencia y saber en general.

Como bien sabemos, su rotunda crítica al principio de inducción conlleva la imposibilidad de justificar la ciencia por la suma de experimentaciones particulares, lo que de alguna manera constituye la justificación de su metodología. Pero la frustración viene dada por la imposibilidad de cubrir todo el campo que él mismo abre, algo imposible, dar respuestas definitivas que clausuren la problemática inaugurada. Su arquitectura es sencilla: entendimiento, pasiones y moral, y según una jerarquización donde: «La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas.»⁵⁷ El espíritu, el yo, son concebidos como una hoja en blanco, lista para ser impresa por las percepciones y por las ideas que se derivan de dichas percepciones, dinámica de proyecciones que van configurando un adentro a partir del afuera como ya hemos visto. Las bases subjetivas están en la creencia y en el hábito, las costumbres gracias a las repeticiones de las mismas.

El sujeto ya no es una entidad construida a partir de ideas innatas, nada más lejos. El sujeto se define por dos actividades, dos procesos: la trascendencia y la inferencia, crear y creer en lo que se

la de las operaciones que realizamos al argumentar. Y es sobre todo en la religión natural donde cabe esperar progresos, ya que esta disciplina no se contenta con instruirnos sobre la naturaleza de las facultades superiores, sino que lleva mucho más lejos sus concepciones: a la disposición de éstas para con nosotros, y a nuestros deberes para con ellas; de manera que no somos tan sólo seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos». Hume, D. (1998 [1739-1740]) *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid, pp. 35-36.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 561.

ha creado. Como bien piensan muchos de los analistas de la filosofía de Hume, con la noción de hábito se está prefigurando una estructura apriorística, una condición que predispone al sujeto ante la experiencia, aquello que habría iluminado, sacado del sueño dogmático a Kant. Pero en Hume todo viene de fuera, el yo es una suma de efectos de pasiones e impresiones venidas de lejos, lo que va llenando de impresiones propias aquella hoja en blanco que constituye la interioridad subjetiva. Pero la misma existencia de un afuera, de un mundo, es también una creencia, la cual no se funda en otra cosa que en la repetición. Por ello su filosofía logra conciliar el empirismo con el escepticismo, y es uno de los momentos culminantes de la teología, así como más en general encamina a la filosofía británica hacia un futuro cada vez más alejado de todo planteo en términos metafísicos clásicos.

Los problemas a los que el propio Hume se vio enfrentado, responden en gran medida a las complejidades y perplejidades que posteriormente veremos en el futuro campo de las ciencias humanas y sociales, como en el de la filosofía de la subjetividad. Pues al aventurarse en el escepticismo en lo que respecta a la naturaleza humana, eliminar todo rastro de innatismo y liquidar las pretensiones de leyes de la causalidad: «El análisis fenomenista conduce a Hume a disolver lo único que le quedaba. Ahora, al igual que le ocurrió con la necesidad existente en las interacciones causales, o con la sustancia soporte de accidentes, la idea de sustancia espiritual, alma, mente o yo es sólo una ficción de la imaginación... fue conciente de dos problemas... «En lo que a mí respecta, siempre que yo penetro más íntimamente en lo que yo llamo «*mí mismo*» yo tropiezo...» ... si quitamos al yo, no sólo nos quedamos sin sujeto de la percepción, sino también sin sujeto de la acción [por tanto moral]... En el apéndice de 1740 Hume reconoce abiertamente el problema: ... debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento.»⁵⁸

⁵⁸ Romerales, E. (1997) *Del empirismo soberano al parlamento de las ideas. El pensamiento británico hasta la Ilustración*. Akal-Hípecu, Madrid, pp. 117-118.

6

El conocimiento del hombre entre el criticismo y la dialéctica

A pesar de estas problemáticas señaladas, no deja de considerarse desde estas variadas perspectivas la importancia que poseen las indagaciones del empirismo clásico. Retomando el análisis estructural-arqueológico de Foucault, se ha dado un gran salto a otro gran estrato epistémico, ahora sin la operatividad del Dios de los metafísicos. Desde lo que corresponde a un análisis de la naturaleza, ahora de la naturaleza del signo, en lo que respecta a la inteligibilidad del mundo, nos dice:

«A partir del siglo XVII, todo el dominio de los signos se distribuye entre lo cierto y lo probable: es decir, que no hay ya signo desconocido, ni marca muda... El signo no espera silenciosamente la venida de quien puede reconocerlo: nunca se constituye sino por un acto de conocimiento... Ya no hay allí *divinatio* –inserción del conocimiento en el espacio enigmático, abierto y sagrado de los signos–; sino un conocimiento breve y recogido sobre sí mismo: el repliegue de una larga serie de juicios en la figura rápida del signo. Se ve también así como, por un movimiento de regreso, el conocimiento que ha encerrado a los signos en su espacio propio, podrá abrirse ahora a la probabilidad: la relación de una impresión con otra será de signo a significado, es decir, una relación que, a la manera de la de la sucesión, se desplegará desde la más débil probabilidad a la certidumbre mayor... El conocimiento que adivinaba, *al azar*, signos absolutos y más antiguos que él ha sido sustituido por una red de signos tejida paso a paso por el conocimiento de lo probable. Hume se ha hecho posible.»⁵⁹

Sucesiones y probabilidad sin mediación divina. Pero igualmente esto no permite sostener un saber en el espacio de la represen-

⁵⁹ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México, p. 66.

tación. En el cuadro general, que tan esperadamente se fue generando a partir del ordenamiento de las esencias y entidades claras y distintas desde el punto de vista racionalista, y de las percepciones habituales que van imprimiendo al espíritu desde el punto de vista empirista, ya no están incluidas las propias condiciones que hacen viable dicha representación. Los fundamentos de la representación escapan, quedan siempre al borde de la visibilidad del conocimiento. Es necesaria una exploración trascendental, una búsqueda de fundamentos por fuera de lo que fue un solo y mismo mundo.

Desde el punto de vista de la epistemología genética, Piaget como habíamos planteando, veía en la epistemología empirista clásica el advenimiento de un nuevo saber, la psicología, y con ella, de las ciencias humanas y sociales. Pero según lo evalúa, los empiristas fueron más deprisa de lo que pudieron, generando esta crisis que Foucault desde otra perspectiva califica como de «*enigmática transformación*» de la episteme occidental a finales del siglo XVIII. Las críticas al innatismo efectuadas por los empiristas dejaron ciertas lagunas, espacios vacíos por los cuales va a florecer la próxima epistemología a partir de la obra kantiana, aquél afuera que asechaba al espacio de certezas en los términos foucaultianos, donde va a radicar la búsqueda de los nuevos fundamentos del saber.

En primer lugar nos dice Piaget, las críticas hacia la existencia de ideas innatas en el ser humano no toman en cuenta que se dan apariciones según diferentes momentos, quizá en cierta etapa de la vida y no antes, lo que en términos nietzscheanos sería como apreciar que las emergencias pueden darse en escenarios discontinuos; en segundo lugar, con la subestimación de la lógica, que llevará siglos después a los empiristas lógicos a refugiarse en el lenguaje, sigue sin comprenderse que la misma opera tomando en cuenta la coordinación de las acciones en su totalidad, es decir, en el esfuerzo por constituir las herramientas más pulidas para cartografiar los procesos; tercero, que no podemos contentarnos con una explicación de la experiencia como sucesión sin un esquema de ordenamiento previo que oriente las adquisiciones, lo que en términos nietzscheanos se traduce como la selectividad que posee el eterno retorno de lo diferente; y cuarto, si bien pusieron toda su atención en la experiencia, lo hicieron congelándola, en una visión ahistórica, fuera de todo proce-

so, algo que Deleuze no acepta sino más bien que encuentra en ello una doble actitud de Hume frente al materialismo sin resolución.

Procesos y condiciones, es justamente lo que Kant tratará de aunar en una nueva epistemología. En los términos foucaultianos, será la forma de un nueva episteme que terminará por hacer posible la aparición de las ciencias humanas y sociales como las hemos conocido quizás hasta ahora, lo que terminará de definir una imagen del Hombre susceptible de fundar un saber positivo sobre el mismo. De lo cierto y lo probable, se pasa efectivamente a lo posible, a las condiciones de posibilidad, lo que asegura una doble disposición de los fenómenos en lo empírico y lo trascendental. Deleuze enfatiza el carácter fenomenológico de esta transformación; por fin, se ha abandonado el dualismo milenario entre esencias y apariencias para pasar a un saber del aparecer en cuanto tal, de lo que aparece y de la forma en que aparece, se da el fenómeno. Pero nuevamente aquí las valoraciones son divergentes, más que en los casos anteriores, pues sea como sea existe un acuerdo en lo fundamental que resulta este estrato de la Ilustración. No es por casualidad que, llegados a este punto, las perspectivas aquí analizadas tienda a direcciones contrarias, en algunos aspectos inconmensurables. En lo que nadie está en desacuerdo es en la importancia de las transformaciones ocurridas en el pensamiento occidental a finales del siglo XVIII. La filosofía kantiana, para decirlo de una forma breve, constituye el mojón ineludible, el punto de inflexión a partir del cual podemos con toda claridad encontrar las huellas más significativas de nuestra contemporaneidad.

En el análisis estructural-arqueológico de Foucault, el estrato del pensamiento ilustrado constituye no tan sólo nuestro pasado reciente, sino nuestro propio presente, desde dónde seguimos pensando hasta la actualidad, por lo menos hasta los años sesenta del siglo XX cuando realiza su investigación, aunque como veremos luego, lo sigue manteniendo en las últimas de principios de los años ochenta, con otra valorización del kantismo que como hemos planteado, implica un diálogo combativo en su obra.⁶⁰ Por la importancia

⁶⁰ Campillo, A. (2002) «El «sueño antropológico» y la historia de la subjetividad», en Prior Olmos, Á. (coord.) *Nuevos métodos en ciencias humanas*. Anthropos, Barcelona, pp. 61-81. Y también desde otra perspectiva: Hacking, I. (1988 [1986]) «La arqueología de Foucault», en Cozens Hoy, D. (comp.) *Foucault*. Nueva Visión, Buenos Aires.

otorgada a este estrato arqueológico, se hace ahora necesario en nuestro estudio resaltar, volver a traer a la superficie lo que de implícito hemos ido desarrollando de estas perspectivas sobre la subjetividad en Occidente. En el caso de la investigación foucaultiana, el análisis se basa en el estudio de la representación, y su arqueología nos permite establecer la existencia de tres epistemes: la renacentista, la clásica y en la que ahora nos detendremos, la moderna. En vez de tomar como unidad de análisis a la objetividad en tanto proceso cognoscente con una historia propia, la arqueología trata de establecer las condiciones de posibilidad de dicha gnoseología en lo que hace a los mecanismos de generación de enunciados, a la formalización del pensamiento.⁶¹

Por ello, de una historia de la razón, o mejor de la racionalidad, se pasa a una historia de la representación, a una arqueología en tanto análisis de las emergencias y procedencias, de las *arqué* en el sentido nietzscheano⁶² de la constitución de los objetos, y de unos objetos en particular para nuestro caso, aquellos que a la postre terminarán dándole forma al Hombre en su positividad para la voluntad de saber. Vemos la peculiar articulación de fuentes en este análisis, que pone a la verdad en la contingencia de la historia como demandaba Nietzsche, donde también se percibe con claridad la concepción heideggeriana de la metafísica occidental y su trabajo de destrucción de la misma. Asimismo se hace presente el elemento menos admitido por el propio autor, el instrumental estructuralista, que busca analizar las estructuras, las formas, las disposiciones discursivas que dan el espacio del pensamiento y el sustrato del conocimiento, pensemos por ejemplo en el Lévi-Strauss de *El pensamiento salvaje* (1962). Y por último, la impronta de la epistemología de Bachelard, sus nociones de obstáculo y vigilancias epistemológicas, su historia del pensamiento científico que parte de lo concreto, pasa por

⁶¹ En *La arqueología del saber* (1969), se expresan los aspectos metodológicos, aparecida unos años después de *Las palabras y las cosas* (1966). Allí se define al enunciado como la unidad de análisis, se lo caracteriza, así como se desarrolla el concepto. También ha profundizado en esta dirección en *El orden del discurso* (1971). Todo régimen de enunciados está dado por la configuración discursiva tanto en el plano de sucesiones como de simultaneidades. Estas configuraciones son: discontinuidad, corte, umbral y límite. Cfr. Albano, S. (2004) *Michel Foucault. Glosario epistemológico*. Quadrata, Buenos Aires.

⁶² Foucault, M. (1994 [1971]) «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 7-29.

una etapa concreta-abstracta justamente en los siglos XVIII-XIX, y a partir del siglo XX con indagaciones como las de Einstein, se aventura en el pensamiento abstracto.⁶³

La representación, por tanto, como el gran mecanismo formal del pensamiento occidental, tiene sus orígenes en la *episteme* clásica una vez estalla el cosmos renacentista articulado en las semejanzas de todo tipo que atraviesan analógicamente al Hombre en tanto centro, donde conocer es interpretar las firmas dispersadas por el Creador para su descubrimiento, tanto en sueños como en palabras y en cosas. El racionalismo y el empirismo clásicos, cada cual a su modo, establecen una segunda *episteme*, cuyo correlato es la razón geométrica, en la cual fue posible elaborar una ciencia general del orden, disponer de un cuadro en el que se organizan las diferentes sustancias claras y distintas según una estructura taxonómica. La representación aquí, en sus momentos de auge y brillantez, lo podía todo: se duplica a sí misma, incluye gracias al momento de la reflexión todo repliegue posible, lo que implica la elevación a la potencia, la dimensión meta (representaciones de representaciones al infinito), con la que cualquier objeto, ente, está incluido en este espacio que lo abarca todo. Más aún, gracias a ella tendrán lugar los saberes empíricos de la historia natural, el análisis de las riquezas y la gramática general, y no sencillamente como las aplicaciones de la *mathesis* a las actividades y fenómenos de los seres vivos, los intereses y deseos, y las diferentes formas de significación, pues fueron posibles gracias al mantenimiento de las cualidades de los particulares en tanto se disponen en un cuadro general, en un ordenamiento isótopo, eso sí, con la condición de que dichos elementos particularizados sean efectivamente los más claros y distintos que se puedan alcanzar por la intuición simple o por la enumeración exhaustiva gracias a las reflexiones transparentemente plegadas sobre sí mismas.

Ahora bien, cuando llegamos a finales del siglo XVIII, Foucault nos plantea el acaecimiento de un fenómeno enigmático, de una irrupción que vuelve a invertir los términos, una discontinuidad radical (aunque la representación clásica como espacio de reflexiones posibles sigue siendo la estructura de juegos de espejos capaz de

⁶³ Bachelard, G. (1948 [1938]) *La formación del espíritu científico. Hacia un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Losada, Buenos Aires.

hacer posible el recorrido del pensamiento entre las diferentes unidades). Pero este acontecimiento de ruptura se da ahora al nivel del enraizamiento del conocimiento en su positividad, pues las cosas ahora se escapan al cuadro. Las cosas a partir de finales del siglo XVIII se dan fragmentadas a la representación, con lo cual termina por hacerse patente la diferencia moderna entre un adentro (las cosas) y un afuera (de la representación). Esta última ya no es el modo común de ser de las cosas y el conocimiento, el cual pasa a ser exterior a las mismas.

«Se va cuán superficial sería buscar esta unidad [que rompe la tradición en los tres saberes empíricos] por el lado de un progreso de la racionalidad o del descubrimiento de un tema cultural nuevo. En los últimos años del siglo XVIII, no se ha hecho entrar los fenómenos complejos de la biología, de la historia de las lenguas o de la producción industrial en las formas de análisis racional a las que hasta entonces habían sido extraños; tampoco se inició un interés repentino –bajo la «influencia» de cierto «romanticismo» naciente– por las figuras complejas de la vida, de la historia y la sociedad; no se produjo una separación, bajo la instancia de sus problemas, de un racionalismo sometido al modelo de la mecánica, a las reglas del análisis y a las leyes del entendimiento. O, por mejor decir, todo esto se produjo en realidad, pero como un movimiento de la superficie... De un modo más fundamental, y en el nivel en el que los conocimientos se enraizan en su positividad, el acontecimiento... concierne... a la relación de la representación con lo que se da en ella. Lo que se produjo con Adam Smith, con los primeros filólogos, con Jussier, Vicq d'Azyr o Lamarck, es un desplazamiento ínfimo, pero absolutamente esencial y que hizo oscilar todo el pensamiento occidental: la representación perdió el poder de fundar, a partir de sí misma, en su despliegue propio y por el juego que la duplica en sí, los lazos que pueden unir sus diversos elementos... La condición de estos lazos reside a partir de ahora en el exterior de la representación, más allá de su visibilidad inmediata, en una especie de trasmundo más profundo que ella y más espeso... es necesario dirigirse hacia esta cima, hacia este punto necesario pero siempre inaccesible que se hunde, fuera de nuestra mirada, hacia el corazón mismo de las cosas.»⁶⁴

⁶⁴ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México, p. 234.

Esta oscilación es la que posibilita la existencia de dos posiciones opuestas y que, ahora sí, muestran un momento de transición entre una vieja episteme clásica y una moderna. Foucault se refiere a la coexistencia de la Ideología y de la Crítica, de los restos de una antigua forma de concebir el conocimiento y la aparición de una nueva era. Los ideólogos tratan de encarar el conocimiento a partir de las ideas, de una ciencia general de las mismas que de cuenta de toda gramática y lógica, pero que termina por reducirlo todo a las sensaciones, como en el caso de Destutt de Tracy. Pensar desde los ideólogos es sentir la existencia de un lazo, y con ello se trata de recorrer todo el dominio de la representación, a partir de la sensación en tanto ley de composición mínima. Esto mismo conduce a la necesidad de explicar en qué se fundamenta esta sensibilidad, lo que lleva a los ideólogos hacia la biología y la zoología en particular, evidenciando esta oscilación a la que se hacía referencia. Y hacia el otro lado, la crítica abre el umbral de la nueva episteme. En común con los ideólogos, los críticos tienen el mismo punto de aplicación, las relaciones de las representaciones entre sí. Pero para el criticismo estas relaciones no se encuentran en el propio dominio de las representaciones, sino más allá, y con ello se abre el espacio de lo trascendente. Kant se preguntará por el derecho que tienen las representaciones de darse a sí mismas, por cuáles son sus límites. De allí la tan conocida caracterización que realiza Kant de su época: «Nuestro siglo es de manera particular el siglo de la crítica, a la que todo ha de someterse. La *religión*, alegando su *santidad*, y la *legislación* su *majestad*, pretenden por lo común eludirla; pero entonces despiertan a su contra sospechas justas y no pueden pretender esa estima sincera que la razón sólo concede a quien ha podido soportar su libre y público examen.»⁶⁵

Si bien el análisis foucaultiano es espectacularmente exhaustivo, minucioso en el proceso de generación de las ciencias humanas y sociales a partir de las transformaciones más profundas de los epistemes que van genealógicamente superponiéndose, a veces con continuidad y las más con discontinuidades, su interpretación se limita a los aspectos internalistas del conocimiento. El propio Foucault y su obra lo demostrarán, cuando se vuelque con posterioridad a la di-

⁶⁵ Kant, I. [1781-1787] *Crítica de la razón pura*, en Chartier, R. (1995 [1992]) «El hombre de letras», en Vovelle, M. et. al. *El hombre de la Ilustración*. Alianza, Madrid, p. 154.

mención de las prácticas, de cómo las estrategias discursivas construyen y son construidas por las subjetividades. A finales del siglo XVIII, efectivamente, nos encontramos en un contexto occidental muy complejo. Si bien los saberes experimentan transformaciones tan profundas, éstas se dan en el marco de grandes cambios en todos los aspectos culturales y sociales. Para delimitar nuestro análisis, nos centraremos en la articulación del conocimiento y el resto de lo social y cultural, es decir, en los procesos de institucionalización de los saberes.

En este sentido, estamos en el contexto en el cual el avance de las ciencias naturales alcanza a demostrar su eficacia para el desarrollo del capitalismo, y con ello, no sin problemas, idas y venidas, establecer un rol social específico en conjunción con los intereses hegemónicos. Mientras tanto, lo que entonces se define como el ámbito de las letras, experimenta un gran desarrollo a la par que se define el duro destino de quienes se desenvuelvan en el mismo. En primer lugar, un «*espíritu filosófico*» impregna todo el ámbito de las letras, desde la narrativa a la poesía, es el momento en que la incipiente literatura se apropia de temas antes considerados filosóficos, como en Hölderlin. También es el momento en que se experimenta un gran incremento de quienes viven de la pluma, y aparecen los primeros problemas económicos al respecto. El escritor genérico, tanto quien escribe poesías como crónicas en los periódicos, nueva profesión, sufre las contradicciones del paso del Antiguo Régimen de las monarquías absolutas, algunas de ellas ilustradas, a las nuevas reglas del libre mercado añoradas por las burguesías locales.

En Inglaterra por ejemplo, se dan las primeras huelgas de libelistas y comentaristas, de quienes viven día y noche en condiciones precarias cual mineros pero obligados a picar sobre las ideas y la opinión pública, fenómeno también novedoso.⁶⁶ Y no es casual que sea en el mundo germánico de entonces, donde tenga lugar el desarrollo del pensamiento crítico, un país rural en muchos sentidos, bajo los poderes todavía tradicionales de los monarcas, espectadores de

⁶⁶ Es más que significativa al respecto la valoración de Voltaire sobre este nuevo género diríamos hoy de asalariados, que viven de las enciclopedias, los diccionarios, los comentarios y libelos que políticamente influyen poderosamente. Para Voltaire la solución sólo puede estar en vivir de los favores de algún monarca lo que, al parecer, paradójicamente permite una libertad como para no tener que escribir sobre lo que la necesidad de la sobrevivencia exige.

las revoluciones francesa e inglesa. Como plantea Mayos, es desde esa Alemania rural desde donde no se puede llevar a cabo la liberación de los antiguos estamentos, pero donde se puede pensar sobre la libertad, reflexionar y crear toda suerte de filosofías que apuntan al horizonte de los nuevos tiempos:

«Fruit d'aquesta situació caracteritzada per la contradicció entre una gran capacitat cultural –per tradició y demografia– y la marginació d'Alemanya dels conflictes contemporanis –pel seu retard econòmic y social–, surten els grans intents filosòfics per a pensar –des de la marginació i la impotència– els grans problemes de l'època. No es estrany, doncs, que per als filòsofs alemanys la Revolució Francesa fos un esdeveniment més important –si cap– que per als francesos mateixos, i que Napoleó fos mitificat molt més encara –entre els pensadors progressistes– i saludat amb entusiasme quan creuà les fronteres. Contra el despotisme pròxim i feixuc dels principats, els anhels liberals i il·lustrats francesos semblaven la gran esperança. Però això, davant l'ànsia que en sentien, el gran tema de tots, la gran esperança i la gran exigència alhora, el gran pensament, fou la *llibertat*. Calia pensar la llibertat, la possibilitat de la seva realització mentre s'esperava que es fes efectiva.»⁶⁷

Aquí se nos hace patente la relación de reconversión entre lo interno y lo externo, de las condiciones contextuales del pensamiento y el conocimiento, y las leyes que los rigen específicamente. Kant no puede más que plantearse las condiciones, los límites y alcances de la razón en un momento donde se percibe, se vive, pero no se puede dejar a andar este nuevo mundo cosmopolita, al que llegan los ecos de la revolución francesa con la que se alcanza un entusiasmo, pero donde todavía se depende en tan gran medida de los estamentos nobiliarios y los valores religiosos. Y junto a las disputas políticas se dan las epistemológicas, y en lo que respecta a un conocimiento del ser humano y sus productos, conflictos en lo concerniente a la naturaleza del conocimiento de eso llamado Hombre, y de la relación entre ambos.

⁶⁷ Mayos, G. (1995 [1987]) «La maduresa de l'idealisme», en Bosch i Veciana, A. et. al. *Breu historia de la filosofia: les grans etapes del pensament filosòfic*. Columna, Barcelona, p. 128.

No es cierto que el ser humano de finales del siglo XVIII y principios del XIX sea tan sólo aquél alzado por el optimismo tradicionalmente asociado al siglo de las Luces. Diferentes versiones se contraponen en un mismo contexto, y en las diferencias entre ilustrados franceses, ingleses y alemanes. La valoración que se hace de lo que es considerado como la naturaleza humana, tematizada como hemos visto por Hume y la tradición empirista inglesa, es sustancial a nuestro problema, pues determina el tipo de objetivaciones factibles de ser realizadas, los problemas que tendremos para disociar o no los valores en relación a este objeto que somos nosotros mismos. Las tesis pesimistas del estilo de las sostenidas por Hobbes en su filosofía política, fueron fuertemente discutidas por Locke, en un apasionado debate acerca de la «*religión natural*».

Hume retomará estas problemáticas, pero ya tempranamente pondrá de evidencia la ineficacia de querer comprender antropológicamente al ser del hombre buscando los orígenes, aspecto que también a finales del siglo XVIII y principios del XIX se hará popular a pesar de dichas advertencias. También hemos visto cómo la opción escéptica de Hume, su camino por la pura artificialidad de lo humano y sus productos, lo condujo a aporías difíciles de esquivar. Pero su genio abrió el camino para la comprensión de una nueva relación con la experiencia, a pesar de mantenerse, como afirma Foucault, retenido en las necesidades de la representación, llevada ahora al extremo de la imaginación y las probabilidades, pero ya cercanos a la situación en que se pone de manifiesto la ineficiencia de sí misma para dar cuenta de la positividad de la cosa, lo humano, que se quiere pensar y conocer. Para Hume también, el hombre no es para nada un ser divino ni moralmente bueno en esencia, pero yendo a la raíz de la problemática teológica, liquidando todo vestigio de religiosidad: «Si un extranjero viniera a caer de repente en este mundo, yo le mostraría, como ejemplo de todos los males, un hospital lleno de enfermedades, una prisión repleta de malhechores y deudores, un campo de batalla sembrado de cadáveres, una flota hundiéndose en el océano, una nación consumiéndose bajo la tiranía, el hambre o la peste. Para presentarle el lado alegre de la vida y darle una lección de sus placeres ¿adónde le conduciría? ¿Al baile, a la ópera, a la corte? Podría pensar con razón que sólo estaba mostrándole una variedad de la miseria y el dolor. No hay forma de eludir unos ejemplos

tan impresionantes –dijo Filón– como no sea mediante apologías que agravan aún más la acusación...». ⁶⁸

En la ilustración alemana, el debate que se da entre los contemporáneos Kant y Herder, atestigua este enfrentamiento de enfoques y los dos paradigmas, tanto éticos como epistemológicos, que allí se enfrentan. Se dirá que el kantiano es el que sale victorioso, pero ello es muy relativo, depende del nivel en que nos enfoquemos, pues las recurrentes crisis de las posteriores ciencias humanas y sociales refieren una y otra vez a esta disputa. Claro está que no necesariamente tenemos que mantenernos atados a las mismas posiciones, y que justamente el avance de estos saberes se juega en gran medida en la superación de esta dicotomía, que insistimos, si bien parece a primera vista una cuestión moral y ética, afecta decididamente la epistemología en los dos sentidos: por ser la actitud del sujeto de conocimiento y por ser la cualidad del sujeto conocido, uno y el mismo para el caso de las ciencias humanas y sociales.

La visión kantiana se relaciona mucho con la desarrollada por los británicos a partir de Hobbes (sin incluir a Locke como hemos planteado) y matizada por la tolerancia humeana, donde el ser humano aparece por naturaleza como un ser malvado, o si se quiere mezquino, donde sus instintos y necesidades animales necesitan de esa segunda naturaleza que es la cultura y la sociedad para poder alcanzar un desarrollo positivo, gracias a la tendencia naturalmente antagónica de una «*insociable sociabilidad*», la cual que se ejerce como motor de los cambios. A esta versión se la ha llamado realista, y también en ella se incluye a Spinoza y su teoría de la afectividad (muy trabajada por Deleuze, y que más que creer en la necesidad de un Estado protector, afirma el fundamento de las prácticas políticas en ejercicio, en la necesidad de infligir el dolor y el sufrimiento como forma primordial de controlar la potencia vital o *conatus*, antecedente de la noción de inconsciente colectivo). Pues si bien se cree en la búsqueda de la paz y la felicidad, no se puede ne-

⁶⁸ Hume, D. [1777] *Diálogos sobre la religión natural*, en Romerales, E. (1997) *Del empirismo soberano al parlamento de las ideas. El pensamiento británico hasta la Ilustración*. Akal-Hipecu, Madrid, p. 57.

gar la existencia más corriente de las injusticias, y lo extendido del dolor y el sufrimiento.⁶⁹

El ser humano, ser dual, lucha contra la naturaleza interior, la animalidad, a la cual debe controlar para alcanzar el estadio ilustrado y con él aventurarse hacia el progreso y la adultez, gracias a un germen de antinaturalidad, la razón. El mundo exterior, el otro natural además de aquella mitad interior, simplemente debe ser controlado, como lo querían los clásicos, gracias al desarrollo de las ciencias. Kant allí realiza una interesante interpretación: como lo natural es lo objetivable, el hombre al luchar contra su propia naturaleza, su animalidad, lucha contra su propia objetivación, su cosificación. Esto, claro está, complica enormemente todo intento por objetivar al ser humano y sus productos, nos vuelve a plantear, como con el dualismo cartesiano, la imposibilidad de alcanzar a conocernos a nosotros mismos. Ahora será la distinción entre lo empírico y lo trascendental, donde a pesar de los enormes avances que significara el establecimiento de la física newtoniana y lo ocurrido en los campos de la astronomía, el magnetismo y la hidráulica, sigue siendo posible un espacio para la filosofía. La filosofía será la tarea de establecer los principios metafísicos, ontológicos, lo que a su vez hace posible la consistencia de los conocimientos y la legalidad de las otras actividades desarrolladas por las facultades humanas: el entendimiento, la voluntad y el juicio en lo que tienen de *a priori*.

Herder, por su parte, se imagina el estado primigenio de la humanidad como un momento epistemológica, estética y moralmente perfecto. Jamás se podrá pensar que el ser humano va en contra de la naturaleza de la que nunca se desprende definitivamente. Todo lo concerniente a la naturaleza ha de ser puro, perfecto, bueno; y toda actividad que los hombres lleven a cabo contra ella no tendrá más

⁶⁹ «El hombre (aunque sea libre) es una criatura que necesita un señor. Esto lo degrada entre todos los animales, quienes no precisan de señor alguno para mantenerse en sociedad. La causa estriba en su libertad, en que no se vea propulsada por el instinto natural, que uniformiza a todos los miembros de la especie, sino por antojos y ocurrencias (o por principios) que no proporcionan unidad alguna. Sin embargo, esta libertad se ve acompañada de una cierta propensión a sustraerse de la pauta que la razón prescribe y dejarse caer por la pendiente de sus inclinaciones.» Kant, I. [1784] *Idea de una historia desde el punto de vista cosmopolita*, Sexto principio, en López-Domínguez, V. (2002) Presentación de Herder, J. G. *Antropología e historia*. E. Complutense, Madrid, p. 31.

efectos que aquellos que sean nocivos para sí mismos. Es renegar de la propia esencia, ir en contra de uno mismo. En el caso kantiano, el *ir en contra* es esencial para una actitud crítica, para romper todo dogma, para hacer posible todo progreso. En el caso herderiano, sólo es posible el progreso si se sigue el flujo de la naturaleza.⁷⁰ Esta misma partición dicotómica en la forma en que se concibe la naturaleza humana, desde el punto de vista moral, pero que como vemos afectando lo epistémico en lo que respecta a la división entre objeto y sujeto, entre naturaleza e historia, la encontramos también en la ilustración francesa. Una es la desarrollada por los enciclopedistas, subsidiaria de una teoría sensualista como la de Condillac, concepción donde no deja de haber lugar para la ambigüedad entre el bien y el mal, pero sin recurrir para nada a una teología que explique este hecho por la existencia del pecado original. El hombre, que es aquello que sus necesidades le obligan a hacer, además es por naturaleza un ser que tiende a la imitación. Y es gracias a esta que es posible una corrección, de allí la enorme importancia de la pedagogía en la Ilustración, y en particular la presencia de Hume y el carácter correctivo de las reglas del espíritu. En la versión enciclopedista, un buen modelo, como lo puede ser un monarca absoluto –único en la cúspide y fácilmente identificable–, junto a una educación espartana, y gracias a los avances de las ciencias físicas experimentales, puede servir de correctivo y encauzar el uso de la razón para el progreso social. La otra visión es la de Rousseau, la del estado incipiente de naturaleza, y de la progresiva corrupción de lo humano y lo social.⁷¹

⁷⁰ «L'home és vist com una rica acumulació de raó, sentiment, passió, voluntat, força vital, entusiasme, moralitat, capacitat d'estimar, intuïció. L'home no necessita una segona natura per la simple raó que ja en té una que li és des de sempre adequada i harmònica; una natura que no s'oposa a la seva capacitat de raó o de moralitat, ans al contrari les potencia. Per a Herder, ésser autènticament humà és ésser d'acord amb la natura, amb allò que la natura ha destinat a l'home; és ésser sincerament i harmònicament allò que hom és... La natura és per a ell –i molts romàntics, Hòlderlin per exemple– creadora, viva, espontània. Es ella la que impulsa i determina cada una de les criatures. Es ella la que les constitueix i els dona l'ésser i el *telos*. Per això podem dir que la natura de Herder és el subjecte; el gran, primari, originari, subjecte. I com que no hi ha un objecte fora d'ella, de si mateixa, la natura és el gran subjecte-objecte còsmic, i Herder parteix –al contrari que Kant– d'un monisme.» Mayos, G. (1988) «La distinció subjecte-objecte en la filosofia de la història», en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, N° 2. SCF, Barcelona, p. 136.

⁷¹ «Al discurso sensualista... convendría oponer la lectura rousseauiana... acerca de la bondad original del hombre pervertida por la sociedad, y otra nueva argumentación

Ahora bien, la pregunta es: ¿esta disputa entre dos posiciones esconde una mayor que las engloba; es efectivamente una oscilación entre dos polos, configuración en la cual nos encontramos todavía y de la que no podemos escapar? ¿Qué hay, pues, en común? Como plantea Vovelle, en primer lugar, hay un repudio en general a la visión teocéntrica del mundo, a pesar de que tendencias como las de Herder retornarán, y fundamentando, por ejemplo en Hegel, la necesidad de una religión racional, temática propia del romanticismo. En segundo lugar, también es común la aceptación de la libertad a partir del derecho natural (tanto según el «*contrato social*» rousseauniano, como el utilitarismo de los enciclopedistas). Tercero, el siglo de las Luces se caracteriza por la singularidad y superioridad otorgada a la razón, y con ella por la creencia en la perfectibilidad (aunque se la considere perdida y a ser recuperada), de una historia progresiva de lo terrenal, de la civilización. En cuarto lugar, la valoración de la naturaleza humana en términos de lo bueno y de lo malo, también es común a esta episteme, en tanto que debate abierto en el que se pueden tomar diferentes posiciones. En este sentido, el quinto punto también constituye una de las referencias ineludibles para las tomas de posición, y en gran medida conlleva la anticipación del espíritu romántico; es el correspondiente a las relaciones entre la razón y la sensibilidad. En sexto lugar, se arriba necesariamente y por igual a una política de corte voluntarista, la búsqueda de la armonía de los intereses particulares y la difusión –la irradiación universalista– de las Luces. En séptimo aspecto en común es la importancia otorgada a la pedagogía, como herramienta correctiva por excelencia, pues: «Puesto que el ejemplo y la opinión determinan el amor a lo que está bien, la consecuencia será que los hombres se hacen y que es casi posible conformarlos como se desee.»⁷² Y en último lugar, Vovelle nos plantea, que más que el debate entre monarquía y república, los ilustrados se cuestionan si la sociedad debe

que en las últimas décadas del siglo adquirirá importancia creciente. El tema de la virtud cívica, que no se reduce a la componente de los intereses egoístas bien comprendidos y bien dirigidos, se impondrá con fuerza al mismo tiempo que la reflexión sobre la ciudadanía y la afirmación de los derechos naturales.» Vovelle, M. (1995 [1992]) *El hombre de la Ilustración*. Alianza, Madrid, pp. 15-16.

⁷² Le Roi, M. Artículo: «El hombre», en Diderot, D. d'Alembert, J. [1751-1772] *Gran Enciclopedia*, en Vovelle, M. (1995 [1992]) *El hombre de la Ilustración*. Alianza, Madrid, p. 17.

regirse según el sistema de estimas y honores tradicionales, o por la utilidad social y la producción de riquezas desde un punto de vista fisiócrata, donde los valores en consideración son los hombres y las tierras.

La verdadera oposición y complementación, por tanto, no es la que existe entre los elementos dicotómicos propios del dualismo sujeto/objeto, sino la existente entre esta disposición epistemológica y aquella en la cual no existe tal distinción, es decir, entre el objetivismo y el subjetivismo. Es necesario ir con mucho cuidado para no caer en las simples dicotomías, que ponen de un lado a lo racional y lo cuantificable, y a lo irracional y lo cualitativo del otro. La oposición no es para nada lineal ni sencilla, como hemos visto con Herder, quien compartía junto a Goethe la formación del *Sturm und Drang* y fue discípulo de Kant, siendo contemporáneo a los momentos más significativos de las Luces. La perspectiva desarrollada por Foucault tampoco parece darle mucha relevancia a esta discusión, más bien reconoce en el romanticismo un movimiento lógicamente posterior y necesario de una dinámica dialéctica, una «oscilación» como él plantea, que empieza a darse en la episteme occidental a partir de fines del siglo XVIII, como si el espíritu romántico estuviera ya inherente en el deslumbramiento de la ilustración. Aunque si bien no existiría una dicotomía punto por punto, sí sería cierta una estructuración dicotómica entre la disociación y la integración, entre la fragmentación y el intento de reagrupamiento en el acto cognoscitivo general y de lo humano en particular.

Diferente es la perspectiva de Piaget. Para este, la ilustración kantiana constituye de por sí una nueva epistemología, la quinta de su genealogía. Y nuevamente, no se trata de una epistemología más, sino de una de las más relevantes, pues a partir de ella se transforman las ciencias y la filosofía toda. Según Piaget, la propia filosofía se define por dos actividades: la coordinación de los valores –algo que la metafísica en general ha venido construyendo sistemáticamente a lo largo de siglos–, y una crítica del conocimiento científico, la cual a partir de la síntesis kantiana de los elementos racionalistas y empiristas logra efectivamente consolidarse. Por lo tanto, gracias a Kant, la filosofía puede defender una función diferente a la de las ciencias y no definitivamente superable, a la vez que se completa la tarea filosófica, la cual está compuesta por una meta pre-crítica y otra

crítica. La construcción *a priori*, inspirada en Hume, logra reaccionar positivamente frente a la novedad newtoniana, donde se da un conocimiento científico que nada tiene de copia de la realidad, de impresiones del afuera en un espíritu interior. Según Piaget, Kant logra una:

«... reconciliación, incluso en el detalle, entre la deducción lógico-matemática y la experiencia. Era pues la doble prueba de que existe el sujeto epistémico y de que sus construcciones constituyen el mismo tejido del entendimiento y que, por otra parte, la experiencia está estructurada, y es asimismo indefinidamente estructurable, y no consiste en una mera colección aditiva de hechos... Se trataba pues de elaborar una noción de sujeto epistémico que cumpliera la doble función de ser capaz de construcción indefinida y de estructurar la experiencia, cualquiera que esta fuera.»⁷³

Se trataría, nada más ni nada menos, que de un descubrimiento. En este punto se nos hace evidente la discrepancia entre Foucault y Piaget. Desde la epistemología genética, este último argumenta que el conocimiento parte de una toma de conciencia en tanto descentramiento del yo, lo que diferencia más esencialmente las tareas del científico y del filósofo, aunque sean desarrolladas por un mismo sujeto. La distinción entre objeto y sujeto es propia de la conciencia, y existe en su mismo interior: es la autoconciencia como el «*dos-en-uno*» en los términos de Arendt, más fenomenológicos. No existe una interioridad subjetiva que ya no cuente con un mínimo grado de objetivación. Y la tendencia natural, nos dice, es la de objetivar primero lo más lejano en implicancias, e ir acercándose a lo más próximo.

Con ello se pretende explicar una historia de las ciencias, que comienza con la astronomía –con el descentramiento del yo copernicano–, sigue con el darwinismo y el descentramiento del animal biológico, y culmina con el psicoanálisis y el descentramiento de la mismísima conciencia. Y por ello, las propias palabras de Kant acerca de su obra, de constituir un «*giro copernicano en filosofía*», son tomadas aquí al pie de la letra. ¿Cómo se llega al *sinético a priori*? El preformismo ya existía, pero era muy débil: el innatismo de los racionalistas por un lado, y la adquisición por experiencia por parte de los

⁷³ Piaget, J. (1988 [1965]) *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. NeXos, Barcelona, pp. 69-70.

empiristas. Se toma la concepción humeana de que el pensamiento y el conocimiento son contruidos, de allí los juicios sintéticos por oposición a los analíticos, los cuales según Kant no aportan nuevos conocimientos. Y por otro lado se toma lo más importante del innatismo, su anterioridad a la experiencia. De allí el *sintético a priori*: anterioridad lógica, temporal y de nivel topológico (subyacencia). Pero igualmente, para Piaget, el sujeto epistémico kantiano sigue siendo: «... demasiado pobre, ya que está enteramente dado desde el principio, mientras que un constructivismo dialéctico... permite atribuir al sujeto epistémico una constructividad mucho más fecunda, aunque desembocando en los mismos caracteres de necesidad racional y de estructuración de la experiencia que aquellos cuya garantía pedía Kant a su noción del *a priori*.»⁷⁴

Y en este punto, aunque parezca difícil de admitir, las perspectivas estructural-arqueológica y genética parecen conciliarse en su insistencia en el afuera, en lo no-dado enteramente desde el principio. Efectivamente, el determinismo formal de una teoría del sujeto trascendental parece ser la crítica proyectada en común. Pero rápidamente se vuelven a diferenciar los enfoques, primeramente, en la valoración realizada sobre la doble estructura del sujeto empírico-trascendental. Mientras que para Piaget se ha logrado una reconciliación hasta en el detalle, para Foucault se termina, por el contrario, de decretar el divorcio.

En segundo lugar, es evidente la discrepancia en la importancia otorgada a la diferencia existente entre el pensamiento de la ilustración y del romanticismo, en el uso de la dialéctica en ambos casos. Mientras que para Foucault ambas perspectivas son en realidad correlativas e indisociables, siendo partícipes de una misma episteme oscilante, para Piaget, Hegel inaugura una nueva epistemología, la sexta de su genealogía. Así como Hume y los empiristas clásicos no partían tan solo de una reflexión sobre las innovaciones de las ciencias de su contexto, sino que inauguraban premonitoriamente una nueva ciencia, la psicología –la cual se desarrollaría con posterioridad y con grandes esfuerzos experimentales–, Hegel y el movimiento romántico estarían inaugurando una nueva ciencia, también humana, la sociología, y siguiendo un impulso general de

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 71.

historización. En términos más profundos, se estaría dando pie a una razón que ya no es geométrica, sino dialéctica:

«Como ya intuyó Vico, se trataba de mostrar que el mundo construido por el hombre (con sus instituciones político-sociales, su compleja cultura, etc.) gozaba también (o aún más) de la racionalidad. Se tenía que superar una paradoja que se hacía cada vez más sangrante pues, a pesar que desde la revolución científica se había conseguido dar cuenta racional del mundo natural, el hombre fracasaba cuando intentaba hacer lo mismo en lo que le era más inmediato y más «importante»: el mundo hecho por él mismo.

Para superar éste «escándalo», modernos que van de Vico o Herder a Kant y Hegel coinciden en reclamar una nueva perspectiva de la razón que sea más completa, profunda y dé cuenta del entero devenir de la humanidad. Las grandes filosofías especulativas de la historia y la razón dialéctica serán los intentos más ambiciosos y globales en tal dirección... Precisamente cuando comenzaba a calar fuertemente la posibilidad de la total sustitución de las tradicionales aspiraciones filosóficas por parte de la ciencia (y, cada vez más, por la tecnología que le es ya inseparable), surge ese desvergonzado «canto de cisne» que son los grandes sistemas idealistas y las grandes especulaciones románticas, que parecen invertir el proceso «lógico» de la historia.»⁷⁵

Si seguimos el análisis en esta dirección, estaríamos ante dos tipos de lógicas diferentes. Pero igualmente, como lo plantea Mayos, entre ambas existe un proceso en común: la progresiva subjetivación de la filosofía, una creciente importancia otorgada al papel del sujeto en tanto constituyente de los fenómenos que a su vez lo conforman. De un primer momento, donde el sujeto aún es pasivo, meramente fundante desde el punto de vista cognoscitivo, se pasará a una segunda etapa en la cual se lo concibe como constituyente del propio conocimiento, para alcanzar, en una tercera instancia, a concebirse a sí mismo como una construcción, en un proceso de retroalimentación dialéctica. ¿«*Toma de conciencia*», o de constitución de la conciencia como una entidad también finita y factible de ser superada? Allí radica la cuestión. Desde el punto de vista compositivo, arquitectónico del pensamiento, las diferencias también radican en cómo se concebía este gesto romántico: si como una necesaria complementación

⁷⁵ Mayos, G. (2005) «Modernidad y racionalidad. Razón geométrica versus razón dialéctica». *CONVIVIAM*, N° 18. Depto. de Filosofía Teórica y Práctica, UB, Barcelona, p. 60.

dialécticamente posterior a la labor de discriminación, aislamiento de problemas, elaboración de campos y saberes especializadas tan cuidadosamente realizado por Kant, o como una nueva epistemología que por sus pretensiones totalizantes, intenta incorporar a la razón geométrica para trascenderla en una totalidad compleja que incluye todo aquello que antes se trataba de dejar fuera, como la religión.

No nos deja de llamar la atención, que sea a partir de una filosofía como la heideggeriana desde donde se retome este nuevo gesto del idealismo alemán, un siglo después, en la búsqueda de una filosofía superior a las ciencias, pero que a diferencia de Hegel, no se lo haga afirmando el dominio de un saber objetivo de los fenómenos humanos de existencia, de los procesos de subjetivación. Pues las propias ciencias humanas y sociales pasaron a formar parte del cuadro de los enemigos; ellas, a lo largo del siglo XIX que media entre ambos idealismos, han tratado de ir colonizando regiones que hasta entonces pertenecían a la metafísica, en un contexto donde se vuelve a la supremacía de la razón sobre cualquier otro tipo de manifestación, potencialidad o facultad de la subjetividad. Nuevamente, para Foucault esto no es nada incomprensible: el camino de la filosofía idealista y del positivismo ya estaban abiertos como alternativas futuras a partir del criticismo kantiano, gracias a aquella retirada de las cosas fuera del cuadro de la representación, la coexistencia de una dimensión trascendente incognoscible por naturaleza, y la también incognoscible esencia de la «cosa en sí».

Dos caminos son posibles, o bien en la dirección de una metafísica científica, o bien de una ciencia religiosa, caminos que en muchos puntos vuelven a encontrarse gracias a la concepción común de la perfectibilidad, del progreso de la humanidad heredada de aquellos primeros ilustrados, sea en forma cíclica o lineal, o integrando ambas figuras en las nuevas formas de la lucha de clases, de la supervivencia del más apto, del despliegue de nuevos lenguajes formalizados tanto matemática como poéticamente. Desconcertante a simple vista, pues, parece el hecho de que los positivistas que tomaran el poder tras la Revolución francesa, accediendo por primera vez a cargos en las funciones públicas y demás, en el contexto del reinado del terror y la sangre, estuvieran convencidos de la inutilidad de toda metafísica al enarbolar una nuevas ciencias que todo lo pueden.

Recordemos tan solo el caso de Comte, sus tres etapas ascendentes de la razón humana, desde las oscuridades de lo teológico, pasando por las fantasías de la metafísica y alcanzado la claridad del conocimiento positivo o científico, terminando por convertir a la sociología en el final de un trayecto que culmina en una nueva forma de religiosidad, y donde el progreso es dialéctico en tanto cada etapa se supera absorbiendo a la anterior, y donde el final ya está implícito en el comienzo. Es por tanto, a partir de la *Crítica* misma, desde donde son posibles tanto las metafísicas pre-críticas con sus retornos a Spinoza por parte de los postkantianos, como la aparición del positivismo, conformando, nos dice Foucault, un triángulo desde el que se concibe al objeto desde principios del siglo XIX hasta Bergson: es el resultado del corte entre lo empírico y lo trascendente, que convierte a los saberes de la historia natural, el análisis de las riquezas y la gramática general, en las disciplinas de la biología, economía y filología respectivamente, las cuales intentan hacerse cargo de la dilucidación de la naturaleza humana, escindida como hemos dicho en dos direcciones, a partir de categorías como la vida, la producción y las formas del lenguaje:

«El trabajo, la vida y el lenguaje aparecen como otros tantos «trascendentes» que hacen posible el conocimiento objetivo de los seres vivos, de las leyes de la producción, de las formas del lenguaje. En su ser, están más allá del conocimiento, pero son, por ello mismo, condiciones de los conocimientos; corresponden al descubrimiento de Kant de un campo trascendental y, sin embargo, difieren en dos puntos esenciales: se alojan del lado del objeto y en cierta forma más allá; como la Idea en la dialéctica trascendental, totalizan los fenómenos y hablan de la coherencia *a priori* de las multiplicidades empíricas; pero las fundamentan en un ser cuya realidad enigmática constituye, antes de todo conocimiento, el orden y el lazo de lo que ha de conocerse; además, conciernen al dominio de las verdades *a posteriori* y los principios de su síntesis —y no la síntesis *a priori* de toda experiencia posible. La primera diferencia (el hecho de que los trascendentes estén alojados del lado del objeto) explica el nacimiento de esas metafísicas que, a pesar de su cronología postkantiana, aparecen como «precríticas»... se apartan del análisis de las condiciones de conocimiento... al nivel de la subjetividad trascendental... [y] se desarrollan a partir de los trascendentes objetivos (la Palabra de Dios, la Voluntad, la Vida) que sólo son posibles en la medida en que el dominio de la representación está limitado de antemano... La segunda diferencia

(el hecho de que estos trascendentales conciernen a las síntesis *a posteriori*) explica la aparición de un «positivismo»: se ofrece a la experiencia toda una capa de fenómenos cuya racionalidad y encadenamiento reposan sobre un fundamento objetivo que no es posible sacar a luz; no es posible conocer las sustancias, sólo los fenómenos; no las esencias, sino las leyes; no los seres, sino sus regularidades.»⁷⁶

El hombre, por tanto, como producto y productor de la vida, el trabajo y el lenguaje, se plantea su existencia a partir de un sí-mismo en el fondo incognoscible: el cogito y lo impensable. La representación seguirá siendo el espacio de despliegue de los conocimientos, pero en tensión hacia el infinito en todas direcciones, un entorno de luminosidad rodeado de oscuridad.⁷⁷ Esta es, quizás, la combinación resultante de la experiencia moderna, fruto de la confrontación y complementación de un espíritu ilustrado y uno romántico, presente a veces en un mismo autor, en diferentes etapas de su vida, recurrente en su oscilación en el pensamiento occidental desde entonces y central en la forma en que se constituyen las ciencias humanas y sociales.

Ahora bien, como hemos planteado, el análisis foucaultiano parte desde una perspectiva radicalmente crítica, que lleva al límite todas las pretensiones del conocimiento de las ciencias y de los pensamientos de la filosofía. Es significativo el cambio de rumbo que él

⁷⁶ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México, pp. 239-240.

⁷⁷ «Como escribe Jean Starobinski, «la razón, consciente de sus poderes, segura de sus prerrogativas, da acogida a las potencias del sentimiento y la pasión, a las que solicita un complemento de energía». Pero esta encrucijada, cuya expresión es el rousseaunismo de fin de siglo, no deja de tener sus riesgos: al abrir esa puerta se encuentra de frente con las potencias de las sombras y el sueño. Es revelador observar que la colaboración dedicada al artista de la Ilustración comienza con Füssli y concluye con el universo de Goya... Las tinieblas, cuya apariencia había querido destruir o negar la época de las Luces, cercan al hombre, forman parte de su misma naturaleza. En su teatro de crueldad, Sade revela al ser humano de la Ilustración otro hombre en el cual se reconoce. El tiempo en que la poesía redescubre los cementerios, cuando la novela negra llegada de Inglaterra encuentra su público en todas partes, reaparece la muerte, que no había sido postergada pero sí se creía domeñada. La apoteosis final de la *Flauta mágica*, cuando los rayos del sol inundan el universo, es expresión última, pero a modo de conjuro, del sueño de las Luces. Pronto, por boca de Mefistófeles, Goethe argumentará a favor del valor de la sombra, sin la cual no existirían aquéllas.» Vovelle, M. (1995 [1992]) *El hombre de la Ilustración*. Alianza, Madrid, pp. 38-39.

mismo llevará a cabo, décadas después, cuando luego de sus minuciosos análisis de los mecanismos de poder en las sociedades disciplinarias recobre cierta positividad en lo que denominará los «*modos de subjetivación*», incluidas las «*técnicas del sí-mismo*». De estos últimos años de su obra es fruto la compilación *¿Qué es la Ilustración?* (1983 y 1984), dos conferencias homónimas que han servido en la contemporaneidad como punto de partida para recobrar una tarea filosófica, un *ethos* genuinamente productor y fértil, el de la ontología del presente o de la actualidad, presente junto a la analítica de la finitud anteriormente tan cuestionada.

El Kant que aparece aquí es muy diferente al analizado en la arqueología de las ciencias humanas. Más adelante nos dirigiremos hacia este, ahora es necesario tan solo anotar la importancia que posee la filosofía kantiana, las idas y venidas que en general caracterizan a nuestro pensamiento contemporáneo al respecto, y en especial en la relación que esta posee con el hegelianismo. Piaget, por su lado, sin caer en un positivismo lineal de etapas sucesivas –pues reconoce la existencia de lo que cataloga como innumerables avances marcados por retornos y sinuosidades–, considera que la epistemología dialéctica completa la kantiana, en tanto le otorga el dinamismo que no parecía poder habilitar por sí misma, así como es un ejemplo de las batallas por la subjetividad en uno de los últimos intentos por alcanzar un saber de la totalidad que supere con todos los derechos los avances imparables de las ciencias naturales:

«... no fue extraña a Hegel la necesidad de la especulación, hecho importante y no finalizado en absoluto por la crítica kantiana de la razón pura teórica y arraigada en la interpretación idealista del Yo trascendental. A la vez que, en el terreno del espíritu, abría camino al universal concreto, en el de la naturaleza proporcionó un bello ejemplo de reflexión especulativa de tendencia pancia científica, es decir, persiguiendo el ideal de un conocimiento propiamente dicho que, paralelo a la ciencia, tendería a reemplazarla. La *Naturalphilosophie* es así un ejemplo que hace reflexionar, pues otra cosa es quedarse en el umbral reflexivo en el caso de una ciencia aún no constituida como era el caso de los empiristas respecto de la psicología, y otra es competir con una ciencia ya constituida, lo que plantea el problema de la dualidad de los conocimientos posibles sobre un mismo objeto y la legitimidad de las aserciones calificadas de conocimientos por unos, y no reconocidas por otros. Volveremos a encontrar el problema en el caso de la psicología filosófica»

ca contemporánea [Sartre, Merleau-Ponty], es decir, no de aquella que preparaba la psicología científica, sino de la que pretende competir con ella e incluso reemplazarla.»⁷⁸

Con Hegel se cerraría un ciclo dentro del cual, en muchos sentidos, seguimos tratando de pensar. Y la disputa entre la filosofía y las ciencias que en su caso trató de resolver, es la misma que subyace a lo largo del siglo XX en una especie de guerra fría donde se trata de mantener congelado el problema de los límites. Es que luego de las elaboraciones críticas y dialécticas, de establecerse la estructura apriorística de toda experiencia humana, las disputas de la razón han sido descarnadas; un espíritu emancipatorio no podía más que tomar una vía posible y real, la del conocimiento y la acción de la humanidad sobre sí misma, para alcanzar a superar todos los impedimentos, las frustraciones, aquello que había mantenido a la razón encerrada. A lo que con posterioridad arribamos es a la constatación de que es en la propia razón, donde se encuentran los peligros, las limitaciones y la anti-razón. Y luego de múltiples intentos por escapar a los determinismos de los *imperativos categóricos* incognoscibles en esencia, o de la *teleología* tan poderosa a la que arribara la razón dialéctica, nos encontramos ante la necesidad de hacernos cargo de los límites del conocimiento y de la acción desencadenada por el mismo, y de repensar nuevamente las relaciones entre el pensamiento y el conocimiento, entre las tareas de la filosofía y de las ciencias.

El espacio de las ciencias humanas y sociales es de todos el más problemático. Durante el siglo XIX se confió en ellas para la tarea emancipatoria, en el contexto de la crisis de aquella confianza desmedida en la razón, en la emergencia de los grandes movimientos de masas, los efectos de la industrialización y la acelerada desigualdad entre clases sociales y entre diferentes culturas en un planeta que terminaba por ser escrutado en todos sus recovecos. Mientras las ciencias naturales llevaban a cabo una revolución al mismo nivel de las efectuadas por las obras de Copérnico, Galileo y Newton, ahora de la mano de la teoría de la relatividad, la física cuántica y la termodinámica, la filosofía de las ciencias en su versión analítica se vio arrinconada en la necesidad de generar un discurso propio frente a la potencia de las primeras y los intentos de reiniciar un programa

⁷⁸ Piaget, J. (1988 [1965]) *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. NeXos. Barcelona, p. 72.

metafísico supracientífico (y de una supuesta antimetafísica como el heideggeriano). Para ello se retoman los problemas concernientes a la inducción y la deducción, al mundo de lo empírico y de lo trascendente, pero este último tratado como pura construcción conceptual sin la existencia de *synthetica a priori*, los cuales podían contener elementos nocivos, catalogados como de metafísicos.

Es así que los llamados neopositivistas lógicos se quedarán pensando en unas ciencias que no serán sus contemporáneas, retrocederán antes de Kant y se enquistarán en la búsqueda de un lenguaje puro, un lenguaje-cosa que asegure la marcha de unas ciencias ajenas, ilusoriamente, a toda condición y necesidad, también ilusoriamente, externas. Por otro lado, las ciencias humanas y sociales que a partir de los positivistas se habían echado a andar, cobraban cada vez más importancia y parecían ser la alternativa moderna de un conocimiento a la vez objetivo y comprometido con las luchas y las transformaciones de lo real. Poco a poco fueron generando sus propias epistemologías locales, e hicieron entrar en su dinámica cognoscitiva a la propia filosofía, convirtiéndola en objeto de un saber científico del hombre y sus productos, lo que atrajo las peores consecuencias para el concierto de los saberes en general. ¿Pero cuál es su lugar en el conjunto complejo de los saberes occidentales, qué posiciones ocupan en relación a la filosofía y a las ciencias?

Foucault reconoce, producto de la arqueología que hemos venido siguiendo en nuestro estudio desde fines del siglo XVI, la conformación de un «*triedro de saberes*», un espacio epistemológico. Por lo tanto tenemos tres dimensiones, tres ejes de coordenadas que sirven de referencia para la situación relativa de teorías, disciplinas, tendencias y hasta problemas, en tal o cual lugar del triedro. Un eje es el constituido no por la filosofía en general, como puede serlo para Piaget (para el que además se trata de una dimensión en sí misma), sino el de la *analítica de la finitud*, una versión de la teoría del conocimiento y antropología kantianas en su lectura heideggeriana. Tal como está planteado el asunto, parece que no pueden existir las ciencias humanas y sociales si no es a partir de esta filosofía de referencia en particular. Y es que el Hombre en tanto entidad empírico-trascendental habilita la posibilidad de construir un conocimiento objetivo del mismo, del ente que conoce, recursividad que no es otra que la de la representación clásica, que subyace a su vez por debajo

del criticismo: la creencia en la existencia de una conciencia modélica pero que deja lugar, se retira, para reconocer lo que está más allá de sus límites, gracias a la crítica de esta razón pura. Ahora bien, estas condiciones constituyentes de la subjetividad son por tanto incognoscibles, escapan a la posibilidad de experimentarlas, no se dan en ella, son por tanto trascendentales.

Esta dinámica apriorística de una ecuación irresoluble –a pesar de los intentos románticos–, estructura la propia noción de hombre, así como de aquellos trascendentes que escapan al mismo pero que sólo pueden ser conocidos por él, los fenómenos de la vida, el trabajo y el lenguaje. A partir del historicismo del siglo XIX estas nociones se pliegan sobre sí mismas, se cierran en su profundo e incognoscible origen, escapando también del espacio de la representación. Estos tres saberes reunidos, y en una sucesión cronológicamente evidenciada por los trabajos de los primeros biólogos y zoólogos, los economistas clásicos, y los filólogos que construyeron los árboles de las lenguas, constituyen el segundo eje de referencia del espacio de las ciencias humanas y sociales. Y por último, el tercer eje está conformado por las ciencias naturales y exactas, por sus modelos heredados. En el cruce de estos tres, se dibuja la figura a la vez clara y confusa de la subjetividad humana, conocible e incognoscible tal cual están dispuestas las condiciones de su saber positivo. Al ingresar en este espacio, la vida, el trabajo y el lenguaje entran en procesos de recursividad, con lo cual son producto y productores del sujeto.

La biología, la economía y la filología, operan como tres modelos, que una vez son ingresados en el espacio de la representación regido por las coordenadas de un ser escindido entre lo empírico y lo trascendental, dibujan tres regiones: la psicológica, la sociológica y la lingüística respectivamente. Estas ciencias humanas operan como una proyección de los objetos de la vida, la producción y el lenguaje dentro de una dimensión de reflexividad. La forma en que se insertan los tres saberes extra-humanos, que dan cuenta de los fenómenos de lo viviente, lo productivo y lo codificativo, es a partir de categorías –más allá de las imágenes más vagas e imprecisas que también sirven de nexos–, que estructuran el espacio epistemológico. Estas se presentan en pares dialécticos, encerrando dentro de sí la recursividad infinita de la indiscernibilidad de la naturaleza humana a partir

de sus productos y de lo que las producen: desde la biología nos llegan las categorías de *función* y *norma*, de la economía las del *conflicto* y *regla*, y de la filología las de *significación* y *sistema*.

Según Foucault, la historia de las ciencias humanas y sociales a partir del siglo XIX puede rastrearse según la oscilación hacia uno u otro conjunto de categorías de estas tres dicotomías, con lo que se asegura el movimiento que le da vida al espacio. Cuando se hace hincapié en las *discontinuidades* de los fenómenos humanos de existencia, se recae la explicación teórica sobre la emergencia de normas, la especificidad de reglas, la coherencia interna de los significantes. Cuando se opta por las *continuidades*, se focalizan las investigaciones en lo permanente de las funciones, lo encadenado que se encuentran los conflictos, el entramado de las significaciones.

A su vez, los tres saberes empírico-trascendentales han sido cronológicamente los modelos más relevantes para la totalidad del espacio de las ciencias humanas y sociales: primero reina la biología con las tendencias organicistas en todo el campo –incluyendo los estudios sobre las lenguas–, posteriormente la economía cuando los análisis se centran en la producción y el trabajo, y por último, el lenguaje. Este momento coincide con el paso de las continuidades a las discontinuidades: las normas, reglas y significantes exigen comprender las emergencias, especificidades y coherencias de los fenómenos. Esto último ha acarreado, entre varias transformaciones epistemológicas, la aparición de un espacio de patologías y de normalidades. Pero un problema subyacente viene clamando por ser escuchado y de él depende la legitimidad, las condiciones de verdad de estos saberes:

«... este punto de vista de la norma, de la regla y del sistema nos acerca a un problema que se había dejado en suspenso: el del papel de la representación en las ciencias humanas... Y ¿acaso no es necesario reconocer ahora que lo propio de la norma, en relación con la función que determina, de la regla en relación con el conflicto que rige, del sistema en relación con la significación que hace posible, es precisamente el no ser dado a la conciencia? ¿Acaso no es necesario añadir, a los dos gradientes históricos ya aislados, un tercero y decir que desde el siglo XIX las ciencias humanas no han cesado de aproximarse a esta región de lo inconsciente en la que la instancia de la represen-

tación se mantiene en suspenso? De hecho, la representación no es la conciencia...»⁷⁹

El famoso giro lingüístico, conjuntamente con el acento efectuado sobre las categorías discontinuas, han provocado la puesta en suspenso de la representación. Y lo problemático, es que el ordenamiento de los sistemas, las reglas y las normas se da en la distinción entre lo consciente y lo inconsciente, es decir, que la positividad está fuera de la conciencia: «el problema del inconsciente... es un problema que es finalmente coextensivo a su existencia misma. Un elevamiento trascendental devuelto en un develamiento de lo no consciente es constitutivo de todas las ciencias del hombre...». ⁸⁰ Esta necesidad de desmitificarse a sí mismas sin cesar, es lo que acarrea los grandes conflictos que permanentemente tienen a las ciencias humanas y sociales en una crisis de legitimación; es lo que inspirara la búsqueda por parte de Dilthey, Rickert y otros de unas ciencias específicas radicalmente diferenciadas de las naturales, y por otro lado, lo que tuvo a Freud, Weber y Marx en una perpetua lucha por jugar con las mismas reglas que dichos saberes tan prestigiosos, a pesar de estar ante otro tipo de objetivación.

¿En qué sentido podemos hablar entonces de ciencias? Como hemos visto, para Piaget no hay ningún inconveniente, los problemas a los que se enfrentan las ciencias humanas y sociales no implican una imposibilidad, constituyen los motores que las hacen avanzar, mientras que para Foucault dicho avance es en sí mismo una ilusión, cuando en realidad no se deja de estar siempre en el mismo sitio, dentro del pensamiento de lo Mismo, en un falso interior que le da cabida a la aprehensión del afuera, de la captación de las fuerzas exteriores que componen lo humano en cada configuración histórica.

Mientras la psicología, la sociología y la lingüística se desarrollan como regiones gracias al ingreso de la biología, la economía y la filología en el espacio de la representación duplicada, envuelta en el bucle empírico-trascendental, la historia, el psicoanálisis y la etnología ocupan otras posiciones y cumplen otros roles. La historia barre todo el espacio epistemológico, lo pone en movimiento y le

⁷⁹ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México, p. 351.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 353.

otorga el anclaje, la «*playa cultural*». De alguna manera, aunque Foucault no lo exprese, esta estaría articulándose en la relación continuidad-discontinuidad en la que se agrupan las categorías generales provenientes de los tres modelos antes mencionados. Es decir, que la historia aparecería como una meta-disciplina dentro de las demás, articulando con sus meta-categorías las categorías más elementales que dan cuenta de lo viviente, lo productivo y lo codificado como producto y productor de lo humano.

«... todo contenido de la Historia sea cual fuere depende de la psicología, de la sociología o de las ciencias del lenguaje. Pero, a la inversa, puesto que el ser humano se ha convertido en histórico de un cabo a otro, ninguno de los contenidos analizados por las ciencias humanas puede permanecer estable en sí mismo ni escapar al movimiento de la Historia... Da a cada ciencia del hombre un trasfondo que la establece, que le fija un suelo y como una patria: determina la playa cultural –el episodio cronológico, la inserción geográfica– en que puede reconocerse su validez a este saber; pero las discierne de una frontera que las limita y arruina desde el principio de su pretensión de tener validez en el elemento de la universalidad... el hombre no aparece nunca en su positividad sin que esta esté de inmediato limitada por lo ilimitado de la Historia.»⁸¹

Vemos nuevamente el movimiento general del espacio epistemológico, el pautado por la analítica de la finitud, la remisión perpetua de las positividades que determinan el ser de lo humano a la finitud en que aparecen las mismas: trascendencias generales que se muestran en la inmanencia particular de lo empírico. El psicoanálisis y la etnología por otra parte, se complementarían en su barrido transversal también de la totalidad del espacio epistemológico; la primera apuntando directamente hacia la oscuridad del inconsciente, más allá de la analítica de la finitud, en la región donde la representación se mantiene en suspenso, donde la muerte retorna una y otra vez, y el deseo se desata, donde el lenguaje se muestra en toda su desnudez. En un mismo gesto transversal, la etnología apuntaría a la integración de los tres modelos a los que holísticamente recurre para dar sentido a toda forma humana de existencia, basándose en formas

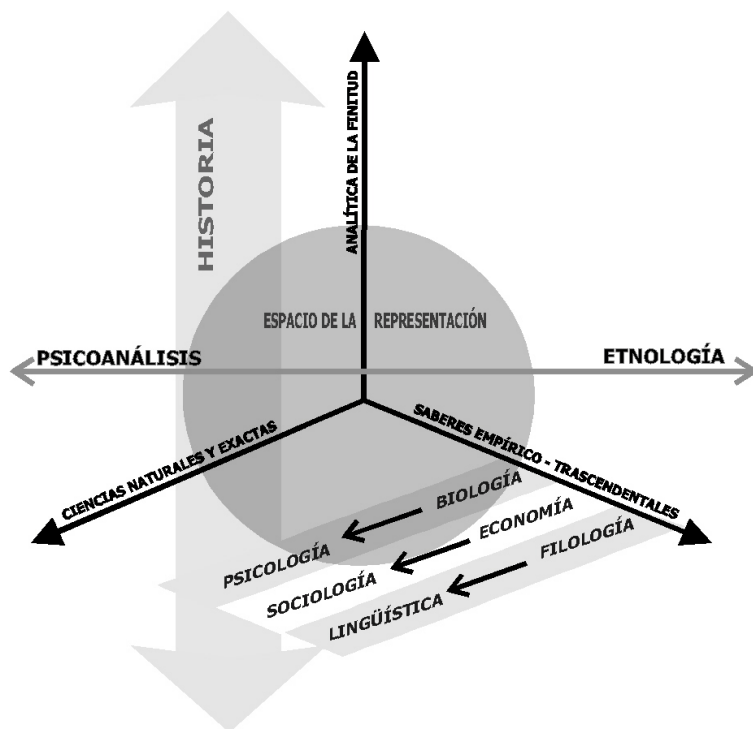
⁸¹ *Op. cit.*, pp. 359-360.

de vida, de producción y de significaciones, para caracterizar a las mismas en tiempo y espacio.

Tan sólo la lingüística, en tanto resultado del dominio del tercer modelo, el representado por el objeto semi-trascendental que es el lenguaje, puede interconectarlas de forma permanente, haciendo de bisagra no sólo entre ellas sino de todo el espacio al ser el denominador común. En especial entre estas dos grandes disciplinas que en vez de objetivar en regiones –como la psicología a secas, la sociología, o la propia lingüística–, lo hacen en todo el espacio, desde la remisión a un inconsciente individual por un lado, y hacia uno colectivo en el otro sentido. Todo ello hace entrever, diríamos hoy, una categoría tan antigua como la de subjetividad, pero en su posibilidad de operar científicamente una vez disuelto el sujeto.

«De ambas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre. No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomenta su positividad. En relación con las «ciencias humanas», el psicoanálisis y la etnología son más bien «contraciencias»; lo que no quiere decir que sean menos «racionales» u «objetivas» que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de «deshacer» a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad...»⁸²

⁸² *Op. cit.*, p. 368.



Este brillante y tan útil análisis, conduce lamentablemente a conclusiones muy negativas. Estas no se desprenden necesariamente, a nuestro entender, del propio análisis, y creemos que la trayectoria de la obra de Foucault lo atestigua. Todos conocemos el rotundo final de *Las palabras y las cosas*: «Si estas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.»⁸³ Se podrá argumentar, en primer lugar, que aquí se está haciendo referencia al Hombre con mayúsculas, pero creemos que existe en este análisis una ambigüedad considerable en el empleo de

⁸³ *Op. cit.*, p. 375.

los términos, los más problemáticos, a saber, los de hombre, sujeto y subjetividad. No así con el de individuo, que parece estar directamente asociado a una determinada constitución subjetiva fechable y ubicable a partir de las revoluciones burguesas y el auge del capitalismo, justamente la que para muchas de las teorías liberales modernas es la única unidad de análisis reconocible como tal, especialmente desde el «*individualismo metodológico*» con von Hayek y Popper a la cabeza.

Nuestro punto de vista, creemos, es mucho más fértil: no podemos caer en una simplificación tan limitada a lo que los sentidos estrictamente nos informan, para lo cual en lo que respecta a las ciencias humanas y sociales lo único verdaderamente existente son los cuerpos de los individuos. Siglos de investigaciones en las líneas que aquí hemos analizado, atestiguan que la problemática es mucho más compleja, y los debates actuales, así como los problemas a los que se enfrenta el mundo contemporáneo dan fe de que lo que está en juego no puede dirimirse apelando a ese tipo de evidencias tan superficiales, tan al alcance de la mano.⁸⁴ Pero en fin, cuando nos centramos en las disputas de quienes han alcanzado a esbozar un análisis de estas características, nos encontramos con que convergen en esta zona oscura, en esta indecisión acerca de la forma en que debe concebirse la unidad de análisis y sobre la forma de objetivar, es decir construir el objeto y los métodos para hacerlo, así como la relación que conllevan los procesos y los resultados en su reciprocidad.

⁸⁴ Lo que resulta importante de retener de la perspectiva individualista, es la insistencia en no antropomorfizar los fenómenos sociales, o en nuestros términos, en no corporizar a los procesos de subjetivación (otorgarle a una institución, un sistema, una tendencia o fuerza vital no orgánica que produce y compone a los sujetos y son producidas por estos la forma de uno de ellos), pero hay que cuidarse mucho de no caer en el error en que con esta perspectiva se incurre necesariamente en un descarnado combate ideológico *contra* el marxismo que lleva a perder de vista los fenómenos tan evidentemente intersubjetivos, transcorporales, imposibles de ser resumidos a una sumatoria de individualidades: «El problema fundamental del individualismo es que no se conforma con ser metodológico y quisiera ensanchar el capítulo de sus competencias hasta llegar a la ontología... un mundo de *átomos humanos*, mundo cuyas tendencias no tienen el carácter de leyes, sino el de regularidades estadísticas reversibles en cualquier momento.» Cruz, M. (1991) *La filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*. Paidós, Barcelona, p. 123.

Creemos que en el fondo, la disputa sigue siendo sobre las competencias entre el pensamiento y el conocimiento, entre la tarea filosófica y científica en lo que respecta al ser humano y sus productos. Para Piaget la relación está claramente planteada: la filosofía es un caminar indefinido sobre las mismas cuestiones, no avanza ni retrocede, algo similar a como la que concibe Arendt desde otro punto de vista, y también Popper en este sentido, a pesar de que en vez de plantear una frontera borrosa y sinuosa, variable todo el tiempo, ve más bien una línea de demarcación clara y precisa. Para Foucault –y en este sentido para todo el movimiento heterogéneo de postestructuralistas–, tanto la filosofía continental dominante como los paradigmas cientificistas de las ciencias humanas del siglo XX no pueden sostenerse más; para ello recurre a formulaciones filosóficas provenientes de la hermenéutica fenomenológica heideggeriana y la genealogía nietzscheana, combinadas singularmente con la herencia estructuralista en los campos de la lingüística, la etnología y el psicoanálisis.

En general, para el pensamiento del afuera, en su versión foucaultiana, deleuziana y en los temas que tocan a las obras de Benjamin, los planteos kantianos son un mojón ineludible. Y es que cuando necesitamos caracterizar a la modernidad, en su sentido más genérico y profundo, el kantismo resulta ser la matriz de toda corriente digna de ser llamada moderna. Birulès afirma lo siguiente siguiendo el análisis foucaultiano:

«Foucault se refería a las dos grandes tradiciones de filosofía crítica moderna, cuyo origen situaba en Kant: la *analítica de la verdad* y la *ontología de la actualidad o del presente*... La propuesta de tomar esta distinción no significa volver a poner el énfasis en lo divergente del curso recorrido por ambas tradiciones ni tampoco aceptar sin más que nuestra ansia de inteligibilidad y de discurso crítico tenga sólo que ver con la ontología de la actualidad... nos vemos en la necesidad de invitar a la analítica de la verdad a desempeñar algún papel. Y el llamarla a escena tampoco proviene de un intento por restaurar alguna suerte de criterio universal histórico y permanente, sino que, por de pronto, obedece a nuestra conciencia de que no cabe una crítica radical que no esté motivada, en última instancia, por alguna clase de afirmación conocida o desconocida...»⁸⁵

⁸⁵ Birulès, F. (1996) «Del sujeto a la subjetividad», en Cruz, M. (comp.) *Tiempo de subjetividad*. Paidós, Barcelona, p. 229.

La primer vertiente fundante, la analítica de la finitud, refiere al análisis de las condiciones de posibilidad, a lo que genéricamente se ha dado en llamar epistemología, y como vimos, constituye uno de los tres ejes del triedro de saberes de las ciencias humanas y sociales. Mientras que la segunda, hace referencia a la actitud crítica como condición de un *ethos* filosófico específico. No es casual que Morey en sus análisis de la obra foucaultiana, haya afirmado que de lo que se trata es, en definitiva, de una «*filosofía etnológica*».⁸⁶ Esta afirmación parece ir a contrapelo de la que el propio Foucault, el de *Las palabras y las cosas* se hacía, cuando pronosticaba la desaparición del hombre. No de lo humano claro está, y no resulta ya instructivo reiterar las acusaciones y simplificaciones a las que Foucault tuvo que enfrentarse por el sentido sus afirmaciones. Pero igualmente el gesto propuesto es de tal radicalidad como para plantearse a la antropologización como el último de los intentos fallidos por sostener un pensamiento de lo Mismo en contraposición a uno del afuera. No se trata de buscar una contradicción, ni los puntos flojos de un pensamiento, al decir de Deleuze, sino más bien de ubicar las bifurcaciones, los episodios que marcan un cambio de rumbo. ¿Por qué? Creemos que el propio devenir de su pensamiento marca los senderos de las posibles respuestas a esta pregunta. No es casual que sus últimas obras estén dedicadas en pleno a desentrañar la naturaleza de los modos de subjetivación, sea en la sexualidad o en las tecnologías del cuidado de sí, algo que tampoco puede simplificarse como el retorno a una teoría del sujeto. Más bien se trata de encontrar la afirmación, aquello que vale la pena retener del eterno retorno de lo

⁸⁶ «El modo como se nos presenta el gesto específico que Foucault introduce en filosofía, aunque preciso, es bien convencional. Por un lado, queda ubicado históricamente como relevo de la generación de Sartre, en ruptura con el horizonte de inteligibilidad marxista, presentado hasta entonces como único posible. Y por otro, su tarea de pensador se nos muestra surgiendo de un compromiso con esa «mirada etnológica» que Nietzsche introduce en el dominio de la filosofía... halla su origen en la convicción de que la historia debe adoptar, para las sociedades occidentales y en tanto que modo eminente de autointeligibilidad, la forma de una etnología interna (y por tanto, estar atenta a todas las cauciones que los antropólogos en general y Lévi-Strauss en particular han diseñado para exorcizar cualquier etnocentrismo; etnocentrismo que, en el dominio de la historia, adoptará siempre la forma de lo que Nietzsche denominaba «racionalidad retrospectiva».)» Morey, M. (1995) «La cuestión del método», introducción a Foucault, M. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Barcelona, p. 10.

Otro, de la diferencia, para romper con lo Mismo. Como hemos visto, la recepción de Nietzsche es común a Foucault y Deleuze, y esta búsqueda de un pensamiento del afuera encuentra allí los elementos para superar el criticismo incorporando sus aportaciones.

Lo afirmativo, que en última instancia estaría fundamentando toda crítica, es un problema que también podemos rastrear en la tradición analítica. El debate que inaugura la obra de Popper es al respecto emblemático. El criticismo necesita, insistimos, en última instancia, de una actitud propositiva que estaría orientando el proceso dialéctico de perpetua crítica sobre los supuestos subyacentes en todo enunciado con el carácter de ser candidato a verdadero-falso. «*Vaga pasión*» dirá Feyerabend, su hereje discípulo, citando a Kierkegaard; el problema de la creencia científica ya la plantea Popper cuando se interroga sobre la aparente contradicción a la que arribaríamos con su sistema epistemológico: las creencias dogmáticas son más fuertes que las creencias críticas, ya que estas últimas necesitan una plasticidad tal que nos permita abandonarlas por otras mejores gracias a la dinámica del ensayo-y-error. La solución se plantea en un meta-nivel en el cual nos encontramos con una afirmación: para ser críticos necesitamos creer en la crítica, y con todas nuestras fuerzas. ¿En qué consiste, pues, esta afirmación de un pensar que se encuentra hasta en el más radical escepticismo como una inevitable condición de posibilidad? Efectivamente, para avanzar en nuestra temática necesitamos plantearnos cuáles son las cualidades características de dicho *ethos* filosófico, y desde un punto de vista antropológico, como actitud, manera de pensar y sentir que define una subjetividad, la de los occidentales. De esta forma estaríamos encaminados en lo que el propio Foucault demandaba, realizando un análisis etnológico de nuestra propia civilización, análisis que anticipamos debe de ser realizado más allá de la falsa alternativa dicotómica entre estar a favor o en contra de dicha matriz fundante de nuestra propia manera de pensar.⁸⁷

Foucault trabaja sobre un texto muy peculiar, la respuesta que Kant realiza para el *Berlinische Monatsschrift* en 1784 ante la pregunta sobre qué es la Ilustración. Es, nos dice, un texto muy especial, en tanto está pensado por el filósofo para ser leído por un público

⁸⁷ Foucault, M. (2002 [1984]) «¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?* Alción Editora, Córdoba (Arg.), pp. 81-108.

amplio, pero más que nada, por tratarse de una toma de posición sobre el presente, toma que se realiza de una forma muy diferente a como hasta el momento otros filósofos lo habían hecho. Foucault va a caracterizar las maneras en que los estos se han referido a su propio presente, a su pensar como acontecimiento, según tres modalidades. La primera de ellas toma al presente como una edad, una etapa diferente y separada de los demás, en general por un acontecimiento de ruptura radical (revoluciones, dramas), es el caso de Platón en la *República*. Una segunda modalidad es la practicada por filósofos para los cuales su presente debe ser leído como el presagio de otra era, como texto propenso de una exégesis hermenéutica, donde se busquen los indicios que anuncian el futuro, como en el caso de San Agustín. Y por último, tenemos filósofos que han visto su propio presente como punto de transición, como umbral hacia un nuevo mundo, tal es el ejemplo de Vico. Kant por su parte, no responde a ninguna de estas tres modalidades. Define a la *Aufklärung* como una salida, un final; busca, dice Foucault, una diferencia: ¿qué diferencia introduce el hoy en relación al ayer?

Según Kant, la Ilustración es un proceso que nos libera del estado de «*minoría*» de la humanidad. Pasar a ser mayores, adultos, implica un cambio en la relación entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón, en el sentido más genérico de esta última. Lo que implica la mayoría de edad no es la libertad considerada como la expresión absoluta de una voluntad individual por fuera de toda autoridad externa. La cuestión es cómo se logra la convivencia de dichos requerimientos: se trata de poder ejercer la crítica con la mayor autonomía posible, a la par de la obediencia y el respeto por las autoridades instituidas.

Para esta tarea, proyecto y realidad a la vez, se cuenta con una consigna: la famosa que versa *sapere aude*, ten coraje, audacia, atrévete a pensar; diríamos nosotros, cree firmemente en la crítica de toda creencia. Foucault, con toda razón, se pregunta por la naturaleza del cambio propuesto por Kant: ¿cambio en qué, a nivel de la especie humana o en el plano de las formas sociopolíticas? Para salir de la minoridad, Kant propone dos condiciones indispensables: la primera, que el sujeto pueda distinguir claramente lo que corresponde a la obediencia y lo que refiere al uso de la razón, y segundo, que pueda también distinguir con precisión el uso público del privado de

dicha facultad, la cual debe estar sumisa en el primero de los ámbitos de acción y mantenerse libre en el segundo. Existe *Aufklärung* cuando se superponen el uso universal, libre y público de la razón. Aquí se manifiesta una transformación muy importante, una inversión de la noción de libertad de conciencia propia del siglo XVI e imperante hasta el momento. A partir de entonces, podríamos sintetizar la actitud moderna de la siguiente forma: obedeced, y podréis razonar cuanto queráis.

Para poder ejercer públicamente la actitud crítica en los marcos de la legalidad, Kant propone que es necesario un cambio político, un uso generalizado de la crítica que pueda establecerse en normas sociales imperantes. Las tres preguntas críticas deben ser formuladas una y otra vez (qué puedo conocer, qué debo hacer, qué me está permitido esperar, –epistémica, práctica, y del juicio respectivamente–), para poder ser fieles a las condiciones de posibilidad del uso legítimo de la razón. De esta forma, Foucault encuentra en Kant el inicio de la «*actitud de modernidad*», del *ethos* filosófico que nos hace pensar de la manera en que lo hacemos, a pesar de que no siempre operamos de esta manera, y que las condiciones contemporáneas nos plantean serios problemas para seguir desarrollando nuestra manera de ser y sentir de los últimos doscientos años.

El otro caso paradigmática asociado a Kant, en lo que respecta a esta actitud de modernidad, lo podemos encontrar –siguiendo a Foucault, quien sin mencionarlo nos remonta a los planteos de Benjamin– en Baudelaire, ya entrados en el siglo XIX. Es característico definir la modernidad como lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la ruptura con la tradición. Pero como bien se ha planteado, no se trata de una era o un período, sino de una actitud. Y en este sentido, Baudelaire aspira a que el moderno sea aquél que toma una actitud específica frente a estos hechos, frente a la euforia de los cambios acelerados y la cotidianeidad de la impredecible. Lo que se exige es la capacidad de «*heroizar el presente*», de captar en cada uno de los instantes aquello eterno que lo configura (sea más allá, por detrás, etc.). Es lo que para Baudelaire diferencia la modernidad de la moda sin más, actitud en la cual la sucesión es para el sujeto tan solo como los cambios de clima, pasaje por distintos estados de ánimo que no dejan ninguna cifra a su paso: «... para la actitud de modernidad, el alto valor del presente es indisoluble de la obstinación en imaginar-

lo de otra manera y en transformarlo, no destruyéndolo sino captándolo tal cual es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real es confortada con la práctica de una libertad que simultáneamente respeta esa realidad y la viola.»⁸⁸

La figura del sujeto moderno es para Baudelaire la del *dandy*, aquél que se toma a sí mismo como objeto de construcción, en última instancia estético. Esto conlleva un ascetismo permanente. Se trata del sujeto tomado a sí mismo de objeto, partiendo de la realidad, asumiendo lo más característico de la misma y por ello, accediendo a la dimensión de las determinaciones que por ser tales no son límites infranqueables, sino que, por el contrario, lo empujan hacia su superación.

De esta forma, Foucault trata de rastrear los rasgos constituyentes de este nuestro *ethos*, para lo cual es necesaria un tipo de práctica filosófica como la ontología crítica de nosotros mismos, la cual ya de por sí es una prueba histórico-práctica de la existencia de nuestros propios límites, pero no como infranqueables, como asíntotas a la que tenderíamos sin jamás llegar a tocar, nuestra tangente al infinito del análisis trascendental. Los límites están para ser franqueados, y en este sentido, en vez de tratar de construir una metafísica científica como lo proponía Kant, nos encontramos siguiendo este análisis en un momento del pensamiento occidental para el cual se hace urgente la necesidad de pensar en y sobre los límites, pensar en la frontera en expresión del propio Foucault.

Podemos decir que la contemporaneidad nos exige este gesto moderno, pero llevado a su potencia, es decir, elaborando constantemente una crítica de la crítica, lo que es lo mismo que decir que debemos aceptar la existencia de condiciones de posibilidad *a priori* a cualquier experiencia, pero donde las propias condiciones de posibilidad son ellas mismas contingentes, a pesar de su reinado o su hegemonía en determinados períodos históricos. Las categorías condicionan la experiencia pero están ellas mismas afectadas por esta, por las contingencias, los acontecimientos que no son irreducibles en última instancia a una fuente primera de formas predeterminadas y ya consumadas.

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 95.

«... las condiciones nunca son más generales que lo condicionado, y tienen valor por su propia singularidad histórica. Al mismo tiempo, las condiciones no son “apodícticas”, sino problemáticas. Al ser condiciones, no varían históricamente, pero varían *con* la historia... Finalmente, la práctica constituye la única continuidad entre el pasado y el presente, o, a la inversa, la manera en que el presente explica el pasado.»⁸⁹

Actitud de un sujeto cognoscente para poder pensar la contemporaneidad, en la cual se hace cada vez más difícil si quiera establecer los condicionamientos, por lo menos en el contexto discursivo colectivo, donde reinan las imágenes fugaces y evanescentes del consumo instantáneo. Si avanzamos un poco más, podemos plantearnos qué es lo que se encuentra en el corazón de las corrientes contemporáneas del análisis de la subjetividad: una crítica de la crítica, repliegue del sujeto sobre sí mismo que además se abre al afuera. Creemos que esta problemática se ubica en el intersticio entre las tradiciones antropológicas de la filosofía y la ciencia, y de esta manera podemos aspirar a una ontología crítica del presente de nosotros mismos. Es una lástima que el uso del término *antropología* haya quedado tan enclaustrado en un tipo de versión específica de la misma, la trascendental. Pues cuando se nos dice que para desarrollar estos análisis de la subjetividad necesitamos hacer estudios localizados, tener una actitud experimental y replegarnos sobre nosotros mismos⁹⁰, no podemos hacer otra cosa que poner en juego toda la tradición del método etnográfico que, a pesar de las corrientes filopositivistas de origen, ha arribado a las mismas conclusiones que las expuestas desde esta antropología filosófica centrada en un sujeto no esencializado, descentrado. Creemos que a pesar de los duros debates contra la filosofía, la «*objetivación del sujeto objetivante*» proclamada por el etnólogo y sociólogo Pierre Bourdieu⁹¹, el «*análisis contra-transferencial*» inaugurado por el psicoanalista y etnólogo George Devereux⁹², entre muchos otros planteos de autores que han marca-

⁸⁹ Deleuze, G. (1987 [1986]) *Foucault*. Paidós, México, pp. 148-149.

⁹⁰ Foucault, M. (2002 [1984]) «¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?* Alción Editora, Córdoba (Arg.), pp. 105-106.

⁹¹ Bourdieu, P. (2003 [2001]) *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad* (Curso del Collège de France 2000-2001). Anagrama, Barcelona.

⁹² Devereux, G. (1999 [1967]) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Siglo XXI, México.

do la contemporaneidad de las ciencias humanas y sociales, apuntan en la misma dirección.

Es posible afirmar junto a Foucault, que no existe ninguna tradición teórica de análisis de la subjetividad, sea en las bases filosóficas, sea en las exploraciones científicas que por encima de las mismas se yerguen en el campo de las humanidades, donde no se conciba al objeto y al método necesario para su conocimiento de la forma en que este *ethos* nos ha marcado hasta el presente. Gran estrato genealógico que sirve de referencia a tradiciones en apariencia tan disímiles como la teoría crítica, la epistemología analítica, la hermenéutica en sus variadas formas: la dialéctica que aspira a una crítica de lo real, la teoría del conocimiento que hace hincapié en la necesaria auto-crítica de los supuestos tomados como punto de partida en cada evento cognoscente, la circularidad de la interpretación que nos lleva de una capa a otra, de un sistema a otro de significación, coinciden en esta dinámica que encierra una actitud, una manera de ser y sentir, que es la que se encuentra en el corazón de las condiciones de nuestro presente, a pesar de los *post*, *ultra* y *sobre* que se quieran agregar como prefijos de la modernidad.

En síntesis, se trata de un pensamiento de la propia artificialidad del ser que lo lleva a cabo, que lo practica. Estar al límite, significa hacerse cargo de la capacidad de auto-creación de la especie, a lo que se ha llegado por el camino de la crítica que luego de desdobla en una crítica de la crítica. Cuando pensamos de esa manera, ya no estamos sosteniendo ninguna teoría metafísica de los dos mundos, nos movemos reconociendo la imposibilidad de escapar de un mundo real, el del reinado de las apariencias, como Arendt lo afirma fenomenológicamente, o reconociendo la ficticia abstracción de un mundo de producción en el sentido que el esquizoanálisis rescata el materialismo.⁹³ Un pensamiento de este tipo, si bien sigue guardando los rasgos de retirada e invisibilidad, más o menos, mantiene vinculaciones específicas con las otras actividades mentales y corporales. Pensar es una actividad, una práctica, la de desustancializar la subjetividad lo más posible, desembarazarse de las paradojas del sentido que nos tiene inmersos en una regresión infinita de lo explícito a lo implícito, de lo afirmado y lo supuesto que lo afirma; o en

⁹³ Deleuze, G. Guattari, F. (1998[1972]) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona.

términos del orden del discurso, sumidos en un perpetuo comentario.⁹⁴

Aquí, el problema se nos plantea como la cuestión del rol del pensamiento y el conocimiento para la subjetividad, en ella. En términos heideggerianos, una de las inquietudes que sirven de martillo para demoler la antropología filosófica occidental, es el cuestionamiento de si pensar necesariamente (nos) transforma en algo, y si es así, cómo evaluar dicho proceso. No deja de ser el problema que enfrentaba Hume para concebir la actividad de los principios generales, las pasiones y las asociaciones de ideas en la subjetividad, junto a los problemas implícitos de cómo nos planteamos a cada uno de estos componentes. Y no es casual, que en la subjetividad griega, Foucault se encuentre con la innovación histórica del sujeto en el contexto de una propedéutica, un aprendizaje de lo que constituye la creación del sí-mismo («*self*»)⁹⁵. Luego de tantos fracasos civilizatorios, es difícil afirmar un principio como este, en confiar en la naturaleza humana, en creer en el leitmotiv de que se puede aprender de los errores pasados. Al respecto, las consideraciones nietzscheanas vienen a dialogar con las del empirismo de una forma muy provocadora. En común, el pensamiento del afuera viene a encontrar una misma afirmación acerca de la primacía de las afecciones, las pasiones, los deseos, las motivaciones, sobre la forma que estas adoptan en concreto. La afectividad viene a dar sentido a las relaciones que la razón, por sí misma, no logra alcanzar. Operan dos dimensiones copresentes, interdependientes formalmente, donde la dirección está pautada por la primera, la del sentido o de las fuerzas con las que entramos en relación, siempre provenientes del afuera.

En este punto se hace necesario analizar las objeciones que el pensamiento del afuera —en especial el elaborado por Deleuze, pero presente obviamente en Deleuze/Guattari, en Foucault, y en las discusiones que se plantean Benjamin y Arendt en sus contextos respectivos— dispara sobre la dialéctica, en especial en su versión hegeliana. No vayamos directamente a la crítica del pensamiento hegeliano, sino a la potencialidad que muchos le atribuyen. No es menor el gran esfuerzo de Hegel por superar las dicotomías kantianas y por reto-

⁹⁴ Foucault, M. (1974 [1971]) *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona.

⁹⁵ Foucault, M. (1995 [1988, para «Omnes et singulatim» 1981]) *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Barcelona.

mar una noción que procede desde el alba de la filosofía occidental. No existe verdad ajena al movimiento, no existe ser ni pensamiento que no se encuentre en devenir. Ahora bien, el problema consiste en el mecanismo del mismo –su procesualismo–, y el carácter de aquello que impulsa el proceso, que lo lleva en su caso a identificar ser y pensamiento como una misma entidad. Allí se ubican las discrepancias más radicales: lo que impulsa el proceso es la inquietud del devenir, la contradicción.

Álvarez González en su exhaustivo análisis de la filosofía hegeliana, pone el énfasis en el salto realizado desde la concepción de la nada como elemento de la operatividad de la conciencia, a la recontextualización de la misma, ahora en el ámbito más general, ontológico, del ser. Allí es donde Hegel buscaba superar a Kant: «Ya en la *Ciencia de la lógica* la nada, lo mismo que el ser, se concibe como una abstracción del devenir, que es el primer universal concreto. Dicho con categorías de la esfera de la esencia, entre el ser y la nada hay tanta identidad como diferencia, y eso es lo que expresa la inquietud del devenir, o sea, la contradicción. Y es que pensar el movimiento como ser es algo que no puede hacerse sin contradicción.»⁹⁶ Y Hegel, como el conjunto de los post-kantianos, se reencuentra con Spinoza, en especial en la univocidad del ser a partir de la concepción de la determinación como una negación puesta como afirmación, aunque justamente la discrepancia pase por diferenciar entre un infinito lineal y otro circular, entre una negatividad como determinación de lo real infinito y otra que tan sólo se limita a lo finito de las determinaciones en contraposición a lo infinito sin negatividad. Éste es nuestro primer punto, el valor de lo negativo. Como estamos apreciando, entre el criticismo y la dialéctica, el pensamiento del afuera retomará el impulso crítico detrás de las denuncias románticas, y de este criticismo a su vez rescatará los elementos de un empirismo paradójico por su escepticismo.

Es, justamente, en las formulaciones dialécticas que tratan de salvar la disyunción exclusiva entre sujeto y objeto, donde el pensamiento del afuera encontrará los recientes mitos sobre la esencia de lo humano. La filosofía de Nietzsche parece corresponder a este umbral de superación de la tradición occidental, de una línea de fuga

⁹⁶ Álvarez González, E. (2001) *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Trotta - UAM, Madrid, p. 157.

respecto a los absolutos, entre ellos los hegelianos. En síntesis: no hay nada que aprehender de lo negativo, no hay que valorarlo. Esa fuerza de lo negativo que Hegel creyó descubrir como motor del devenir, que lo consagrara como el filósofo que por fin pone al pensamiento en movimiento, nos vuelve a encerrar en lo Mismo. Afirmar, negar, y volver a afirmar, en vez de quedar encerrados en la oscilación perpetua de una única y misma forma. Deleuze lo ve claramente en la interpretación nietzscheana del misterio de Ariadna, donde sólo Dionisos:

«... lleva la potencia de lo falso a un grado que se efectúa no ya en la forma, sino en la transformación: “virtud que da”, o creación de posibilidades de vida: transmutación. La voluntad de poder [el dominio de las relaciones de fuerza] es como la energía, llamamos noble a la que es apta para transformarse. Son viles, o bajos, aquellos que no saben disfrazarse, travestirse, es decir adoptan una forma, y atenerse a una forma siempre la misma... Dionisos a su vez aprende una cosa nueva: que el pensamiento del Eterno retorno es consolador, al tiempo que el propio Eterno retorno es selectivo. El Eterno retorno no funciona sin una transmutación. Ser del devenir, el Eterno retorno es el producto de una doble afirmación, que hace volver lo que se afirma, y sólo hace devenir lo que es activo. Ni las fuerzas reactivas ni la voluntad de negar volverán: quedan eliminadas por la transmutación... El laberinto ya no es el camino en el que uno se pierde, sino el camino que vuelve. El laberinto ya no es el del conocimiento y la moral, sino el de la vida y el Ser como ser viviente.»⁹⁷

El doble sentido de la mediación dialéctica que desarrollara Hegel –la *Aufhebung* como asunción en tanto conservación y superación⁹⁸, y que sirviera de distinción entre derecha e izquierda post-hegeliana–, constituye el contexto en el que Nietzsche rechaza todo valor de lo negativo, toda atribución de negatividad al ser en tanto devenir. El pensamiento del afuera es consecuente con esta actitud de los dismanteladores del hegelianismo, Kierkegaard, Marx y Nietzsche: el fin del idealismo. No se conserva lo que es negación; a diferencia del hegelianismo que ve una necesidad en la implicancia

⁹⁷ Deleuze, G. (1996 [1987 / 1993]) «El misterio de Ariadna según Nietzsche», en *Crítica y clínica*. Anagrama, Barcelona, pp. 148-149.

⁹⁸ Cfr. Colomer, E. (1990) *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III: *El post-idealismo*. Herder, Barcelona.

mutua entre identidad y diferencia, el devenir es el proceso de selectividad que va depurando y eliminando lo negativo. Y nuevamente algunos afirman que la síntesis hegeliana es la negación de la negación, por tanto una afirmación a fin de cuentas.

Si aceptamos ello, que efectivamente está presente ya en Hegel, la diferencia con Nietzsche se encuentra en cómo se concibe a la negación en su operatividad, en su accionar en el pensamiento y la subjetividad en general. Lo negativo no es una necesidad, aparece pero para ser combatido, no para impulsar el devenir, pues por el contrario es lo que frena los procesos, los encierra en una mismidad sin salida. La concepción de las fuerzas deja fuera el valor de lo negativo. En esa segunda dimensión ontológica que encontramos en la obra de Foucault, aparece este Nietzsche anti-dialéctico a partir de su genealogía de la moral. Entre las fuerzas no se trata de que unas niegan a otras, entre ellas todo es afirmación, o mejor dicho, todo es *diferencia*: una fuerza o resultado de las mismas, una voluntad de poder, es una diferencia que se afirma en sí misma sin necesidad de oponerse a otra.

Afirmarse por lo que no se es, como pretende la dialéctica hegeliana (cristiana), a partir del principio de que todo es el conjunto absoluto de lo que no es, es para Nietzsche una triste y dogmática postura, fruto de la inferioridad y el remordimiento de lo que no puede afirmarse en sus cualidades singulares que pautan una diferencia específica, sea de una forma de ser o de una forma de pensar, o de la relación entre ambos. Así debemos entender la distinción que realiza entre las actitudes aristocrática y esclava. La dialéctica amo-esclavo, tan establecida en la historia de la filosofía, no es más que una representación desde el punto de vista del esclavo que busca comprender el poder como una cuestión de legitimidad, es decir, como un reconocimiento de lo ya existente, y no como creación de nuevas formas de hacer se(r), como creatividad radical de una subjetividad que se afirma desde la diferencia.

El dialéctico, desde este punto de vista, es quien se encuentra seco, sin vida, pues se alimenta del resentimiento producido por la reacción y no de la acción frente a lo otro-diferente. Se trata de una fuerza agotada, que ni siquiera es capaz de producir agresividad, lo que para Nietzsche es lo negativo realmente, producto de las fuerzas. «Es el esclavo quien sólo concibe el poder como objeto de reconoci-

miento, materia de una representación, baza de una competición... quien lo hace depender, al final de un combate, de una simple atribución de valores establecidos. Si la relación de señor y esclavo adopta fácilmente la forma dialéctica, hasta el punto de haberse convertido en un arquetipo o en una figura escolar para cualquier joven hegeliano, es porque el retrato del señor que nos presenta Hegel es, desde el inicio, un retrato hecho por el esclavo... como se ve a sí mismo, como máximo, un esclavo venido a más.»⁹⁹ Igualmente, la búsqueda de superación de la dialéctica llevará a Nietzsche por un proceso a partir de Schopenhauer y del tratamiento de la tragedia y de lo trágico, para nada sencillos y que desborda los propósitos de nuestra investigación. Lo apolíneo y lo dionisiaco, el sufrimiento y lo vital, se implican de un modo no-dialéctico, como el poder es la relación entre fuerzas que se formaliza en los saberes de lo enunciable y lo visible sin que exista, en lo más mínimo, una contradicción entre saber y poder.

Por tanto, no existe tampoco una integración absoluta donde esté contenido todo lo negativo y lo afirmativo en su mismidad; el movimiento circular del devenir no es cerrado: más que un círculo se acerca a una espiral que va abriéndose, pasa casi por el mismo sitio cuando retorna pero se desplaza infinitesimalmente. Y este es el segundo punto que queremos dejar en claro, y refiere a los momentos y sus relaciones en el devenir: el origen está en el afuera, o lo que es lo mismo según el pensamiento del afuera, no existe origen ni final, y este será uno de los temas que se encontrarán en una serie menor de la historia de la filosofía (Spinoza, Hume, Nietzsche, en este sentido, en este tópico), como en una etnología menor (Tarde, Clastres). Primer momento u ontología: necesariamente es el afuera en sí mismo, que no es otra cosa que las pasiones, las multiplicidades, las velocidades infinitas, y si hay subjetividad, es porque ya hay perceptos puros, no conceptos.

La subjetividad está definida por la segunda dimensión implícita en la primera, que se desgaja, o en general se produce a partir de la misma. El mundo de la cultura en términos humeanos, el de la conciencia según Spinoza, el de los enunciados y las visibilidades en términos foucaultianos, ya implica el de las fuerzas. Un tercer momento aparecerá como la casuística según Hume, como la opera-

⁹⁹ Deleuze, G. (1986 [1967]) *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, pp. 19-20.

ción de corrección sobre las reflexiones de las pasiones, como la capacidad de actualizar a la máxima potencia el cuerpo y la mente según Spinoza, como un superhombre capaz de vivir en el eterno retorno de lo diferente, de la contingencia que es necesidad del azar, del accidente en el lenguaje en los términos del filósofo-filólogo.

En lo que respecta a las cualidades del sujeto y de la subjetividad en el interior de lo que aquí consideramos como el pensamiento del afuera, hay un acuerdo general sobre la conceptualización del sujeto como proceso, y del proceso como un movimiento o devenir no dialéctico. Luego, más en detalle, para Foucault tenemos la instancia de la subjetividad como la del pliegue en tanto torsión de la fuerza sobre sí misma, de la segunda dimensión implícita y funcional de las formas enunciativas y visibles, torsión que no deja de ser un acontecimiento histórico.

Para Deleuze/Guattari, la instancia subjetiva es la del *resto* de la producción de y en lo dado de las multiplicidades a velocidades infinitas que componen un cuerpo no orgánico (virtualidad actualizada en su inmanencia), un cuerpo lleno sin órganos donde también son las fuerzas las que ofician de contenidos. No se trata, por tanto, de que la subjetividad es autoconciencia, como en el idealismo, un saber-se, un reconocimiento. Los procesos de subjetivación no dejarán de ser una cuestión de fuerzas, de composición entre las mismas, de coordinación de valores a partir de las valoraciones que se efectúan vitalmente. Y aquí como para Foucault, en la dimensión de las fuerzas se presenta un efecto particular, ya no hay una dinámica dialéctica elemental de acción/reacción, sino que es posible la retro-alimentación, una lucha productiva, un *plus*.

«... [las] luchas exteriores, esas *luchas-contra*, encuentran su justificación en las *luchas-entre* que determinan la composición de las fuerzas en el luchador. Hay que distinguir la lucha contra el Otro y la lucha entre Sí. La lucha contra trata de destruir o de repeler una fuerza... pero la lucha-entre trata por el contrario de apoderarse de una fuerza para apropiársela. La lucha-entre es el proceso mediante el cual una fuerza se enriquece, apoderándose de otras fuerzas y sumándose en un nuevo conjunto, en un devenir... La lucha... [y no la guerra, vocación de destrucción y vacío] es esa poderosa vitalidad no orgánica que completa la fuerza con la fuerza, y enriquece aquello de lo que se apodera. El recién nacido presenta esta vitalidad, querer-vivir obstinado, tozudo, indomable, diferente de toda vida orgánica...

Con el recién nacido sólo se tiene una relación afectiva, atlética, impersonal, vital... el *pequeño* es la sede irreductible de las fuerzas, la prueba más reveladora de las fuerzas.»¹⁰⁰

Si lo analizamos con más finura, es lícito preguntarse por qué y en qué sentidos se rechazan las tesis hegelianas. A pesar de lo anterior, el esquema se parece mucho al de los tres momentos de la dialéctica, a la serie tesis–antítesis–síntesis. ¿En qué radica la diferencia? Podemos partir de las conclusiones de cada concepción: por un lado, la subjetividad como movimiento sin principio ni fin; del otro, del hegelianismo, la subjetividad como contemplación eterna. Se trata más de coordinación, de composición de elementos, fuerzas copresentes, en algunos sentidos complementarias y en otros más de sustracción como hemos dicho, en diferentes grados que integran un cuerpo lleno sin órganos como totalidad entre las partes, en tanto agenciamiento o disposición, rizoma de una subjetivación.

«Es porque el hombre tiene pasiones que él asocia sus ideas. Hay, luego, una doble implicancia de la pasión y la asociación de ideas. “En estos dos géneros de asociación se puede observar –dice Hume, refiriéndose a la asociación de ideas en el conocimiento y a la asociación de impresiones en la pasión– que se secundan y se apoyan sobremanera uno al otro”. Así, la imaginación sigue la inclinación que la pasión le da, y la relación que propone se vuelve real, llegando a ser unívoca, y no es más que una parte competente, una circunstancia de la pasión. He ahí el efecto simple de la pasión sobre la imaginación. Pero además la imaginación es aquello en lo que la pasión con sus circunstancias se refleja a través de los principios de asociación para constituir las reglas generales y valorizar lo más lejano, lo más distante, *allende la inclinación de la imaginación*. Ese es el efecto complejo. Por una parte lo posible se vuelve real; por la otra lo real se refleja.»¹⁰¹

Esta implicancia mutua entre pasiones y asociaciones de ideas no es una identidad absoluta, y menos lo es entre ser y pensar, aunque el problema de la armonía o finalidad entre los términos doblemente implicados está presente en Hume. El primer y segundo momento se relacionan mutuamente, y sus vínculos van en las dos

¹⁰⁰ Deleuze, G. (1996 [1993]) «Para acabar de una vez con el juicio», en *Crítica y clínica*. Anagrama, Barcelona, pp. 184-186.

¹⁰¹ Deleuze, G. (2002 [1953]) *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Barcelona, p. 99.

direcciones y no solo en una. Además, se pueden reconocer efectos simples y complejos; una primera dirección, una segunda. Y ésta última es abierta, en vez de ser absoluta: aquello más lejano, del afuera, no es aprehendido por el sujeto necesariamente como lo que no-es, sino como una singularidad, un percepto espacio-temporal que lo atravesará, por lo cual tampoco será un espejo que asegure el reconocimiento de una autoconciencia. En este sentido, desde el primer efecto, el simple, queda claro que no es más que una circunstancia posible de la pasión que pasa a ser lo real, con lo cual no se asegura una identidad ni del lado del sujeto ni del objeto. Es cierto lo que muchos autores afirman sobre Hegel, que ha sido el filósofo del devenir, pero su devenir se reduce a una circularidad cerrada y reversible una vez alcanzado el despliegue final, la exposición de todos los momentos finitos que conducen a la identidad de ser y saber(se).

El sujeto es proceso, pero no proceso absoluto, es uno abierto, donde la muerte siempre es exterior, una mala mezcla en términos spinozistas, y no la consumación de un camino teleológicamente preestablecido. Si bien es cierto que en la semilla está el árbol, imagen tan recurrente en el hegelianismo, son posibles las transmutaciones que implican una bifurcación, y allí se encuentra lo específico que el pensamiento del afuera quiere aprehender y para lo cual intenta ser una herramienta más. No lo que somos, sino lo que hacemos: el empirismo aparece como la expresión de un remedio ante todo idealismo. Sería un error no constatar que para el hegelianismo el devenir en la síntesis objetivo-subjetiva, el espíritu, está pautado por la concepción del tiempo, problema planteado por toda la tradición hasta sus derivas fenomenológico-existencialistas. Pero claro está –y en esto como hemos visto acuerdan constructivistas como Piaget, todos aquellos que piensan y conciben el pensar como proceso– que en Hegel el final y el todo son signos de la incuestionable idealidad con la que se interpreta el trascendentalismo crítico planteado por Kant, con lo cual aunque se asume el devenir y la historicidad, la subjetividad es el concepto, se es lo que se sabe ser.

Como plantea Álvarez González¹⁰², si la identidad entre ser – en tanto que subjetividad como proceso– y pensamiento es problemática, la separación tampoco deja de serlo. El pensamiento del

¹⁰² Álvarez González, E. (2001) *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Trotta - UAM, Madrid, p. 150.

afuera intenta superar la dualidad entre dualismo y monismo como únicas alternativas, verdadera dualidad general, y alcanzar lo múltiple: «... el dualismo en general tiene por lo menos tres sentidos: unas veces se trata de un verdadero dualismo que indica una *diferencia irreductible* entre dos sustancias, como en Descartes, o entre dos facultades, como en Kant; otras se trata de una *etapa provisional* que se supera con un monismo, como en Spinoza o en Bergson; y otra se trata de una *distribución preparatoria* que actúa en el seno de un pluralismo. Ese es el caso de Foucault... Syberberg llega a decir que la división en dos es la tentativa de distribuir una multiplicidad que no es representable en una sola forma... Toda la filosofía de Foucault es una pragmática de lo múltiple.»¹⁰³

Dos que son dos, dos que son uno, dos que son muchos entre otros...¹⁰⁴ Hay que alcanzar a comprender la transformación gnoseológica que implica pensar al todo como una parte entre las partes. Generalmente el todo no puede desprenderse de la concepción conjuntista a partir de la cual es un conjunto mayor que incluye subconjuntos, conjuntos menores, con la condición de que todos los elementos de cada uno de los conjuntos menores pertenezcan al conjunto mayor o todo. Cuando se nos dice que el todo es una parte entre las partes, tendríamos que poder concebir a un conjunto mayor que si bien contiene la totalidad de los elementos de los conjuntos menores, o partes, es él mismo una parte más entre las otras partes que incluye. El *continuum* laberíntico, en términos leibnizianos: «Ariadna se ha colgado», dirá Foucault a propósito de la publicación de *Repetición y diferencia* (1968).¹⁰⁵ Lo múltiple en definitiva como lo dado, decíamos más arriba, sustituye a la identidad originaria del espíritu y el sujeto. Deleuze ya lo deriva del empirismo humeano, y desde allí, insistimos, ya se busca un afuera ante la primacía de la estructura y de la dialéctica por igual.

¹⁰³ Deleuze, G. (1987 [1986]) *Foucault*. Paidós, México, pp. 112-113. Las cursivas son nuestras.

¹⁰⁴ Pensar lo múltiple como sustantivo, allí se reconocen los mayores desafíos del pensamiento del afuera, el principio más potente del rizoma; como una «ontología de la diferencia». Cfr. Cruz, M. (2002) *Filosofía contemporánea*. Taurus, Madrid, pp. 377-378.

¹⁰⁵ Foucault, M. (1994 [1969]) «Ariadna se ha colgado», en *ARCHIPIÉLAGO. CUADERNOS DE CRÍTICA DE LA CULTURA*. N° 17: Gilles Deleuze: *Pensar, crear, resistir*. Ed. Archipiélago, Barcelona, pp. 83-87.

«Conque, por dos caracteres objetivos hay que definir por fin lo dado: indivisibilidad de un elemento y distribución de los elementos, *átomo* y *estructura*. Como lo destacaba Laporte, es completamente falso decir que en el atomismo de Hume el todo no es más que la suma de sus partes, ya que las partes, tomadas juntas, se definen, por el contrario, por su modo de aparición temporal y a veces espacial, modo objetivo y espontáneo que nada debe a la reflexión y nada a la construcción. Hume lo dice a propósito del espacio en un texto respecto del cual se cometería un error si se olvidara su segunda frase: “La percepción se compone de partes. Estas se sitúan de manera de proporcionarnos la noción de distancia y contigüidad, de largo, ancho y espesor” ...»¹⁰⁶

Indivisibilidad y distribución, átomo y estructura: Hume estaría planteándonos una pragmática de lo múltiple desde su fenomenismo. De la misma forma se interpreta la relación entre el punto de vista de la mónada y el mundo en Leibniz. La particular combinación de atomismo y asociacionismo, estaría dando fe de una problemática al parecer irresoluble. Si bien el sujeto es considerado en general como un efecto, un producto, o mejor como el resto de un proceso de producción natural-artefactual, este se define en y para sí mismo por dos actividades: crear y crear, extender y corregir. Pero además, al ser activo tanto como pasivo, se extiende y se corrige en tanto es atravesado y replegado, con lo cual nunca dejará de ser un todo siempre *entre* sus partes. ¿Cómo es que este proceso se sostiene? Gracias a que el sujeto es el espíritu devenido automovimiento, y con él el tiempo deviene en hábito, costumbre, en espera. La síntesis, el sujeto, es una duración, una variabilidad temporal conjugada, puesta en modulación entre sí, un enlentecimiento de cortas duraciones, letargo del devenir. Es, nuevamente, el tiempo de una forma nómada, la combinación de memoria y olvido en la unidad de cada devenir singular individuado.

Luego de aceptar la existencia de la dimensión de los modos de subjetivación, de lo múltiple que entra en un movimiento de autodesarrollo, sigue en pie el problema de cómo es posible la composición a partir del afuera: cómo las series, las colecciones de impresiones, se configuran de determinada manera en una síntesis proce-

¹⁰⁶ Deleuze, G. (2002 [1953]) *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Barcelona, pp. 99-100.

sual con sus combinaciones posibles, máximos y mínimos tolerables. Hemos visto que el apriorismo kantiano subsistirá a pesar de las críticas de la crítica, y es el carácter del hábito humeano al que se recurre, donde existe ya una concepción de mecanismo apriorístico pero donde no existe sujeto trascendental sin la acción de la experiencia, tan sólo principios de la naturaleza humana, externos a las ideas y al sujeto. El pensamiento del afuera, y en especial desde las exploraciones deleuzianas de la historia de la filosofía occidental, hará énfasis en lo empírico, buscando detrás de lo fenomenológico lo fenoménico, considerado como más auténtico por dejar al sujeto abierto y desfondado.

¿Cómo se define la relación entonces, lo que liga, articula, compone aquello que llamamos sujeto? Y aquí nuevamente nos encontramos ante una problemática central de la historia y del presente de la filosofía, la que divorcia a la tradición occidental entre analíticos y continentales: el carácter exterior de las relaciones. Según Deleuze, la creencia en ello, aún tanto a James como a Russell, es el núcleo del empirismo. Pero de la exterioridad de las relaciones no derivará la existencia pura y simple de los elementos a relacionar, paso que sigue el atomismo en la versión de Russell. El atomismo deleuziano se conjuga con el asociacionismo, así lo ha tratado de comprender en Hume. El problema de la versión analítica es que no logra explicar la «mediación», la transferencia, lo transitivo, lo no inmediato, cómo se logra sostener lo que nosotros entendemos por comunicación. Las ideas por sí mismas no explican cómo se relacionan, tampoco lo hacen los principios de asociación, los de la naturaleza humana:

«... la asociación no basta para explicar las relaciones. Sólo las posibilita, eso sí. Y es indudable que rinde cabal cuenta de las relaciones inmediatas o directas, las que se establecen entre dos ideas sin que otra idea de la colección se interponga entre ellas. Explica, por ejemplo, la relación de los dos grados de azul inmediatamente vecinos, de los dos objetos contiguos, etcétera; digamos que explica que $A = B$ y que $B = C$. Pero lo que no explica es que $A = C$, o que la distancia sea una relación a sus términos.»¹⁰⁷

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 111.

Son las pasiones las determinantes. La singularidad, está fundamentada en la casuística, en la inmanencia radical de toda subjetividad en tanto estado de afección. Esto no niega la existencia de una estructura, de un modelo, de un modo, una disposición o agenciamiento de subjetivación. Por el contrario, como venimos afirmando, se trata de captarla en lo que es, proceso, devenir, pensar al tiempo de una forma nómade. Esto hace que en términos de una estructura lógica, no solo se pueden modificar las relaciones semánticas, sino que, y fundamentalmente, desde la pragmática se transforma la sintaxis.

Del caos al cerebro se pasa cartografiando, la aprehensión del afuera se realiza haciendo rizomas *en él*. La forma en como Spinoza compone las relaciones entre géneros y especies en la historia natural es más que relevante al respecto. Las relaciones no se definen por la herencia y la descendencia entre los seres, como en la actualidad seguimos planteando la genética en el camino del atomismo bioquímico, sino según el tipo de efectos de los que son capaces de recibir sus cuerpos y las disposiciones subjetivas que definen su etología, los afectos que pueden soportar. De una taxonomía pasamos a una red, gracias a que las categorías no sólo son otras sino que responden a otra lógica, una donde el todo no es la suma aritmética de las partes, sino que una parte entre las partes.

Pero a pesar de esta diferencia, podemos seguir preguntándonos por la forma en que se definen las unidades, los elementos que componen una cartografía de la subjetividad. En definitiva, en una cartografía se trataría de inscribir la forma en que se componen y descomponen las multiplicidades en una coyuntura dada, experimentada desde modos de ser determinados por procesos de subjetivación, lo que no se diferencia mucho de uno de los caminos a los que se ha arribado en la práctica de las ciencias humanas y sociales, en especial el que toma a la etnografía como metodología integral. El pensamiento del afuera, por tanto, pretende realizar su análisis a partir de la distribución de los fenómenos de existencia en dos tipos de entidades: los sujetos y los modos de subjetivación, y con ello liberarse de las reiterativas ataduras de todo discurso humanista y sus apelaciones a valores absolutos y esencias trascendentes; pero esto no lo exime de la necesidad de sustentarse en una teoría del

sujeto y en una filosofía de la cultura, de remitirnos al ámbito problemático de la antropología filosófica.¹⁰⁸

En última instancia, sujetos y subjetivaciones son multiplicidades, dispuestas y agenciadas de diversas maneras, producidas por los movimientos de la impresión o afección del afuera y de la reflexión de las impresiones o afectos en lo que se genera como resto del proceso, al atravesar y plegar lo dado, una interioridad. Los dos movimientos que definen a un sujeto no son la percepción de un afuera y la intuición de un adentro, el espacio y el tiempo kantianos; la distinción pasa por las operaciones que definen a los agentes del proceso y no a la inversa. ¿En qué se distinguen los sujetos y los modos o procesos de subjetivación? Átomos y estructuras, puntos y líneas, singularidades y vectores de singularización.

7

El cuerpo, el inconsciente

La filosofía pre-crítica, como venimos planteando, ocupa un lugar privilegiado en la síntesis deleuziana de la historia de la filosofía, en esa serie por las que ha buscado, como tantas veces manifestara en diversas entrevistas, en los pasadizos al margen del relato moderno de la misma y sus coerciones sobre las actividades del pensamiento. Spinoza, Leibniz y Hume se encuentran allí, y en un momento en el que el racionalismo, y luego el criticismo que se le solapa, están pasando rápidamente de la formación a la consolidación. Spinoza, nos dice, hará un uso retórico del cartesianismo, para plantear una nueva visión en la historia de la filosofía, el «*modelo del cuerpo*». Hará una ética según un *more geométrico* de las variaciones del alma, en tanto ética de la tolerancia y el gozo, un proyecto de emancipación. Plantear no un dualismo sino un paralelismo mente-cuerpo, desborda en potencia a la conciencia y al conocimiento respectivamente: «... el modelo del cuerpo, según Spinoza, no implica

¹⁰⁸ Morey, M. (1987) *El hombre como argumento*. Anthropos, Barcelona, pp. 162-165.

ninguna desvalorización del pensamiento con respecto a la extensión, sino, lo que es mucho más importante, una desvalorización de la conciencia con respecto al pensamiento: un descubrimiento del inconsciente, y de un inconsciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo.»¹⁰⁹

Conciencia ilusoria, pero mente y cuerpo que tras la denuncia parecen quedar liberados para alcanzar a realizar la potencia *no*-consciente, la primera, y la potencia *des*-conocida, la segunda, que corresponde al cuerpo y su capacidad de crear conocimiento. La mente es una idea, idea que tiene por objeto al cuerpo. La crítica a la conciencia a la que asistiremos desde la segunda mitad del siglo XIX, ya comenzaría allí, dos siglos antes. Pero, ¿cuán diferente es la separación de efectos presentes en una conciencia y un mundo de causas al principio inaccesible con la noción platónica ejemplificada en la alegoría de la caverna? Es decir: ¿cuál es la diferencia entre una metafísica de los dos mundos y una como la que Spinoza quiere alzar? En que el más allá es el más acá, como ya hemos visto, con lo cual no se piensa según un dualismo entre lo material y lo inmaterial, entre los sentidos y las esencias, entre el cuerpo y el alma.

En Spinoza, Deleuze se encuentra con una forma de pensar en la cual, como la encontrará en una serie de filósofos, se respeta la separación, el desgarró que representa la existencia de un cuerpo y una mente, pero se la supera. ¿Se plantea un monismo como alternativa al dualismo? Lo hemos visto, se pretende alcanzar a plantear una pragmática de lo múltiple, para lo que hay que partir del *oxímoron* de un afuera en el adentro: pliegue de la fuerza sobre sí misma. Las tres ontologías foucaultianas: los estratos cognoscentes de lo visible y lo enunciable, las estrategias no estratificadas de las relaciones de poder, y los pliegues que conforman adentros y con ello procesos de subjetivación, como las analiza Deleuze, dan cuenta de este proceso de intento de superación de la dicotomía clásica entre dualismo y monismo: el afuera en el adentro, el más allá es el más acá. Existe la diferencia radical, el desgarró, con lo cual existe un todo (una univocidad del Ser, y no una equivocidad o analogía del mis-

¹⁰⁹ Deleuze, G. (1974 [1970]) «Spinoza», en *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Labor, Barcelona, pp. 24-25.

mo)¹¹⁰, pero no un todo (sea el cuerpo, sea la mente) sobre las partes, sino *entre* las mismas.

Estas totalidades son entidades holísticas, pero siempre parciales («*objetos parciales*» en el vocabulario de Klein), planos de inmanencia siempre conectados tanto al exterior como al afuera, a los elementos en el mismo orden y a los de otros existenciales: cada sujeto es en sí mismo una singularidad, está siempre colmado por su potencia en acto, con lo cual no hay dualismo trascendente entre lo actual y lo virtual, y a su vez cada potencia no deja de ser un grado diferencial dentro de los posibles que se extienden entre los dos extremos de la tristeza, resta o disminución de la potencia, y el gozo, la adición o aumento de la misma.

«Un individuo es, en primer lugar, una esencia singular, es decir, un grado de potencia. A esta esencia corresponde una relación característica, a este grado de potencia corresponde un cierto poder de ser afectado. Esta relación, en fin, subsume partes, este poder de ser afectado se halla necesariamente ocupado por afecciones... Para un mismo individuo, es decir, para un mismo grado de potencia que se supone constante en ciertos límites, el poder de ser afectado permanece constante en esos mismos límites, pero la potencia de actuar y la potencia de padecer varían profundamente una y otra, en razón inversa.»¹¹¹

Está clara la vinculación cruzada que se realiza de las dos ontologías, del mundo inconsciente y el consciente, del entorno de las pasiones y del de las acciones, esencia singular y grado de potencia, totalidad pues radicalmente una, pero que es relación: una singularidad en una serie de multiplicidades. Una, pero ya entre muchas, esta serie de multiplicidades particular no se encuentra absolutamente incluida por ninguna otra, sus términos le son propios y ajenos, series que atraviesan otras esencias singulares en diferentes frecuencias, grados de potencia. Relaciones que subsumen partes, grados de potencia de afectación (característica de una variación entre dos extremos donde las relaciones se definen por las unidades

¹¹⁰ Deleuze, G. (2005 [1974]) «La univocidad del Ser y la diferencia como grados de potencia. Sobre Spinoza», Clase XV, en *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus, Buenos Aires, pp. 281-292.

¹¹¹ Deleuze, G. (1974 [1970]) «Spinoza», en *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Labor, Barcelona, p. 35.

entre sí) que son ocupados por afecciones (variaciones intempestivas, que vienen del afuera). Se presentan a la vez dos universos igual de relevantes, se cruzan transversalmente pero de forma en que se imbrican inherentemente. En términos esquizoanalíticos, esto aparece retomado como la distinción entre lo «*molecular*» y lo «*molar*», y en Foucault lo encontramos en la forma de la diferencia entre los estratos de enunciados y visibilidades y las estrategias de poder, ciegas y sordas: «pura materia, no formada... materia primera o pura».¹¹²

En Spinoza el entrecruzamiento se entreteje en una doble diferenciación, potencias de acción y de padecimiento (lo que proviene de dentro y de fuera), y éstas a su vez en grados que van como extremos absolutos entre la tristeza y el gozo (lo que resulta de una descomposición o de una composición, una sustracción o una adición). Pero entre las dos emerge una tercera instancia: «Este gozo todavía es una pasión puesto que tiene una causa exterior: todavía permanecemos separados de nuestra potencia de actuar, no la poseemos formalmente. Esta potencia de actuar no está por eso menos aumentada proporcionalmente, nos “acercamos” al punto de conversión, al punto de transmutación que nos volverá señores, y con ello dignos de acción de gozos activos.»¹¹³ Más que una frontera lineal, hay un umbral de conversión, de transmutación en este desgarró, que sería el tercer estado u ontología de la subjetividad. En otra ocasión, el esquema aparece planteado de la siguiente manera: primeramente Spinoza realiza una epistemología, en segundo lugar, una antropología, para luego culminar en una ontología.¹¹⁴

Estas tres instancias se corresponden con tres géneros de conocimiento. El primero es un conocimiento a través de *signos*, es indicativo, fundado en tanto condicionado por la inadecuación natural de nuestras ideas, constituido «por el encadenamiento de las ideas inadecuadas y de los afectos-pasiones que se deducen de ellas»¹¹⁵, donde lo adecuado está pautado por aquello que aumenta la potencia de vivir compositivamente, y por lo cual una epistemología como crítica de la conciencia nos abre a una segunda dimensión. El segun-

¹¹² Deleuze, G. (1987 [1986]) *Foucault*. Paidós, México, p. 101.

¹¹³ Deleuze, G. (1974 [1970]) «Spinoza», en *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Labor, Barcelona, p. 36.

¹¹⁴ Deleuze, G. (1996 [1968]) *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona.

¹¹⁵ Deleuze, G. (1974 [1970]) «Spinoza», en *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Labor, Barcelona, p. 53.

do es el de las *nociones comunes*, a las que arribamos, la antropología que nos expone las afecciones generales de lo humano, pero no como género recordémoslo, sino según la comprensión de lo que puede o no puede hacer y es capaz de ser afectado, con lo cual se posibilita una tercera dimensión más allá de esta que nos abre al afuera. Y el tercero es el conocimiento en la idea de Dios como concupiscencia, es decir, como una forma superior del entendimiento donde vivimos buscando las afecciones del afuera que potencien nuestra capacidad de actuar y rechazemos en lo posible aquellas afecciones tristes que disminuyen nuestro poder de hacer, lo que en las últimas investigaciones de Foucault aparece como las «*tecnologías del sí-mismo*».

Para ser fieles a este trayecto investigativo, no debemos retener las imágenes medievales que aparecen en las discusiones sobre el spinozismo sino, más bien, los esfuerzos por superar desde entonces lo que seguirá fijando al pensamiento occidental a un discurso de legitimación esencialista y trascendente; enfocarnos en la herejía cuando de teología se trata. Pues el Dios de Spinoza no es para nada el de San Agustín; muy por el contrario, sabemos lo revolucionario que resultan en su contexto las posiciones panteísta y atea que se conjugan en una visión de la existencia donde no hay lugar para las metáforas o relaciones de analogía entre los seres, ni se cae en el relativismo vulgar de negar toda relación o medida común entre los mismos. Ver en todo lo existente a Dios, es encontrar la potencia de vida, el *conatus*, en otros animales o en otros objetos inanimados desde el punto de vista orgánico: allí la herejía de Spinoza.

El primer paso, por tanto, está constituido por la crítica a la conciencia, y de esta crítica no se derivará hacia un mundo de las ideas o del espíritu. Por el contrario, aquí y allí el pensamiento del afuera se encontrará con una suerte de materialismo, para el cual los cuerpos, donde efectivamente se dan cita las afecciones, constituyen la segunda dimensión del análisis.

«¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas... Lo que define a un cuerpo es... [la] relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación... no nos preguntaremos, pues, cómo nace un cuerpo vivo, ya que todo cuerpo es viviente como producto “arbitrario” de las fuer-

zas que lo componen. El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, "unidad de dominación"... Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza.»¹¹⁶

El trayecto de Foucault, que lo desplaza del saber al poder, está pautado por el énfasis en las relaciones de fuerza, y encuentran en Nietzsche sus fuentes principales. Es significativo el hecho de que en el pensamiento occidental, una vez establecida la crítica a la razón moderna, a la conciencia como esencia de la subjetividad a partir de Marx, Nietzsche y Freud, la problemática del cuerpo se instala para no desaparecer de nuestro horizonte. Pero este desplazamiento no resuelve la incompletud derivada de la teoría de la representación y del *cogito*, de la preeminencia de la conciencia.

Hemos visto ya, cómo Foucault criticaba también las propuestas economicistas y psicologistas desde su arqueología de las ciencias humanas. Recordemos que la economía política y la psicología surgían según su análisis a partir del desplazamiento de la episteme moderna más allá del campo de la representación, una vez constituidos los semi-trascendentes del trabajo y de la vida, derivados de los clásicos análisis de las riquezas y la historia natural convertidos luego en economía política el uno y en biología el otro, los que darán a su vez como resultado –una vez instaurada la oscilación del espacio de la representación– a la sociología y a la psicología como regiones del ahora espacio epistemológico de las ciencias humanas y sociales. Las nociones de trabajo y vida, que posibilitan estos saberes disciplinares, se ubican como fundamentos de lo humano más allá de la representación, una vez se pliegan sobre sí mismas en la oscuridad de la naturaleza humana.

Entonces, ¿en qué radica la diferencia de un pensamiento como el de Nietzsche sobre el cuerpo, que no lo asemeja al economismo y al biologicismo? Es sabido que a esta filosofía se la tilda de vitalista, que se hace uso del término vida para clasificarla en la historia de la filosofía. ¿Pero por qué este vitalismo no es un saber empírico-trascendental de la vida o de la producción? Porque no se fundamenta ni en una ontología de los organismos vivos ni en otra de las necesidades materiales de dichos organismos: obstinado que-

¹¹⁶ Deleuze, G. (1986 [1967]) *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, pp. 60-61.

rer-vivir que no se limita a lo orgánico. La vida en Nietzsche aparece como en Spinoza, como potencia colmada de actuar y ser afectado, como dimensión de las puras fuerzas en acto. Pero la única forma de experimentar las fuerzas (en algún grado colmado de variación entre el gozo y la tristeza) es teniendo un cuerpo. Toda la investigación micropolítica se fundamenta en una genealogía del poder en el cuerpo, sea de un sujeto o de toda una sociedad. Los dispositivos disciplinarios, tanto en la escuela como en las cárceles, tratan de la forma de actuar directamente sobre el cuerpo; y en sus últimos trabajos, Foucault refiere al biopoder como dimensión de las relaciones de fuerza más contemporáneas, donde se trata de dispositivos de control que afectan al cuerpo social como nunca antes, donde los expertos son quienes manipulan la vida, desde el punto de vista de la genética o de la energía nuclear.

En definitiva, si no nos dejamos limitar por versiones más elementales de cualquier dualismo metafísico, sea idealista o materialista, parecería como si la cuestión del cuerpo remitiera a las problemáticas en torno a nociones como las de composición-descomposición, a las puras relaciones de fuerzas y las resultantes parciales que desde estas se establecen. En un primer sentido, ha sido la fenomenología la encargada de conceptualizarlo por fuera de las constricciones de la episteme moderna. Al respecto, tanto Foucault como Deleuze, remiten a las elaboraciones de la generación de fenomenólogos que comienzan sus trabajos antes de los años sesenta del siglo XX, a Merleau-Ponty, Heidegger y Sartre.

Como planteamos desde un comienzo, las exploraciones de Arendt también han sido planteadas en el mismo entorno problemático y epocal. Arendt, sosteniéndose en el Merleau-Ponty de *Lo visible y lo invisible* (1964), lleva toda la problemática hacia la dirección de la naturaleza de lo fenoménico, a la constatación de que en la existencia esencia y apariencia coinciden. Habría algo así como un salto cualitativo de un estado inorgánico a otro orgánico, allí donde se habla de vida. Este salto es tratado como la diferencia entre un estar-ahí inorgánico y la necesidad de mostrarse, que es también capacidad de aparecer, expresarse o comunicarse, de lo orgánico. Es lo que denomina el «*primado de la apariencia*» para todas las criaturas vivientes. En este sentido, toda teoría metafísica de los dos mundos –tan tematizada por la fenomenología existencial de entonces– es cuestionable,

pero no por casualidad, nos dice Arendt, se ha mantenido por tantos siglos, pues corresponde efectivamente con algunas experiencias básicas. Las mismas pueden ser comprendidas si invertimos esta metafísica de los dos mundos, este platonismo. Al hacerlo, Arendt encuentra en la apariencia misma la necesidad para los entes de tener un cuerpo.

Es esta necesidad y capacidad de expresarse en tanto comunicación, lo que diferencia un adentro de un afuera, siendo lo exteriorizado el desarrollo más elevado de la apariencia: «La apariencia muestra su máximo poder de expresión [en los órganos externos] en comparación con lo interno, cuyas funciones son de naturaleza más primitiva.»¹¹⁷ A pesar de fundamentarse en la fenomenología existencial francesa y en la etología, realiza una crítica a la misma que no la limita a las clausuras filosóficas del discurso científico.

Ya en el terreno gnoseológico, es igualmente discutible la estructura intencional de toda fenomenología, incluida esta. El cuerpo aparece como un desarrollo superior de una capacidad y necesidad de toda existencia por vincularse, expresarse, comunicarse. Deleuze y Foucault no cesan en hacer explícita su crítica a lo que consideran es un mito de la fenomenología a partir de Husserl, el de lo que denominan la «*experiencia originaria*», que es experiencia de una percepción o de una conciencia originarias, como se quiera. Nuevamente aparece el problema de la conciencia, definida siempre en la fenomenología como conciencia de algo, una intencionalidad virgen y pura en tanto mecanismo de subjetivación, la forma en que operan los modos de dentro hacia fuera y no del afuera en el adentro. Si bien desde Kant la fenomenología ha superado la dicotomía esencia/apariencia, la metafísica de los dos mundos guarda esta estructura intencional apriorística. El desgarró entre el ser y el ente, como hemos venido afirmando, es más que asumido por el pensamiento del afuera, pero se critica de la fenomenología más reciente, más desarrollada, la simple inversión del platonismo y no su superación, algo que sí se habría llevado a cabo por Nietzsche, y mucho antes por los estoicos.

Pero no es casual que Merleau-Ponty lleve los mejores créditos, al haber optado por el camino de la percepción, y dese desde

¹¹⁷ Arendt, H. (2002 [sección I 1971]) *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, p. 54.

haya arribado al tema del pliegue como encarnación, para superar la intencionalidad.

«En Heidegger, y después en Merleau-Ponty, la superación de la intencionalidad se hacía en la dirección del Ser, el pliegue del Ser. De la intencionalidad al pliegue, del ente al ser, de la fenomenología a la ontología... el Ser era precisamente el pliegue que hacía con el ente, y el desplegamiento del ser, como gesto inaugural de los griegos... era... el propio pliegue, la articulación de lo Abierto, la unicidad del desvelamiento-velamiento [lo que Arendt comparte como la función desocultante-ocultante de la apariencia, expresividad que disipa su fondo].»¹¹⁸

El cuerpo, de esta forma, aparece como el pliegue de lo Abierto, la constitución de un adentro por y en el pliegue; y la carne se define por esta «*torsión*», como el descubrimiento de una topología que supera la primera instancia de intencionalidad del ente. Y nos dice Deleuze, es Merleau-Ponty quien ha insistido en una visibilidad radical vertical que al plegarse posibilita una horizontal entre un viendo y un visto. Es, en este sentido, también lo que plantea Arendt. Pero el problema de fondo es que el decir y el ver no son de la misma naturaleza, ya allí hay un desgarró, una discontinuidad, cuestión profundamente tratada por Foucault. Ya en el primer nivel o dimensión del ente, para hablar en términos fenomenológicos, existe el salto entre lo enunciable y lo visible.

Explícitamente, Foucault rechaza la noción heideggeriana, compartida por Merleau-Ponty, de la *lichtung* en tanto lo Abierto por la luz y la voz en un mismo acto. La corporeidad no puede ser el pliegue en sí mismo, la última etapa, la del ser detrás del ente. Hay una tercera donde este se da, siendo el cuerpo donde la dimensión de las fuerzas mudas y ciegas se expresan haciéndose oír y ver. En el cruce entre el decir y el mostrar, entre los sentidos del habla-escucha y el ver-mostrar, un cuerpo se condensa o compone como resultante de las fuerzas. Sobre él tendrán lugar las afecciones, él será investido por los regímenes de signos, por las máquinas sociales de enunciación y visibilidad. Y una vez entrelazados los niveles estratigráficos y los estratégicos, los del saber enunciable-visible y las fuerzas que los componen, entre ambos aparecerá la tercer figura, la ontología del

¹¹⁸ Deleuze, G. (1987 [1986]) *Foucault*. Paidós, México, p. 143.

pliegue o del sí-mismo, la subjetividad más que el ser, el proceso o devenir del afuera en el adentro.

Como hemos visto, la problemática del cuerpo nos ha llevado a la de los pliegues. Y no es casual que Deleuze, posteriormente a su estudio sobre Foucault, se halla dedicado a una nueva indagación en la historia de la filosofía, esta vez a Leibniz y el barroco. Veremos que los problemas ante los que acabamos de pasar vuelven a aparecer. El cuerpo nos remite además de al problema del pliegue, a los de la expresión, de lo visible y lo invisible, de lo enunciable y lo inenunciable. En primer lugar, debemos retener la estructura barroca de la mónada, constituida por dos niveles: el primero de los repliegues de la materia, abierto gracias a los cinco sentidos, y el segundo de los pliegues del alma, sin aberturas, donde resuenan las vibraciones y oscilaciones del piso inferior, que deja impresiones en forma de pliegues transmitidos de las materias al alma, lo que consideramos como innato. Deleuze encuentra en el barroco la misma idea de materia que en Bergson, la compresión y el mecanismo del resorte. El universo según Leibniz estaría comprimido por una fuerza activa que curva y turba el *continuum* que es por tanto laberíntico, pliegues dentro de pliegues de cuerpos que son así elásticos como contrapartida de la compresión general del *continuum*. Pero un segundo tipo de fuerzas, esta vez plásticas o materiales, se suma a las compresivas o elásticas para dar lugar a lo orgánico.

Entre lo orgánico y lo inorgánico se establece una diferencia de vectores: lo último tiende a masas cada vez más grandes y que actúan según mecanismos estadísticos, mientras lo orgánico lo hace hacia masas cada vez más pequeñas según el ejercicio de máquinas individuantes. El organismo se define como la materia organizada por una máquina que se pliega hasta el infinito. Las almas se derivan de los organismos como preexistentes en un universo que se encuentra formateado, es la diferencia que se diferencia sin cesar; las materias forman una síntesis orgánica a partir del proceso de las fuerzas elásticas, pero a su vez suponen al alma como unidad de la síntesis, principio inmaterial de la vida en la materia.

«... Debo tener un cuerpo, es una necesidad moral, una "exigencia"... el espíritu es oscuro, el fondo del espíritu es sombrío, y es esa naturaleza sombría la que explica y exige un cuerpo... Porque hay una infinidad de mónadas individuales,

cada una debe tener un cuerpo individuado, siendo ese cuerpo como la sombra de las otras mónadas sobre ella... debemos tener un cuerpo porque hay algo de oscuro en nosotros: Leibniz sustituye la inducción física cartesiana por una deducción moral del cuerpo... Pero este primer argumento da paso a otro... debemos de tener un cuerpo porque nuestro espíritu tiene una zona de expresión privilegiada, clara y distinta.»¹¹⁹

Los cuerpos se caracterizan por dos propiedades: están compuestos según la ley de las colecciones, sus partes crecen y disminuyen, involucionan y evolucionan siendo máquinas dentro de máquinas, micropercepciones dentro de percepciones, y a la vez dichas partes de partes no cesan de fluir, de pasar (fluxión): otra vez el átomo y la estructura, una torsión que a su vez es atravesada vectorialmente. El verdadero problema del cuerpo es el de la posesión, el de saber qué especies de vínculos relacionan a un sujeto con un cuerpo que no cesa de estar infinitamente compuesto de otros cuerpos, los cuales poseen sus almas-mónadas que se pasan o atraviesan sin cesar. Aquí nos volvemos a encontrar con una disputa frente a la fenomenología de Husserl. Para este, el cuerpo no es problemático, tan solo lo es a partir de un *alter ego* que no me pertenece, pero en Leibniz la armonía preestablecida entre cuerpo y alma implica la existencia de lo otro en el interior del cuerpo, es el conjunto de mis partes animales que ahora me son extrañas y en segundo lugar me son mías.

Es así como «*tener un cuerpo*» se manifiesta como una vía diferente al análisis del desarrollo del Ser. Todo el problema del cuerpo se lo deriva al de la composibilidad desde una perspectiva topológica e infinitesimal. En cada sujeto existe una infinitud de cuerpos, cada cual con sus mónadas, que corresponden a diferentes órganos y órganos de órganos, así como a compuestos que alimentan o no y otros que son desechados o no, en una serie que fluye y atraviesa los pliegues de la materia relacionada con cada alma o nivel superior en tanto unidad de la síntesis-pliegue. Y es por esta razón, que desde el empirismo de Hume, el cuerpo aparece como una creencia necesaria: «el escéptico «debe conformarse con el principio de la existencia de los cuerpos [...] en este punto, la naturaleza no le ha dejado la liber-

¹¹⁹ Deleuze, G. (1989 [1988]) *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Paidós, Barcelona, p. 111.

tad de elegir».¹²⁰ El cuerpo, por tanto, resulta de la creencia en la continuidad a la vez que es una conquista de la subjetividad por establecer una continuidad en aquello que (le) pasa, como el barco de Teseo que los atenienses arman y desarman en plena altamar.¹²¹

Ahora bien, para realizar cartografías de las subjetividades, producirlas, efectuarlas, el esquizoanálisis ha necesitado hacer la distinción entre un cuerpo orgánico y otro inorgánico, o más general, entre los organismos y las formas físicas de lo cósmico. ¿A qué se debe esta necesidad, qué se quiere diferenciar? El cuerpo orgánico ha sido limitado a una visión reduccionista de muchos de los aspectos que caracterizan a los procesos de subjetivación. Lo que nos pasa, nos atraviesa, y en lo que nos buscamos en su pasar, es tanto orgánico como inorgánico. El «*cuerpo lleno sin órganos*» define este otro cuerpo a partir de las exploraciones de Artaud. Desde esta perspectiva, la reducción viene dada por la doctrina del juicio, a partir de la cual se instituye un cuerpo orgánico, en el sentido de que es organizado en base a una falta divina con el Creador.

«... los órganos son jueces y juzgados, y el juicio de Dios es precisamente el poder de organizar hasta el infinito. De ahí la relación del juicio con los órganos de los sentidos... Artaud presenta ese “cuerpo sin órganos”... cuerpo afectivo, intensivo, anarquista, que tan sólo comporta polos, zonas, umbrales y gradientes. Una poderosa vitalidad no orgánica lo atraviesa... La vitalidad no orgánica es la relación del cuerpo con unas fuerzas o potencias imperceptibles que se apoderan de él y de las que él se apodera, como la luna se apodera del cuerpo de una mujer...»¹²²

El deber de tener un cuerpo aparece ahora como la inhibición de la voluntad de poder: sea en el barroco o en el surrealismo, el cuerpo es moral. Es la suplantación del sistema físico de la crueldad,

¹²⁰ Deleuze, G. (2002 [1953]) *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Barcelona, p. 84, nota al pie.

¹²¹ Deleuze, G. (1989 [1988]) *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Paidós, Barcelona, p. 142. Imagen evocada por Leibniz en varias oportunidades en su llamada *Correspondencia filosófica* [1663-1685] y en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* [1695-1705], publicados póstumamente.

¹²² Deleuze, G. (1996 [1993]) «Para acabar de una vez con el juicio», en *Crítica y clínica*. Anagrama, Barcelona, pp. 182-183.

que no es otro que el del deseo y su maquinismo, por el de la religión, el Estado, la psiquiatría y el psicoanálisis clásicos.

Si la subjetividad humana se define por todo aquello que la atraviesa y los efectos de dichos atravesamientos, si en vez de buscar una esencia en lo humano tratamos de comprender la forma en que las pasiones ingresan, imprimen, se reflejan, remolonean y vuelven a salir, el inconsciente se nos aparece como el umbral más significativo: se sale y se entra desde este, movilizado por una percepción, un recuerdo, un afecto. La antigua facultad de la imaginación parece quedar subsumida dentro de esta categoría fruto de la sospecha sobre la crítica de la razón pura, aunque Spinoza ya habría dado las claves para la invención de la misma.

El inconsciente se presenta como el lugar de las otredades y mismidades inextricables, como el umbral que separa y une el afuera con el adentro de un sujeto. Bastante carga para una categoría, todo aquello que queda fuera de la conciencia, de la lucidez y la región de control de la voluntad, del sentido común y la manipulación instrumental. En la tradición estructuralista, tan cara a estas exploraciones que estamos tratando, es sabida la importancia que el inconsciente tiene en el esquema general. Para Lévi-Strauss, Lacan, el Barthes de los inicios, el acto de encastre entre las series de significados y significantes, articulación arbitraria, tiene lugar en el inconsciente. La «*eficacia simbólica*» se da gracias a esta dimensión que se la coloca en medio de las esferas dualistas del cuerpo y el alma, de lo fisiológico y lo psíquico. El *shamán cuna* que cura a la parturienta, lo hace gracias a un cántico que es también mito, y logra dilatar su vagina solo con el uso de las palabras y la expresividad de las mismas.¹²³ Lévi-Strauss se refiere por ello a una «*geografía afectiva*», que tanto nos remite a las cartografías de la subjetividad esquizoanalíticas.

Desde su punto de vista, la cuestión de la eficacia simbólica está dada por la transformación en el sujeto que lo lleva de una experiencia traumática, caótica y desordenada, a otra coherente, con sentido. Con reminiscencias cartesianas, se hablará de la posibilidad de conseguir un cuadro general, una coherencia gracias al camino que nos llevaría de lo más complejo a lo más simple. Pero los eslabones para ello pueden, y deben ser, paradójicos. Como en todo ritual,

¹²³ Lévi-Strauss, C. (1994 [1949/1958]) «La eficacia simbólica», en *Antropología estructural*. Altaya, Barcelona, pp. 211-227.

clásicamente tematizado por la etnología, se genera la situación de que se está experimentando un aquí-y-ahora irreplicable y se intenta y se lo vive como una recreación de una misma instancia extática, fuera de las coordenadas espacio-temporales.

El inconsciente para el estructuralismo es un órgano, el que cumple la función del simbolismo. Su actividad es la de crear y establecer relaciones entre significados de la experiencia y significantes que remiten a un adentro lingüístico, el universo de la cultura. Como es también sabido, Lévi-Strauss reconfigura la distinción naturaleza/cultura a partir de la noción de la prohibición del incesto. Siguiendo la tradición sociológica francesa y la lingüística saussureana, entre la naturaleza y la cultura existe un pasaje, un proceso en el cual aparece la especificidad de la subjetividad humana, la creación de reglas. Unas reglas aplicadas a la sexualidad, al cuerpo en su integridad, y a los flujos de mujeres, son las reglas «*primigenias*», las más elementales. La misma conceptualización la encontramos en el psicoanálisis, a pesar de un cambio de actitud al respecto, al enfatizar el carácter coercitivo, represivo de este acto, de allí el «*malestar*» que conlleva afectivamente toda configuración cultural según Freud.¹²⁴ En el pensamiento del afuera, especialmente en el desarrollo del *corpus* esquizoanalítico, se retoman estas consideraciones fundamentales y se trata de elaborar una posición renovadora. Para ello hace falta el otro gran referente del campo de las ciencias humanas y sociales y las filosofías sociales colaterales, el marxismo. Pero si bien el

¹²⁴ «... es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales: hasta qué punto su condición previa radica precisamente en la insatisfacción (¿por supresión, represión o algún otro proceso?) de instintos poderosos. Esta frustración cultural rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura [...] A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si –y hasta qué punto– el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción. En este sentido, la época actual quizá merezca nuestro particular interés. Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y su angustia. Sólo nos queda esperar que la otra de ambas «potencias celestes», el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Más, ¿quién podría augurar el desenlace final?» Freud, S. (1995 [1929]) «El malestar en la cultura», en *Obras completas*. In Context, Buenos Aires, pp. 10186 y 10270 respectivamente.

movimiento estructuralista, el psicoanálisis y el marxismo son referencias ineludibles, la concepción del inconsciente, que representa la última huella de la búsqueda de un *subjectum* luego de la crítica a la conciencia y la extensividad inscriptora de los cuerpos, reposa como ya hemos dicho en el empirismo nietzscheano, como lo califica Deleuze, y en la variación infinita del *conatus* spinozista.

Retener una idea, acceder a recuerdos de la memoria, traer a la superficie una sensación casi imperceptible, es posible gracias a disposiciones, agenciamientos, modos de subjetivar los cuerpos y los órganos. Estos procesos o estructuras, según como se lo mire, se *instalan* en el inconsciente. Esto permite que ciertas cosas y estados de cosas entren y que otros no, que algunos salgan y otros no. Los mecanismos apriorísticos operan gracias a la eficacia simbólica de lo que inmanentemente es considerado como el sentido común. Anticipando la experiencia, la condicionan generándola, pero son también transformados por la misma. Estos agenciamientos, disposiciones, son del orden del sentido, ni materias ni entes inmateriales, no existen sino que *persisten* e *insisten*. Si no son evocados, si no se siente su urgencia y se evade con ellos la libertad –como dice Fromm– en el caso de los «*sentidos comunes*», no estarían presentes. No estamos por tanto encerrados por las propias estructuras que nos hemos creado, y el inconsciente no sólo reprime sino que crea. Una visión integradora tratará de analizar el proceso de composición, el constructivismo de estos fenómenos tanto activos como reactivos.

En segundo lugar, si el inconsciente, tal como la imaginación lo era siglos antes, es pensado como un lugar de colecciones fragmentarias y yuxtapuestas, lo es gracias a la actividad conjunta de principios de composición mínimos, que son aquellos con los que se ha intentado comprender su funcionamiento. Conjunciones y disyunciones, operaciones elementales de composición, ellas actuarán junto a las pasiones. Si no parece posible encontrar una continuidad en todo este proceso, por el contrario, creemos que es en la intuición donde se encuentra el método esencial, la instancia de la experiencia subjetiva. Y en este sentido Kant ya anunciaba una distinción interno–externo según las percepciones temporales y espaciales, siendo la percepción de un tiempo íntimo, una «*duración*» la llamará Bergson, la que termina por calificar a un cuerpo y sus órganos como sujeto: allí está la *identidad*, en la percepción de algo que es mediato-

inmediato, como los ritos y sus mitos, es lo mismo y es otra cosa gracias a una «línea de variación».

La identidad subjetiva se configura como una narración creada por una conciencia que es bañada de pasiones y condicionada por afectividades que marcan el pulso de las subidas y bajadas de la potencia de actuar. Toda la composición está sometida a una suerte de condición general de consistencia que reside en la resultante de las fuerzas que atraviesan y componen nuevas fuerzas en este adentro generado como resto, que luego se constituye como plegamiento de la fuerza afectándose a sí misma. O bien, siguiendo a Spinoza, las mezclas que se suscitan en el campo de immanencia pueden aumentar o bien pueden disminuir nuestra potencia de actuar, o bien nos pueden poner felices o por el contrario entristecernos. Pulsando, sonando como una melodía singular, todo sujeto mantiene un hilo conductor que es la tonada de su existencia, música que resuena en el inconsciente arrastrando, sedimentado y corroyendo sus componentes. Pero, ¿qué compone el inconsciente? El inconsciente está conformado por «máquinas deseantes», las cuales poseen una energía propia, la libido, y operan binariamente según los principios de asociación, así como es movilizado por el deseo, en tanto principio inmanente de producción.

«Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de *síntesis pasivas* que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente. El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto el que carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión. El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina...»¹²⁵

Tenemos máquinas (siempre de máquinas, asociadas a objetos parciales, cortando y dejando fluir) y sus residuos, *gadgets* y fantasmas. Recordemos antes que nada lo que hemos planteado anteriormente: una psiquiatría materialista tiene por objeto al devenir en tanto proceso de producción, proceso que tiene tres sentidos (natura-

¹²⁵ Deleuze, G. Guattari, F. (1998[1972]) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, pp. 33-34.

leza/hombre; naturaleza $\equiv$ hombre; proceso inmanente/finalidad en sí misma). Estamos tratando de pensar y conocer el hacer, que como resto tiene al ser. Pero no es que no exista la realidad, sino que es la realidad del deseo, no dependiendo de las necesidades sino acompañándolas y generándolas. El sentido, y no tan solo el nexo arbitrario entre el significado y el significante, es el que constituye la doble articulación que hace inútil cuestionarse si la objetividad humana es coherentista o correspondentista, si se trata de ordenar el adentro o de asegurar puentes unívocos entre el adentro (lo dicho) y el afuera (el hecho).

Se trata de producción, no de esclarecimiento, develación, o representación. Por tanto la obsesión por los pliegues, la búsqueda de saberes que transformen la propia subjetividad en otros estratos, la crítica a la axiomática capitalista, dirigen al pensamiento del afuera hacia la esfera estética, hacia la actividad productiva y creativa propia de la subjetividad. Recordemos también la fuente humeana: el sujeto es proceso, es la aplicación de las actividades de crear y creer en lo que se creó; convergiendo con la subversión de todos los valores y la vida como obra de arte nietzscheana. El hacer que desplaza al ser permanentemente, es un crear y resistir, un combate por insistir; al decir de Paul Éluard, un «*duro deseo de durar*».¹²⁶

¹²⁶ En Birulès, F. (1996) «Del sujeto a la subjetividad», en Cruz, M. (comp.) *Tiempo de subjetividad*. Paidós, Barcelona, p 232.

IV Conclusiones

Crisis de la subjetividad y resistencia

Las formas, en tanto efectivización de las fuerzas, requieren el desarrollo de un conjunto de herramientas y prácticas de producción. Conocer y pensar la subjetividad es ya crearla y recrearla. En el fondo del desfondamiento del sujeto hallamos el núcleo *autopoietico* de generación de *formas de hacer(se)*. El afecto y la voluntad, en tanto son las dimensiones que más alcanzan a singularizar a una subjetividad, conllevan una actividad crítico-creativa, la cual escapa de los parámetros del *logos* occidental. El paradigma estético busca esos focos de autoposicionamiento existencial, el esquizoanálisis pretende cartografiar las formas de subjetivación a partir de estos acontecimientos creativos y sus devenires; y lo mismo una ontología de la actualidad o el presente, para la cual lo sustancial son los procesos de problematización, la creación y puesta en práctica de la crítica históricamente situada y abierta más allá de lo dado. El foco de interés se desplaza del afuera, que también constituye el adentro con su repliegue, hacia una región intermedia de fronteras, pensamiento liminar para el cual sólo es alcanzable una forma humana de existencia a partir del estudio de cómo en la misma es posible el establecimiento problemático de sus propios límites, a condición de hacerlo para ser franqueados, para orientar las transformaciones de aquello que nos mantiene anclados a una forma, atados a una manera de ser instituida.

8

La perspectiva ético-estética: el *pathos* de la creación

Este constructivismo, para el pensamiento del afuera, debe tener como condición una definición de la naturaleza de los elementos compositivos y de la lógica de las reglas de construcción sostenida en el carácter intempestivamente foráneo, tirada de dados en el azar. En lo que respecta a los procesos de subjetivación y a la conformación de sujetos en su entrecruzamiento y repliegue, los elementos de construcción o composición son los perceptos, los puntos sensibles, las presencias puras, que se despliegan en el dominio intermedio entre lo extensivo real y la no existencia. Estos puntos son lo *real existente*, sus unidades son lo más pequeño, lo indivisible, pero en formas con distribuciones específicas. Lo que el pensamiento nómada, la arqueología y la genealogía han desarrollado, en la línea de la llamada disolución del sujeto (más o menos subiéndose al movimiento antimetafísico heideggeriano) es también una versión del desfondamiento del sujeto, para muchos, su versión estética. Podemos entender como estético a lo que está más allá del poder, pero en este caso es el poder lo que constituye la materia estetizada, los «*materiales de expresión*» de la subjetividad como artificio. No es fortuito reconocer al sujeto como un agujero negro, ver en el desfondamiento del sujeto, allí en el adentro que es afuera, una instancia de creación radical, de *ontogénesis*:

«... tanto para la determinación de las reglas de propiedad como para la comprensión de la historia, la imaginación se vale, esencialmente, de los principios de asociación; su norma es la transición fácil. Y entonces, captada en la unidad que forma con el efecto simple de los principios de asociación, la imaginación tiene en verdad los visos de una imaginación constituyente; es aparentemente-constituyente... Pero no hemos de olvidar que, aun en ese caso, es la fantasía la que en última instancia invoca los principios de asociación: éstos le fijaban en el plano del conocimiento, y ahora ella se vale de ellos para detallar y determinar el mundo de la cultura. Así vemos el vínculo fun-

damental que existe entre el artificio y la fantasía... La ilusión de la fantasía es la realidad de la cultura.»¹²⁷

Es estética en tanto la creatividad está en el fondo del desfondamiento del sujeto, los modos de subjetivación que lo atraviesan se pierden en él, pero por naturaleza toda creación humana es política, tiene una potencia de afectar, de generar efectos, de lo contrario no lo sería. El inconveniente es confundir lo político como lo real en oposición a lo ilusorio. «*El arte de lo político*» –y esta expresión concentra lo que aquí se afirma–, consiste en sostener una ilusión, necesariamente; ilusión en tanto creación contingente, artefacto cultural, complemento de la naturaleza a partir de la reflexión de las pasiones en la imaginación, pasiones que luego en otros registros no humanos se trabajará como relaciones de fuerza. Si para el pensamiento del afuera, Nietzsche lleva la crítica a su verdadera instancia superando la crítica kantiana trascendental, es por alcanzar la instancia de los valores y la voluntad, en vez de limitarse a los principios y la razón. Y esta actividad filosófica es tanto crítica como creativa en el mismo acto: critica un valor pero abre la instancia de creación de uno nuevo. La creación está presente tanto en el proceso de formación del valor a partir de las valorizaciones realizadas, de las prácticas o formas de existencia, como en la actividad del pensamiento que no deja de ser una valorización, pero que insiste en la transmutación de la misma, en la exploración en nuevas formas de existencia o modos de hacer(se) sujeto. A esto se lo llama estética.

Lamentablemente, se cae frecuentemente en el error de ver en ello una postura nihilista. Es lo peor que se le puede hacer a Nietzsche y al pensamiento del afuera inspirado en él. Lo que se trata justamente es de no caer tanto en la creencia en valores absolutos como en la neutralidad relativista del aislamiento inconmensurable de diferentes valores: los conceptos deben enfocarse hacia los valores y sentidos «*intempestivamente*». Ni eterna ni históricamente, ni universales ni particulares: acontecimientos de ruptura crítica con lo dado. Estética, por tanto, no es sinónimo de despolitización, todo lo contrario. Es poner la atención en lo más efectivo, en el instante fugaz de lo real caracterizado por lo necesario y arbitrario en una

¹²⁷ Deleuze, G. (2002 [1953]) *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Barcelona, pp. 60-61.

contingencia, una «*emergencia permanente*» en los términos de Benjamin.¹²⁸

La forma como efectivización de las fuerzas, eso es lo que importa. Por supuesto las estructuras, los diagramas y los aparatos; pero el pensamiento y el conocimiento encuentran lo relevante en las disposiciones y los agenciamientos, en el proceso del hábito, en la cultura en sentido nietzscheano, como adiestramiento y selección de lo que compone un tipo de proceso de subjetivación. La transición fácil y sus mecanismos, conjuntamente con las pasiones y las afectaciones, configuran procesos de subjetivación en tanto repliegues de las fuerzas sobre sí mismas. Esta configuración es una «*recreación*», una modificación o diferencia en la repetición, una innovación en lo ya dado.

De allí, recordemos, de ese caos mezcla de ser y nada, el arte captura variedades, la ciencia variables, y la filosofía variaciones. Las variedades artísticas son las que más se aproximan a las ideas de la *doxa* y las imágenes de la imaginación, son lo más radical y lo más ordinario a la vez, fuente común de lo sublime y lo vulgar, de lo alto y de lo bajo: «Por muy extraño que pueda parecer, todo lo que existe y ha existido sobre la tierra, referente a libertad, delicadeza, audacia, danza y magistral seguridad, sólo ha podido florecer bajo la tiranía de leyes arbitrarias».¹²⁹ Un percepto en tanto unidad del pensamiento artístico, trabaja hendiendo lo dado y con violencia, actuando de manera similar a como se generan las formas de expresión de las fuerzas, con toda su crudeza y brutalidad. No se trata, por tanto, tan sólo de lo sublime, de las revelaciones de una absoluta contemplación por parte del pensamiento, sino de lo patético, de las indignaciones de una crítica radical de los valores y sentidos expresados por la configuración de las fuerzas presentes, que justamente movilizan al pensamiento en general, artístico, científico o filosófico.

««Amo a quien vive para conocer y a quien quiere conocer, para que un día viva el superhombre. Por eso quiere su propio ocaso». Zarathustra quiere decir: amo al que se sirve del nihilismo como de la *ratio cognoscendi* de la voluntad de poder, pero

¹²⁸ Benjamin, W. (1973 [1940]) «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*. Taurus, Madrid, pp. 175-191.

¹²⁹ Nietzsche, F. [1887] *Genealogía de la moral*, II, 3, en Deleuze, G. (1986 [1967]) *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, p. 154.

que halla en la voluntad de poder una *ratio essendi* en la que el hombre es superado, y por consiguiente el nihilismo vencido.»¹³⁰

Aquí no hay una desvalorización de todos los valores, al contrario, se trata de su denuncia, y de una apuesta, una «*divisa*» como la kantiana, la de la labor de la creación de valores. El *pathos* de la *poiesis*, el asombro deslumbrante ante lo dado, el extrañamiento radical de lo más natural, aparece como la condición necesaria, pero no suficiente, de las actividades del pensamiento y el conocimiento, y son las que permiten aprehender aquellos componentes más originarios de un proceso de subjetivación, en el sentido benjaminiano de «*aura*» en tanto manifestación de una lejanía por más cercana que esta pueda estar¹³¹: *aprehensión del afuera lo más adentro que se pueda*.

Tener la atención capturada en la creatividad de los procesos de subjetivación, como motivo u objetivo, es problematizar la cuestión de la subjetividad en cómo se transforma el adentramiento del afuera, y con ello la misma generación de dicho adentro. Se llega a concebir una condición de interioridad muy sutil, como cuando Guattari se refiere a una «*dimensión autopoietica*» de la subjetividad. Ya la *poiesis* se recursiviza, pero a pesar de compartir un mismo movimiento de flexión con la reflexión, se mantiene más allá de la representación, en este inconsciente maquínico al que hacíamos referencia, o en la «*impaciencia de la libertad*» que actúa problematizando gracias a tecnologías y estrategias desde la ontología del presente foucaultiana. Pero esta especie de interioridad, resulta ser todo lo contrario, pues se trata de alcanzar la transformación, la superación, y con ello todo adentro será siempre otro en el instante de su aprehensión. Es decir que, hasta el último bastión de interioridad subjetiva que podamos tratar de visibilizar y detectar en el pensamiento del afuera no es tal, pues la dimensión autopoietica sólo es accesible en tanto se la transforme, con lo cual no existe el elemento de la identidad, ni la esencia. No se puede conocer ni puede dar la subjetividad que pensar, si no se la transforma en el mismo acto, pues pensar y conocer no dejan de ser, ellos también, procesos de subjetivación.

¹³⁰ Deleuze, G. (1986 [1967]) *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, p. 244.

¹³¹ Benjamin, W. (1973 [1935]) «La obra de arte en la era de su reproductividad técnica», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, pp. 15-57.

Crear y creer, y en esa secuencia; trascender e inferir. Y cuando esto no es posible por las fuerzas reactivas, la cultura entra en un proceso de degeneración, los procesos de subjetivación se empobrecen en la aceptación de la autodestrucción, el triunfo de la voluntad de la nada. La creación y la creencia en lo que se ha creado, es el envoltorio del proceso de creación de ese se implicado. Allí el desgarrar y el pliegue, el desgaje y la envoltura: la expresión de un estado de fuerzas. Y este es el punto central en la diferencia crítica con la gnoseología representacional, el problema de la expresión enfocado en la transmutación spinozista del cartesianismo (en la opinión de Deleuze, su «*uso retórico*»). Aquí la remisión, como mecanismo de lo patente y lo obvio, ni siquiera es necesaria. Menos la necesidad que esto conlleva, de asegurar una re-presentación en un soporte llamado conciencia, y gracias a una función innata que movilice el aparato donde esto tiene existencia. Entre una presencia y su retorno, no se hace necesaria la certeza en una remisión transparente, en un canal de transmisión unívoco. La expresión es desgarrar y envoltura, un tipo de comunicación singular y singularizante.

Advertimos el «*núcleo duro*» del pensamiento del afuera, el encuentro específico entre el estructuralismo y la filosofía nietzscheana; y más en concreto, la crítica al estructuralismo desde dicho perspectivismo: la masa y el martillo. Como hemos visto a lo largo de esta investigación, y siguiendo la imagen de la labor intelectual diseñada por Lakatos¹³² —ampliándola más allá de la ciencia a una extensión gnoseológica—, variadas procedencias se articulan en un «*cinturón protector*» y hasta en el propio núcleo.

Recordemos el derrotero del estructuralismo levistraussiano, la forma en que concibe la relación entre la lógica y la antropología social. Esta última aparece caracterizada como una «*lógica aplicada*»¹³³, ya que la subjetividad humana comporta un conjunto limitado de operaciones formales posibles, las cuales tienen un acceso empírico en la forma en que cada historicidad es pensada como una manera particular de resolver la relación con el afuera, en este caso con las

¹³² Lakatos, I. (1989 [1978]) *La metodología de los programas de investigación científica*. Alianza, Madrid.

¹³³ Lévi-Strauss, C. (1994 [1958/1960]) «Introducción (Clase inaugural de la cátedra de Antropología Social, Collège de France)», en *Antropología estructural*. Altaya, Barcelona, pp. 21-47.

cosas; es decir, el instrumental formal –meta-código– para operar en el camino entre un problema y su solución. A pesar de la distancia de esta posición con la del pensamiento del afuera, es lícito afirmar que la filosofía para el pensamiento del afuera, la concepción del pensamiento y del pensar, nos muestra una relación directa con la estructuralista. Pero claro está, el desplazamiento busca fugarse de la concepción determinista que envuelven las estructuras en su maquinación de la subjetividad desde un punto de vista idealista.

Más que un repertorio limitado y más bien reducido de operaciones formales posibles, disponibles en los diversos modos de subjetivación, lo que busca el pensamiento es transformarlos más allá de lo posible. Esa es la apuesta del último Foucault, de su ontología del presente como pensamiento fronterizo, que tiene por objeto, es animado, por el análisis histórico-crítico de las formas de problematización, en tanto que conjuntos prácticos de tecnologías y estrategias de actuación, o para usar uno de los neologismos de Guattari, de «*acontecimentación*». Las formas, la lógica para el pensamiento, es una escansión de la subjetividad como proceso de generación de disposiciones de hacer(se), de las cuales se destilan las mismas en tanto que estilos.

Y aquí el encuentro, explosivo en su propio núcleo duro, con la filosofía intempestiva de Nietzsche: el pensamiento es siempre animado por fuerzas externas que lo obligan a revelarse. Pero igualmente hay un encuentro en la inquietud por la problematización, por las herramientas disponibles y sus puestas en práctica, aunque recae toda la carga, ahora, sobre estas instancias, sobre el hacer que determina el ser de estos artefactos, estas construcciones. En este aspecto se asemeja al desplazamiento entre el primer y el segundo Wittgenstein: de las reglas del juego a las jugadas, de la búsqueda y aceptación de las estructuras trascendentes, hacia la crítica y búsqueda de transformaciones virtuales en las estructuraciones concretas. Guattari lo expresa muy claramente al indicar lo que considera como esta dimensión autopoietica de los procesos de subjetivación y la gnoseología implicada.

«... este relativismo no es en modo alguno infamante desde un punto de vista epistemológico; se basa en que las regularidades, las configuraciones más o menos estables, que las ocurrencias subjetivas dan a descifrar, conciernen precisamente, y

antes que nada, a sistemas de auto-modelización evocados más arriba en la tercera voz de la autorreferencialidad [la primera es la del poder, la segunda la del saber]. Aquí los eslabones discursivos –tanto de expresión como de contenido– ya no responden sino de tanto en tanto, o a contrapelo, o por desfiguración, a las lógicas ordinarias de los conjuntos discursivos. Es decir, que en este nivel, ¡todo vale!, todas las ideologías, todos los cultos, incluso los más arcaicos pueden resolver la cuestión. Puesto que ya no se trata sino de utilizarlos a título de materiales existenciales. La finalidad primordial de sus cadenas expresivas ya no es denotar estados de hechos o servir en ejes significacionales estados de sentido, sino, lo repito, poner en acto cristalizaciones existenciales que se instauran, de algún modo, más acá de los principios fundamentales de la razón clásica: los de identidad, Tercer excluido, causalidad, razón suficiente, continuidad... [la] doble capacidad de los rasgos intensivos para singularizar y transversalizar la existencia, para conferirle, por un lado, una persistencia local y, por el otro, una consistencia transversalista –una transistencia– no puede ser plenamente captado por los modos racionales de conocimiento discursivo: no se da sino a través de una aprehensión del orden del afecto, una captura transferencial global. Lo más universal se encuentra allí unido a la facticidad más contingente; la amarra ordinaria de sentido más destacada se encuentra anclada en la finitud del ser-ahí.»¹³⁴

Cristalizaciones existenciales que se instauran, que son aprehensibles en el orden del afecto; una captura transferencial de lo universal que hay en la facticidad, acontecimiento que para la subjetividad es la sujeción a partir del ancla de la finitud en la inmanencia. En ese sin fondo del sujeto se instauran cristalizaciones, el afuera que se pierde en el adentro es compuesto por la acción de fuerzas que al replegarse sobre sí mismas envuelven y con ello cortan diferencialmente los flujos. La auto-modelación es la de los rasgos intensivos de la existencia, rasgos o componentes que singularizan y transversalizan, trascienden e infieren. La consistencia de este proceso es calificada como de «*transistencia*», nuevamente lo «*mediacional*». Estas cristalizaciones virtuales son lo subjetivo. Recordemos lo que ya hemos analizado más arriba: esta composición que es el sujeto, es una virtualidad en tanto se da ella sin que se den muchas, multiplicidad divergente que hace de esta unidad un número sólo en potencia. A

¹³⁴ Guattari, F. (2000 [1989]) *Cartografías esquizoanalíticas*. Manantial, Buenos Aires, p. 18.

partir de la propuesta bergsoniana, esta cristalización determina los rasgos intensivos, todo lo cual existencialmente es la duración. El ser del estar-ahí es música, es una auto-mixtificación que opera como lo mostrara Lévi-Strauss para los mitos en general, como variaciones de un tema que se desarrolla en la verticalidad de la armonía y la horizontalidad de la melodía, y más allá de ambas en la atonalidad. Estas cristalizaciones por tanto, que al sujetar en una composición de cortes y flujos constituyen sujetos, más bien lo que hacen es hacer resonar la variación de una serie de perceptos armónica y melódicamente distribuidos. Lo que vuelve es la música interior con sus pulsaciones, sus ritmos desde el fondo.

Pero todo este mecanismo no es eterno ni histórico, es intempestivo, tirada de dados en el azar. El ser del hombre se transforma sin cesar, dependiendo como hemos visto de los otros elementos con los que entre en composición, los encuentros y desencuentros que generarán mezclas buenas y malas, que aumenten o disminuyan potencia de actuar: melodía del *conatus* en los términos de Spinoza. La subjetividad humana no siempre se configuró de esta manera, antes no era así y puede volver a ser diferente (el pasaje de lo orgánico al silicio, de las sociedades disciplinares a las de control¹³⁵). Esto abre el espacio a toda una antropología estética de la subjetividad humana, presentada ahora bajo el nombre de otra perspectiva más que engorda el rico conjunto de las planteadas por el pensamiento del afuera, el llamado «*paradigma estético*».

El paradigma estético se plantea como una genealogía y genética de la subjetividad. Hay un trabajo de arqueología a partir de la reconceptualización de las ciencias humanas y sociales sin el hom-

¹³⁵ «... en las sociedades de control, lo esencial ya no es una marca ni un número, sino una cifra: la cifra es una *contraseña* [*mot de passe*], en tanto que las sociedades disciplinarias están reguladas mediante *consignas* [*mots d'ordre*] (tanto desde el punto de vista de la integración como desde... la resistencia a la integración)... Ya no estamos ante el par "individuo-masa". Los individuos han devenido "*dividuales*" y las masas se han convertido en indicadores, datos, mercados o "*bancos*". Quizá es el dinero lo que mejor expresa la distinción... el control remite a intercambios fluctuantes, modulaciones en las que interviene una cifra: un porcentaje de diferentes monedas tomadas como muestra... El hombre de la disciplina era un productor discontinuo de energía, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, permanece en órbita, suspendido sobre una onda continua. El *surf* desplaza en todo lugar a los antiguos *deportes*.» Deleuze, G. (1995 [1990]) «Post-scriptum sobre las sociedades de control», en *Conversaciones 1972-1990*. Pre-textos, Valencia, pp. 281-282.

bre como objeto, en la senda del *Ecce Homo* (1888) de Nietzsche. El relato comienza en las sociedades arcaicas, a las que Guattari caracteriza como las inmersas en «*agenciamientos territoriales de enunciación*». Diversas semiotizaciones y mecanismos de representación permiten la cristalización de segmentos complementarios de subjetividad. El sujeto arcaico es producto del entrelazamiento de diferentes vectores de subjetivación, coordinadas sociales según los ejes de la filiación y la alianza. Semejante a la noción de «*hecho social total*» de Mauss¹³⁶, la subjetividad arcaica es vista como una red de múltiples interconexiones, el holismo hecho realidad. Lo que el esteta debe observar son las prácticas de construcción, la creatividad produciendo en los acontecimientos y las herramientas generadas y adquiridas.

El psiquismo de este sujeto arcaico no estaba organizado en facultades interiores, «se abría a una gama de registros expresivos y prácticos en contacto directo con la vida social y con el mundo exterior... Recordemos solamente que... [la] evolución general [de los agenciamientos de enunciación] irá en la dirección de acentuar la individuación de la subjetividad, de una reducción de polivocidad – pensemos solamente en la reducción en el número de nombres propios atribuidos a un individuo en muchas sociedades arcaicas– y hacia una autonomización de los universos de valor del orden de lo divino, del bien, de lo verdadero, de lo bello, del poder.»¹³⁷

Estas configuraciones, como vimos, son *transistencias*, con lo cual no son ni de una época ni de todas, no son facultades trascendentes ni meta-códigos sino –como diría Geertz en otro contexto– «*ejemplos volátiles de conducta modelada*».¹³⁸ Guattari aquí parece invertir el sentido de muchos de los aspectos planteados por la clásica antropología física, la etnología temprana, y la biología evolucionista. Se plantea una correspondencia entre las subjetividades arcaicas, infantiles de las sociedades en general, la locura en las nuestras, la pasión amorosa y la creación artística. Supervivencias y renacimientos activos nos dice, son los términos exactos con los que Edward B. Taylor caracteriza en 1873 a la «*primitive culture*» y aporta la defini-

¹³⁶ Mauss, M. (1972 [1925]) «Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas», en *Antropología y sociología*. Madrid, Tecnos, pp. 153-263.

¹³⁷ Guattari, F. (1996 [1992]) *Caosmosis*. Manantial, Buenos Aires, pp. 121-122.

¹³⁸ Geertz, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

ción de *cultura* tomada como el principio de la disciplina antropológica, anterior a la marca del trabajo de campo incorporada unas décadas después a partir de los trabajos de Malinowski y otros. La diferencia esencial, a pesar de compartir el valioso hincapié en el procesualismo de estos evolucionistas decimonónicos, es la puesta en duda del propio proceso constatado, de su pasado, presente y porvenir en tanto devenir: es la postura nietzscheana contemporáneamente alternativa a la darwiniana. La referencia buscada por el conocimiento inmerso en un paradigma estético, no es un momento o etapa, ni una facultad permanente, es una dimensión de creación en su estado naciente:

«... perpetuamente adelantándose a sí misma, potencia que tiene la capacidad de emerger subsumiendo la contingencia y las aleatoriedades de los intentos de materializar universos inmatrimales. El afecto de la subjetividad territorial se ve habilitado por un horizonte que está más allá del tiempo discursivo... una duración eternitaria que escapa a la alternativa recuerdo-olvido. El territorio existencial se hace aquí, a la vez, tierra natal, pertenencia del mí, adhesión al clan, efusión cósmica.»¹³⁹

En esta dimensión de unos tipos de procesos de subjetivación no hay exterioridad. Esta caracterización se acerca en gran medida a la elaborada por Foucault para la episteme renacentista en su arqueología de las ciencias humanas. El holismo hecho realidad, como decíamos, corresponde a aquella «*episteme arenosa*» ligada por relaciones de semejanza y encastrada por la gran metáfora convertida en símbolo del «*macro-micro-cosmos*» con el Hombre en su centro.¹⁴⁰ La alteridad es animista, las singularidades vibran por sí mismas. Estos procesos de subjetivación barren un espacio homogéneo de representación pero son al mismo tiempo polívocos, cada componente de dicho espacio es singularmente subjetivo, en equivalente grado de profundidad. Gnoseológicamente, en lo que respecta a los principios de trascendencia e inferencia, de creación y creencia: «Todo trabajo sobre formas materiales invoca la presencia de entidades inmatrimales. Inversamente, toda pulsión hacia un infinito no territorializado se acompaña por un movimiento de repliegue sobre los

¹³⁹ Guattari, F. (1996 [1992]) *Caosmosis*. Manantial, Buenos Aires, p. 125.

¹⁴⁰ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.

límites territorializados, correlativo al goce del tránsito al para-sí colectivo y a sus misterios fusionales e iniciáticos.»¹⁴¹

El proceso que lleva de estos agenciamientos a los no-territorializados, es el caracterizado por la tendencia a la creciente fragmentación, sectorización y bipolarización, la configuración de las herramientas lógicas fuera de la inmanencia de su previa ontogénesis, instauración de una sujeción singular en el fondo que conecta al adentro con el afuera en su mismo interior. Y esta es la «*axiomática capitalista*» que hace un uso de la valorización muy diferente a los códigos basados en el uso de los valores, en valorizaciones de las que se desprenden y no al revés. Las relaciones arborescentes se oponen en este sentido a las rizomáticas, la subjetividad modulada conlleva que ese interior sin límites no sólo esté limitado, sino constituido por elementos vacíos, yuxtapuestos a los otros sin posibilidad –en principio– de interconexión. De una dimensión autopoietica homogénea de singularidades contingentes, se pasa a una vacía de singularidades modeladas. La polivocidad y la potencialidad de los materiales de expresión disponibles se reducen y se tiende a su control inmediato.

El tercer tipo de agenciamiento, el procesual, se plantea desde el esteta así concebido como de carácter prospectivo, es ese «*sobrehumano*» que puede ejercer la crítica nietzscheana, problematizando los valores en el hecho transformable de ser en sí mismos valorados. Y aquí aparece evidente la apuesta de la perspectiva: se busca una aptitud para aprehender en el acto de su generación los procesos de creación que se autoafirmen como focos existenciales, máquinas autopoieticas. Desde el punto de vista de la perspectiva de la ontología del presente, esto mismo es visto como la actividad de la «*inquietante libertad*» por crear tecnologías y estrategias de existencia en unas condiciones históricamente determinantes. Pero nuevamente, no se trata de una esencia interior que bajo el concepto de subjetividad resguarde la imagen del hombre y cualquier reducto esencial, como ser el alma, la conciencia, o la razón. Con máquinas, el esquizoanálisis y la perspectiva del paradigma estético, pretenden conceptualizar las herramientas disponibles en la composición de subjetividad más allá de las limitaciones del mecanicismo y su organicismo implícito en la tradición moderna de las ciencias humanas y sociales desde el

¹⁴¹ Guattari, F. (1996 [1992]) *Caosmosis*. Manantial, Buenos Aires, p. 126.

modelo otorgado por la biología de este tipo. La cuestión es sumamente escabrosa. Al respecto se nos afirma que la búsqueda del maquinismo, como alternativa al mecanicismo, es la de entender un doble proceso: el autopoietico creativo al que venimos haciendo referencia, y el ético-ontológico. Éste nos dice Guattari, es justamente el que no tiene en cuenta el mecanicismo.

¿De qué se trata en este proceso ético-ontológico, pareja del autopoietico creativo? Se trata de la existencia: «de una «materia de elección»... de manera tal que la inmensa ensambladura de máquinas en que consiste el mundo se encuentra en posición de autofundar su puesta en ser. El ser no precede a la esencia maquinica; el proceso precede a la heterogénesis del ser.»¹⁴² Hay allí una responsabilidad inherente a la instancia creativa con respecto a lo creado, hay un creer de ese crear que además —el camino de Hume a Kant, y de éste a Nietzsche— no puede afirmarse ya en una sujeción monista, ni en la crítica de los límites de lo posible de esa creencia, sino que atañe a la voluntad de poder de lo creado, el valor de dicho valor, una ética superadora del nihilismo. Pues si bien hay una maquinica *a priori* al ser, es decir hay determinantes, estos no expresan la singularidad de un proceso de subjetivación específico, sino lo indeterminado abierto por la desmixtificación de las determinaciones en su acontecer y lo que por ello se produce.

La apuesta ética y política es evidente: haced rizoma, multiplicaos, los procesos de subjetivación dependen de sus potencias de actuar, de bifurcarse, de multiplicarse y singularizarse y volver a entrecruzarse. La diversidad, como lo planteara también Geertz, no está dada sin más.¹⁴³ Refiriendo a la misma senda nietzscheana, lo que se afirma es lo mismo: la necesaria actividad de creación de valores, en las formas del pensamiento violentado: el arte, la filosofía, la ciencia, y en los saberes prácticos y su rica heterogeneidad. La apuesta es la de una perspectiva que opere como caja de herramientas para acelerar y ampliar la aprehensión del afuera y la creación de adentros, en tanto configuración de estos elementos en una mezcla singular, el acceso a un infinito de entidades virtuales rico en posibilidades. Por ello, el pensamiento del afuera en sus diferentes perspectivas lanzadas parte de la crítica de la subjetividad contemporá-

¹⁴² *Op. cit.*, pp. 132-133.

¹⁴³ Geertz, C. (1989 [1981]) *Los usos de la diversidad*. Paidós, Barcelona.

nea, pero encuentra su resolución no en las fuerzas reactivas, en lo negativo, sino en la búsqueda de la afirmación, del rescate de esta dimensión autopoietica y ético-ontológica que es la dimensión de creación conjuntamente con la creencia que se proyecta, no solo sobre la creación sino sobre el hecho de crear, sobre la *propia* subjetividad con ello recreada. La misma inquietud y voluntad podemos reconocerla en las investigaciones sobre los griegos y las tecnologías del sí-mismo, así como en el *ethos* filosófico de la Ilustración por parte de Foucault, perspectiva a la que a continuación volveremos. Crear y creer en la creatividad actualizada, la libido que debe escapar de las modulaciones que han aislado el psiquismo en universos de valor discontinuos, la voluntad de poder que puede abrirse siempre a otras posibilidades virtuales, para no caer ante la crisis de la subjetividad contemporánea, sino resistir a la creencia en la nada y las fuerzas reactivas dominantes.

9

Problematizaciones en la frontera: el *ethos* de la crítica

«En el momento en que escribo, trascender a la masa es escupir al aire: el escupitajo vuelve a caer... La trascendencia (la existencia noble; del desprecio moral, el aire sublime) ha caído en la comedia. Trascendemos aún la existencia debilitada: pero a condición de perdernos en la inmanencia, de luchar igualmente por todos los otros. Yo detestaría el movimiento de la trascendencia en mí (las decisiones tajantes) si no captase inmediatamente su anulación en alguna inmanencia. Considero esencial estar siempre *a la altura del hombre*, no trascender más que un desecho, compuesto con afeites trascendentes.»¹⁴⁴

¹⁴⁴ Bataille, G. [1945] *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, en Campillo, A. (1996) «El amor de un ser mortal», Introducción a Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós, Barcelona, ICE – UAB, Barcelona, p. 40.

Muchos investigadores han visto a lo largo de la obra de Foucault un mismo diálogo silencioso con Kant, un diálogo encadenado a aquél demoledor propuesto por Nietzsche. Ya hemos planteado lo revelador que consideramos han sido las últimas indagaciones que este nos ha legado. Y por supuesto lo hacemos entendiendo que la trayectoria de un pensador está hecha de bifurcaciones y repliegues. Analizando un texto al parecer menor de Kant, Foucault formula una perspectiva a su vez en un texto aparentemente menor, y que encierra una gran trascendencia como en el caso del primero. Ya hemos formulado más arriba consideraciones sobre el Kant de la arqueología de las ciencias humanas, el de la analítica de la verdad y de la finitud, y el de una ontología del presente o de nosotros mismos. En esta distinción, entre estas dos vías de análisis filosófico que Foucault encuentra presentes ambiguamente en Kant, se concentran todos los problemas antes tratados. Así como Kant se enfrentó de una forma nueva ante su presente, la actualidad, Foucault lo hizo de una forma singular al suyo, el mismo y diferente al nuestro.

Como hemos planteado anteriormente, la forma en que se plantea la perspectiva de una ontología del presente, nos hace redefinir la arqueología de las ciencias humanas y sociales, y con ello profundizar en la concepción del pensar y el conocer de la subjetividad. Kant, nos dice Foucault, responde a la pregunta por el presente de una forma propia de su época; nos recuerda el hecho de que Ilustración haya sido una época que se nombró a sí misma de esa manera. La condición ilustrada es definida por Kant como una salida, un resultado, aspecto ya presente en otras épocas pero a la vez divisa que moviliza la transformación buscada: «*aude sapere*». Se trata más que de una doctrina, una teoría, o un instrumental conceptual específico, de una actitud, de un *ethos* de la filosofía occidental, una vía abierta desde entonces y que aún nos constituye. Vemos el carácter etnológico, antropológico de esta reflexividad a la que se echa mano para comprender la propia constitución de los procesos de subjetivación que incluyen a la labor filosófica y científica. En parte, somos la Ilustración. La actitud comprensiva de Foucault indica una voluntad por rescatar una *arqué*, una cualidad cultural más allá del bien y del mal, una selección, que escapa a la disyuntiva de la aceptación o el rechazo en bloque de la Ilustración y la modernidad.

La crítica igualmente está presente, se trata como hemos referido en otro lugar, de una actitud de comprensión crítica.¹⁴⁵ Pero aquella verdadera crítica encontrada en Nietzsche, en forma de superación de la kantiana, ahora se nos aparece como iniciadora de una senda por la cual este pasará, y a la que el propio Foucault intentará profundizar. Este Kant que marca la vía de una ontología del presente, al lado de una analítica de la verdad subsidiaria de una antropología escindida por lo empírico-trascendental, sería el promotor de una vía caracterizada no por la escisión de la duplicidad finito-infinito como esta última, sino por una lógica orientada a la captura de lo esencial en lo fugaz, infinitos virtuales capturados en la finitud, una especie de antropología de la selectividad contingente. Parece que las denuncias nietzscheanas sobre la crítica kantiana, trabajadas por Deleuze, no opacan la existencia de otra vía contemporánea a esta, que hizo posible, nos dice Foucault, a Hegel y a la Escuela de Frankfurt, pasando justamente por Nietzsche y Weber.¹⁴⁶

Ahora se acepta de Kant, por tanto, esta actitud de modernidad, presente también por ejemplo en Baudelaire como hemos visto. Capturar lo esencial en lo fugaz, implicó el comienzo de un pensamiento que para el del afuera, según nuestra exposición del mismo como programa de investigación, aparece como su proto-historia, su *arqué* más reciente y extraña a la vez, previa y común al estructuralismo y a la filosofía nietzscheana. Hacia allí se dirige Foucault, buscando actualizar las tareas del pensamiento y el conocimiento («*histórico-crítico*» lo califica), transformando y manteniendo esta *arqué*. A través de la caracterización en tres aspectos, se nos expone la perspectiva. Antes que nada, su condición «*límite*»:

«No se trata de un comportamiento de rechazo. Se debe evitar la alternativa del afuera y del adentro; hay que estar en las fronteras. La crítica es en verdad el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites deben renunciar a franquear el conocimiento, me

¹⁴⁵ Álvarez Pedrosian, E. (2005 [2003]) «La escucha activa en la comprensión crítica», en *Hacer ciencias humanas. Ensayos epistemológicos*. Servicio de Publicaciones FHCE-UdelAR, Montevideo, pp. 33-37.

¹⁴⁶ Foucault, M. (2002 [1983]) «¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?* Alción, Córdoba (Arg.), p. 80. Estas consideraciones corresponden a la conferencia del mismo nombre pero ofrecida un año antes a la que aquí hacemos referencia, la última de las dos.

parece que la cuestión crítica hoy debe ser invertida como cuestión positiva: en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, cuál es la parte de lo que es singular, contingente y debido a coacciones arbitrarias. Se trata en suma de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible.»¹⁴⁷

Llegamos así a los acontecimientos conceptuales maduros de este pensamiento del afuera: el desplazamiento hacia un pensamiento de la frontera, liminar, entrando y saliendo, esquizoide. La cuestión del adentro y el afuera se plantea ahora como un «*obstáculo epistemológico*» –refiriéndonos a la impronta de Bachelard–, como una falsa alternativa. Pero la cuestión no es que no exista el límite, es todo lo contrario, se trata de que este es lo relevante de cualquier análisis, y solo puede darse su aprehensión al disponerse de una perspectiva que pretenda franquearlo. Lo universal, necesario y obligatorio es tomado como lo dado, como condición de los procesos de subjetivación. En vez de un movimiento trascendente en la búsqueda de estos universales, que ya vienen dados, lo que se hace necesario es un movimiento arqueológico-genealógico que realice el trabajo de interpretar, diagnosticar y cualificar lo singular arbitrario que nos limita, nos sujeta a condiciones. Se trata por tanto de un pensamiento que si bien se pone en la frontera, lo hace para operar a partir del movimiento de franqueamiento, de ruptura y salida.

En segundo lugar, la crítica de nosotros mismos que se pretende en la ontología del presente, se caracteriza por ser una actitud histórico-crítica y experimental. Queda claro, nos recuerda Foucault, el precio de los proyectos globales y radicales de los caminos de la búsqueda de transformaciones en nombre de un todo. El pensamiento de la frontera debe focalizarse en las transformaciones precisas, en casos parciales. Nuevamente, se trata de aprehender en la frontera las virtualidades que abren infinitas posibilidades, y por tanto, trascienden la contingencia y fugacidad del presente en el que se disponen, en la convicción de que dicha aprehensión es practicable. Esto conlleva, como requisito epistemológico, la necesidad de someter a prueba, experimentalmente, la crítica-histórica llevada a cabo en lo particular. Es la única forma de enfocarse mejor en la cap-

¹⁴⁷ Foucault, M. (2002 [1984]) «¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?* Aición, Córdoba (Arg.), pp. 101-102.

tura de los puntos de cambio, en los componentes transmutantes de un complejo de procesos de subjetivación. Este planteamiento tiene implicancias muy importantes en la relación entre la filosofía y las ciencias, en especial las humanas y sociales, incluidas las de la comunicación. Lo importante aquí es retener el carácter intersticial de esta perspectiva de una ontología del presente o de nosotros mismos, entre el pensar y el conocer de la subjetividad. La experimentación no parece plantear los problemas clásicos de la representación, de referencia y transmisión, de la experiencia y su función en la subjetividad. Es que este *ethos* filosófico de una crítica permanente de nosotros mismos, tiene como condición la producción de pensamiento filosófico reflexivo, que parte y trata de franquear lo dado gracias a la condición de frontera que permite aprehender las condiciones por las cuales estamos dentro y fuera a la vez, los constreñimientos del pensamiento y sus fugas gracias al combate sostenido.

La legitimidad de este análisis y de su gnoseología implícita, es el tercer punto que toca Foucault. Explicita su voluntad de no caer en lo que considera el desorden y la contingencia de la investigación. La apuesta en primer lugar, sería la de cuestionarse y tratar de franquear la paradoja a la que arribamos contemporáneamente como condición de la subjetividad humana, entre la capacidad y el poder. La pregunta, así como Kant se había cuestionado cómo llegar a la mayoría de edad, a ejercer la libertad como sujeto limitada internamente y plena en su forma pública, ahora es la de cómo hacer posible la desconexión entre el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder. Esta sería la apuesta que moviliza el proceso intelectual de investigación, la paradoja productora de pensamiento y conocimiento en su condición trágica.

La homogeneidad de las investigaciones, por otra parte, vendría por el lado de la definición de lo que da que pensar y conocer, y se trata de lo que se denominan «*conjuntos prácticos*», aquello donde se entrecruzan y transforman los procesos de subjetivación. Se trata de campos de experiencia contingentes y transitorios. El corazón de los llamados estudios de caso, a donde la etnografía como método cualitativo por excelencia y en expansión dentro del campo de las ciencias humanas y sociales ha concentrado sus apuestas. Éstos conjuntos prácticos son analizados buscando algo que no es ya la representación que se hacen los sujetos partícipes de los mismos,

ni la búsqueda de los límites que los mismos pueden ignorar. Se trata creemos de algo similar a lo que se pretende desde la perspectiva del paradigma estético, de las virtualizaciones cristalizadas de posibles transformaciones a capturar entre la contingencia de lo universalmente dado. Lo importante del análisis desde una crítica de nosotros mismos, es lo que las subjetividades partícipes en un campo de inmanencia, un aquí-y-ahora irreplicable diría Benjamin, «hacen y la manera en que lo hacen».¹⁴⁸ Se trata en definitiva de «*formas de racionalidad de las prácticas*» –tecnologías–, y «*estrategias de libertad*» en esas prácticas.

La sistematicidad de estas investigaciones, estarían aseguradas a partir de tres ejes u órdenes que atraviesan a todo conjunto práctico: son los de las relaciones de dominio sobre las cosas (el saber), las relaciones y acciones sobre los demás (el poder), y las relaciones del sujeto con sí-mismo (la ética). Como vemos, Foucault da un marco nuevo para la utilización de los materiales que ha elaborado a lo largo de su trayecto investigativo. Esta tripartición o reconfiguración conceptual en tres órdenes entrecruzados, pero distinguidos a partir de tres tipos de relaciones, se corresponde ampliamente con otra perspectiva planteada en el seno del pensamiento del afuera, ahora en transición hacia la frontera. Se trata de la «*ecosofía*», donde Guattari también realiza una tripartición en esferas ecológicas entre la natural, la socio-cultural, y la psíquica.¹⁴⁹ A simple vista puede parecer el mismo tipo de estratificación de muchas de las teorías elaboradas en el campo de las ciencias humanas y sociales del

¹⁴⁸ *Op. cit.*, p. 105.

¹⁴⁹ «El principio común a las tres ecologías consiste, pues, en que los territorios existenciales a los que nos confrontan no se presentan como en-sí, cerrados sobre sí mismos, sino como un para-sí precario, acabado, finitizado, singular, singularizado, capaz de bifurcarse, en reiteraciones estratificadas y mortíferas o en apertura procesual a partir de praxis que permiten hacerlo «habitable» por un proyecto humano. Esta apertura práxica constituye la esencia de ese arte de «la eco» que subsume todas las maneras de domesticar los Territorios existenciales, tanto si conciernen a íntimas maneras de ser, el cuerpo, el entorno o a grandes conjuntos contextuales relativos a la etnia, la nación o incluso los derechos generales de la humanidad. Dicho esto, precisemos que para nosotros no se trata de erigir reglas universales como guía de esas praxis, sino, a la inversa, de extraer las antinomias principales entre los niveles ecosóficos o, si se prefiere, entre las tres visiones ecológicas, los tres vasos discriminantes de los que hablamos aquí.» Guattari, F. (1990 [1989]) *Las tres ecologías*. Pre-textos, Valencia, Pre-textos, p. 70.

siglo XX. Pero nuevamente tenemos que tener en cuenta la forma en que se relacionan los tres órdenes para darnos cuenta que se trata de algo totalmente distinto. Deleuze, recordémoslo, expone esta ontología en tres actos que desarrolla Foucault a lo largo de sus investigaciones. El primero es el del saber y sus visibilidades y enunciados, la estratificación del ver y el decir; el segundo es el afuera de las fuerzas, el poder, que se expresa en las formas del primero de los órdenes. Y por último el de la subjetividad, la ética en tanto relación del sujeto consigo mismo, el repliegue de la fuerza sobre sí misma. Por tanto, esta tripartición de órdenes no se da en forma de capas paralelas: el tercero es el repliegue del segundo orden sobre sí mismo, el que ya se encuentra implícito en el primero.¹⁵⁰ La generalidad, por último, de esta perspectiva de una crítica permanente de nosotros mismos, se fundamenta en la concepción de lo general en lo particular, de la recurrencia e irrupción combinadas de cristalizaciones virtualmente universales en su propia contingencia en devenir.

«El estudio de (modos de) *problematizaciones* (es decir de lo que no es ni constante antropológica ni variación cronológica) es por lo tanto la manera de analizar en su forma históricamente singular cuestiones de alcance general.»¹⁵¹

El paradigma estético, como hemos visto, se plantea como una genealogía y genética de la subjetividad, por tanto como tipo particular de historia de la misma. La ontología del presente es exactamente lo mismo. Por uno u otro lado, desde una u otra perspectiva, se intenta llevar el pensar y el conocer de la subjetividad a la instancia de su misma creación, pues es la única forma de pensar efectivamente. Para aclararnos debemos poner cuidado en el tipo de historia aquí referida, es la «*historia efectiva*», la genealogía implícita en una arqueología, con su análisis en términos de «*emergencia*» y «*procedencia*» de las fuerzas en los diferentes acontecimientos en que saltan tras bambalinas.¹⁵² Lo importante aquí es el foco en la creatividad y el franqueamiento, así como en la artefactualidad generada por y

¹⁵⁰ Deleuze, G. (1987 [1986]) *Foucault*. Paidós, México.

¹⁵¹ Foucault, M. (2002 [1984]) «¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?* Alción, Córdoba (Arg.), p. 107.

¹⁵² Foucault, M. (1994 [1971]) «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 7-29.

generadora de ello: estrategias y tecnologías de la subjetividad, modos de ser y hacer, prácticas que hacen efectivas, reales, a dichas entidades que no existen previamente a las prácticas en que se instauran.

El constructivismo que puede haber por debajo de una posición estructuralista, la atención puesta en el planteamiento de problemas y las formas en que se plantean las soluciones para los mismos, sigue siendo una parte de la matriz del pensamiento del afuera devenido pensamiento de la frontera o el límite. Pero nuevamente queda clara la referencia crítica hacia la relación entre problema y solución de tipo estructuralista, crítica creativa de filiación nietzscheana que pone la atención en los valores y sentidos que se seleccionan como componentes subjetivos a partir del eterno retorno de lo diferente, y no de lo Mismo. Del paradigma estético a la ontología del presente o la actualidad, se pasa suavemente, concibiendo a las cristalizaciones de focos autopoieticos como modos de problematización: la cristalización como modalidad, la autopoiesis como problematicidad inherente a la impaciencia de la libertad. El pensar es artístico, filosófico y científico, así como también existen otras formas de saberes sujetos que son pensamiento, afirmación y auto-posicionamiento.

En una actividad histórico-crítica aplicada sobre los procesos de subjetivación, el principio de articulación inter y transdisciplinaria o inter y transdiscursiva solo puede ser empírico, en el sentido al que hemos visto adhiere Deleuze, el mismo que encontramos en el diálogo con Foucault, donde la teoría en tanto «*caja de herramientas*» encuentra su razón de ser en la máxima demolición de los muros, estructuras o formas de lo dado, en una *paideia* de exigencias al pensamiento.¹⁵³ El pensar como acontecimiento es esto, pero evidentemente, el problema aquí pasa a una segunda instancia, en la que se debate entre el dualismo y la multiplicidad en la dinámica entre las inmanencias y las trascendentalizaciones, lo permanente y transitivo de la concientización. La propia consistencia de los conceptos cumple con la necesidad de autoconsistencia o endoconsistencia del resto de sus componentes cuando se extrae no de la representación de la experiencia, o de las vivencias en el sentido fenomenológico reitera-

¹⁵³ Foucault, M. Deleuze, G. (1994 [1972]) «Los intelectuales y el poder», en Foucault, M. *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 77-86.

damente denunciado, sino de y en múltiples procesos de objetivación de variadas derivaciones, pero siempre irreversibles: imposible volver a un origen, a un punto cero de la conciencia pura en definitiva, desandar el camino según una referencia estable. ¿Estamos por ello condenados al *pastiche*, reducidos a la perspectiva del particularismo cultural; a una verborragia de casos por un lado, y por el otro al comentario; limitados a la revisión de las ideas?

Si es cierta la afirmación de que es la instancia del sentido lo que inevitablemente queda fuera del alcance de todo conocimiento positivo por parte de las ciencias, la filosofía puede hacerse cargo del mismo y del valor solo en el acontecimiento y nunca fuera de él. Dice Deleuze, no hay que preguntar cuál es el sentido de cierto acontecimiento, el acontecimiento es su sentido. Aquí el punto de encuentro y desencuentro, uno de los entornos o instancias de mayor problematicidad. ¿Cuál es la crítica deleuziana al heideggerianismo? La trascendentalización absoluta del pensamiento, la que pone al infinito, además, fuera de toda experiencia, siempre finita. Es decir, el ser es ya el ente; gnoseológicamente esto implica y es consecuencia del hecho de que es imposible realizar primero una develación total de la mundanidad del ser-ahí, para luego alcanzar al ser que es su temporalización.¹⁵⁴

El vínculo que tratamos aquí de definir entre el pensamiento y el conocimiento fronterizo, se corresponde con el que se establece en el sentido: el anillo de Moebius. Es en el sentido donde radica la especificidad del pensar y el conocer de la subjetividad. Ni dualismo dialéctico ni paralelista, no se trata de dos dimensiones coextensivas: son dos caras que se encuentran sin tocarse y que al desplegar sus límites se pone en evidencia una misma superficie: pliegues. Pero tampoco es un monismo, ya que es imposible saltarse el hiato, la hendidura y el doblez, que se generan entre el lenguaje y el mundo.

¹⁵⁴ En relación a ello, es fundamental el hecho de que la concepción de simulacro proceda del estoicismo, de alguna manera germen de las críticas a toda metafísica de los dos mundos y a la fenomenología que intenta superarla, incluida la existencial: «... la operación estoica: lo ilimitado sube. El devenir-loco, el devenir-ilimitado ya no es un fondo que gruñe [Platón, ¿Heidegger también?], sube a la superficie de las cosas y se vuelve impasible. Ya no se trata de simulacros que se sustraen al fondo y se insinúan por doquier, sino de efectos que se manifiestan y juegan en su lugar... Lo más oculto se ha vuelto lo más manifiesto.» Deleuze, G. (1989 [1969]) *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona, p. 31.

Algo que articula lo inarticulable: el sentido, un inexistente, un incorporeal, un extra-ser. Lo más esencial del acontecimiento no acontece, lo que caracteriza una experiencia singular de lo humano, esa situación donde la determinación es asediada por la contingencia en su determinar. Por lo tanto, no sería posible un sujeto de reconocimiento, bajo ninguna forma, ya que es como buscarse en el reflejo de un espejo que nunca es el mismo. Sí es posible la dinámica de la reflexividad, pero a costa de asumir que la conciencia fluye además de que con ello fija al sujeto, tal como lo exploraron los pragmatistas. Al decir de Rimbaud: «*Yo es otro*».

«Desde el principio de su reflexión queda establecido por Kant que eso que es el hombre, en su diferencia específica, reside en el hecho de ser un ser que sabe que es un yo, y sabe por que es un yo que... lo que es *condición incondicionada* de su conocimiento, y del conocimiento en general.»¹⁵⁵

Si podemos seguir viendo aquí unas ciencias humanas y sociales como empresa desmistificadora, será una «sobreantropología»¹⁵⁶, un análisis realizado desde una posición que sobrepasa al ser de lo humano, que no busca las constantes antropológicas, sino las transformaciones. Ahora bien, y para culminar, estas trascendencias en tanto franqueamientos de la frontera, sólo tienen sentido en las posibles transformaciones que suscita, que virtualmente habilitan procesos de experimentación en lo dado. El pensamiento en tanto fuga, atraviesa y se instala en el punto focal, para luego ser lanzado como una flecha hacia la vida, donde se clava con todas sus fuerzas. Como lo manifiesta Bataille, el movimiento de la trascendencia es de valorar en tanto se capte inmediatamente su anulación en alguna inmanencia. El esfuerzo de sobrepasar al ser del hombre, se contrapone a un estar siempre a la altura del mismo, doble requisito para un pensar y conocer la subjetividad en su *heceidad*, solamente viable si se sitúa en la frontera o umbral. No es el justo medio, o la medianidad del ser del ente, y menos la media estadística. Es el medio como *entre*, la subjetividad como proceso. La problematicidad constituye el pasaje, el umbral entre lo real y lo virtual, la actividad cognoscente del franqueamiento: reúne creatividad y crítica, es la

¹⁵⁵ Morey, M. (1987) *El hombre como argumento*. Anthropos, Barcelona, pp. 28-29.

¹⁵⁶ Deleuze, G. (1986 [1967]) *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, pp. 19-20.

creación de una crítica. Esto conlleva una apertura que no está predeterminada estrictamente, una condición inquietante, intempestiva, y no un camino predeterminado esperando ser transitado en su despliegue ya establecido antes de ser realizado. Entre el problema y las posibles soluciones, se abre un espacio de indeterminación, donde las condiciones *a priori* pueden ser franqueadas y con ello transformadas. Un pensamiento de la frontera se focaliza en estos acontecimientos inmanentes de la experiencia subjetiva, busca analizar las prácticas en su creatividad crítica, ubicado en la tensión existente entre los límites tecnológicos y las estrategias suscitadas en y para el franqueamiento de los mismos.

Anexo

10

La cuarta dimensión del triedro: ciencias de la comunicación y virtualización de la subjetividad¹⁵⁷

Las ciencias humanas y sociales han sido cartografiadas por Foucault según un triedro de saberes donde el espacio del volumen resultante es identificado como el de la representación. Junto a su crisis en las décadas finales del siglo pasado, se da el desarrollo exponencial de las ciencias de la comunicación. Este hecho no es fortuito, sino que responde al proceso de construcción y domesticación de lo virtual. Mientras el proceso de hominización y sus mutaciones siguen en marcha en la dirección marcada por las tecnociencias, los productos cognoscentes elaborados sobre el mismo también experimentan una transformación concomitante, la que implica el análisis

¹⁵⁷ Publicado en *F@RO*, Año 5, N° 9, Semestre I, 2009. Depto. de Comunicación e Información, UPLA, Valparaíso. Ed. electrónica: <http://web.upla.cl/revistafaro/n09>.

de los procesos de «*transversalización desterritorializante*» constitutivos de toda subjetividad, en el contexto en el cual además se generan territorios en dicha virtualización (culturas, sociedades, historias... «*mediáticas*»). Las ciencias de la comunicación absorben y llevan más allá a las ciencias humanas y sociales clásicas, reformulando a su vez los vínculos con los saberes del triedro: las ciencias naturales y exactas, la antropología filosófica kantiana, y los tres saberes de la producción, la vida y el lenguaje. Cualquier intento serio por reflexionar y conocer la contemporaneidad, no puede prescindir de una perspectiva comunicacional, para la cual lo central son las dinámicas transversales, los procesos de subjetivación generados desde su condición de mediación *entre* subjetividades.

En el contexto de la modelización de las subjetividades

Es un fenómeno recurrente –como plantea Devereux–, que aquellos aspectos más relevantes para los seres humanos sean los últimos en ser dispuestos como efectivos campos de objetivación. Es decir, aquellos caracteres y procesos que nos definen y definimos a la vez, son de los más difíciles de conocer, en el sentido de aprehender dentro de un discurso explicativo-comprensivo que trascienda la inmanencia de los mismos. Así primero fue la astronomía, luego la física, después la química, la biología y por último sus ciencias del comportamiento.¹⁵⁸ Esta misma actitud la comparte con Comte, por supuesto desde otras convicciones muy diferentes a las de un positivista; se trata en general de una actitud realista sobre la subjetividad. En vez de llegar al delirio comtiano de plantear un estado último de perfección, en la correspondencia entre esa realidad en sí y el discurso teórico, es enfático en su posición criticista del conocimiento y de la propia subjetividad.

Es entendible –en esta concepción–, que las ciencias humanas y sociales hayan sido las últimas en aparecer en escena. Lo que aquí trato de fundamentar, es que luego de los intentos –desde los que además jamás se logró ese estado de plena certeza– de las cien-

¹⁵⁸ Devereux, G. (1999 [1967]) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Siglo XXI, México.

cias humanas por objetivar la naturaleza humana, construyendo sendos objetos como porción o aspecto de la realidad cotidianamente vivida por los propios sujetos gestores de estos productos intelectuales, le toca el turno a un último fenómeno, a una dimensión de la subjetividad para la comprensión científica de los fenómenos humanos: la representación en cuanto tal.

Algunos consideran que cuando se piensa en el *en sí*, se está necesariamente absolutizando. Esto no es condición necesaria de lo primero, podemos creer en la existencia de un *en sí* sin que éste sea una cosa, podemos pensar como Nietzsche en que se trata de devenires y no de esencias. Claro está, nos enfrentamos ante el problema de la identidad. Este es para él, el gran horizonte ante el que nos enfrentamos desde hace siglos. Porque se ponga en crisis lo que sea, no desaparece lo que está en juego. Por el contrario, y más aún para el caso de la objetivación científica, cuando necesitamos construir objetos de estudio, necesitamos poner en crisis lo experimentado para de allí producir las teorías entre dichas prácticas (*imputar* en términos weberianos, *romper* en los de Bachelard). Para comenzar a tejer necesitamos hender, rasgar la *doxa*. Si aceptamos la crisis de la presentación, como un fenómeno que además tiene ya por lo menos cien años en Occidente, y veinte en los modelos hegemónicos que producen la imagen oficial de la globalización, no por eso ha desaparecido. En realidad, la problematizamos, le damos otro estatus gnoseológico, necesitamos ciencias y filosofías que produzcan conocimiento sobre ella.

Así creo que se establece el contexto que da origen a las ciencias de la comunicación. Lo que sucede es que hay que tener muy presente, todo el tiempo, que cuando se dan estas mutaciones se reconvierte lo anterior a la luz de la novedad, a la vez que se combina con permanencias relativas de otros estratos arqueológicos del devenir, con lo que tenemos un contexto del acontecimiento que es cualitativamente diferenciado en sus componentes: hay viejos y más recientes, hay de aquellos casi conservados y de los otros totalmente reciclados, y en diferentes ritmos de aparición e intensidades de presencia. La tan renombrada crisis de la representación, que da origen a una nueva necesidad e impulsa un campo nuevo de indagaciones para el espíritu científico (esa actividad desarrollada por la subjetividad como creación de objetivaciones sobre la experiencia y la re-

flexión), pone en crisis, ahora sí en un sentido más apocalíptico, a las ciencias humanas precedentes, que como tales, no linealmente tenían como pre-supuesto inevitable la existencia de la representación como *a priori* para elaborar los conocimientos sobre el hombre.¹⁵⁹

Lo que hemos estado haciendo desde los últimos siglos es sacar a la representación del *a priori* en la que todavía la teníamos instalada –no sólo en las ciencias humanas y sociales, sino en la dimensión del imaginario social y concentrada en sus modelos hegemónicos–, problematizándola. Los primeros que realizan esta operación son quienes actúan dentro de los campos de producción y reproducción social. Es desde las estrategias de producción de subjetividad más relevantes, que se comienza con esta operación. Mientras nacen y se configuran la mercadotecnia y la publicidad, desde las ciencias no se sabe bien qué actitud tomar. Gritos escandalosos del fin de los tiempos... de la historia, de las utopías, de la representación. Bien, a esto hemos llegado. A una situación donde la sofisticación de los mecanismos de producción de imágenes y el estudio de sus efectos, en síntesis, de actuación directa en la creación de representaciones y con ellas de intervención en los posicionamientos a adoptar por parte de nuestras subjetividades ante la dimensión de su virtualidad, se contrapone a una filosofía y unas ciencias humanas occidentales que tienen graves problemas para «*asumir las tomas de decisión*» –volviendo a Devereux–, que habría que tomar para navegar crítica y creativamente en dicha dimensión de lo que nos constituye, para emprender «*el viaje sin retorno a Siberia*».¹⁶⁰

El capitalismo como complejo de campos de intereses variados no ha perdido el tiempo, más bien ha impulsado la problematización de la representación: ha exigido que existan especialistas en la producción de imágenes, en el control de sus efectos, y con ello ha alcanzado a objetivarla. Quiero seguir creyendo que las objetivaciones científicas, si bien también están controladas por las reglas del mercado, pueden todavía seguir escapando; quizás sea necesario para el propio sistema. Quiero creer, que puede conocerse la dimen-

¹⁵⁹ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.

¹⁶⁰ Fabbri, P. (2004) «Aplauso y consenso», en *CIC: CUADERNOS DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN*. N° 9: *Cultura de masas*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 137-148.

sión de la virtualidad de la subjetividad más allá, aunque sea un poco más allá, del interés exclusivo de producir capital (que es además del tipo despótico) con ello. Nadie negará, ni el más necio, que en la actualidad a todos los mecanismos de control precedentes se la ha sumado –como el más problemático– el de la producción del deseo. Del control de las materias primas, de la fuerza de trabajo, se le suma el intento sistemático de controlar el deseo. De apoderarse del control de las materias primas, al entorno de la generación de valor gracias a la producción de mercancías derivadas de las mismas en la industria –la cual conlleva a su vez la mercantilización del propio trabajo como factor similar a las otras variables de producción–, llegamos –desde la transición de la «*industria de los medios*» vía el cine–, a un capitalismo que intenta reconvertirse, ampliando sus dominios a los mecanismos de generación de las condiciones de posibilidad, las que a su vez limitan lo real.

El estar en comunicación y la creación de formas de hacer(se) sujeto

*Esto que estás oyendo
ya no soy yo,
es el eco, del eco, del eco
de un sentimiento;
su luz fugaz
alumbrando desde otro tiempo,
una hoja lejana que lleva y que trae el
viento.*

*Yo, sin embargo,
siento que estás aquí,
desafiando las leyes del tiempo
y de la distancia.
Sutil, quizás,
tan real como una fragancia:
un brevísimo lapso de estado de gracia.*

*Eco, eco
ocupando de a poco el espacio
de mi abrazo hueco.*

*Esto que canto ahora, continuará
derivando latente en el éter,
eternamente, inerte, así,
a la espera de aquel oyente
que despierte a su eco de siglos de bella
durmiente.*

*Eco, eco
ocupando de a poco el espacio
de mi abrazo hueco.*

*Esto que estás oyendo
ya no soy yo...*

Eco, Jorge Drexler, 2004.

Más que hacerme receptor, me hago *en* la recepción. El trabajo en que parece focalizarse cualquier investigación que ostente el

rótulo de comunicacional, intersticialmente entre todas las ciencias humanas y sociales, reconfigurándolas y con ello también redefiniendo los vínculos con las ciencias naturales y exactas así como con la filosofía y el arte, es el de la aprehensión de lo virtual en el acontecimiento. No hay que buscar las virtualizaciones en los más abstracto, sino más bien desde el adentro hacia el afuera, en la apertura de las subjetividades a las multiplicidades que la componen en su encuentro. Ahora bien, debemos tomar nota del desplazamiento que el llamado pensamiento del afuera realizara desde el afuera hacia la frontera. Cuando Foucault en sus últimos trabajos explicita este desplazamiento de la mirada, lo hace motivado por la necesidad de alcanzar efectivamente un pensamiento en tanto acontecimiento, y para ello se focaliza en el análisis de las «*estrategias de problematización*», en el marco de lo que denomina «*ontología del presente*».¹⁶¹

Crear problemas: cuando tomamos esta perspectiva sobre los procesos de subjetivación, podemos estar más tranquilos de no caer en sustancialismos por un lado, o en abstracciones axiológicas por el otro. Las estrategias de problematización, constituyen las máquinas autopoieticas de la apertura hacia el afuera, con lo cual estamos ante las instancias más múltiples y plásticas de cualquier complejo de procesos de subjetivación. Siempre encontraremos regiones de dogmatismo, disposiciones transculturales, epistemes y saberes particulares, pero las estrategias de problematización nos colocan ante la instancia más creativa, lo que implica a la vez la más inmanente y trascendente, donde más implicada está la subjetividad y donde a la vez debe transformarse en otra para persistir.

«La virtualidad puede definirse como el movimiento inverso a la actualización. Consiste en el paso de lo actual a lo virtual, en una «elevación a la potencia» de la entidad considerada... no es una desrealización (la transformación de una realidad en un conjunto de posibles), sino una mutación de identidad, un desplazamiento del centro de gravedad ontológico del objeto considerado: en lugar de definirse principalmente por su actualidad (una «solución»), la entidad encuentra así su consistencia esencial en un campo problemático. Virtualizar una entidad cualquiera consiste en descubrir la cuestión general a la que se refiere, en mular la entidad en dirección a este interro-

¹⁶¹ Foucault, M. (2002 [1983-1984]) *¿Qué es la Ilustración?* Alción, Córdoba (Arg.)

gante y en redefinir la actualidad de partida como respuesta a una cuestión particular.»¹⁶²

La virtualización es un *salirse-de*, pero también es un *entrar-en*. Como plantea Lévy –retomando a Serres–, la imaginación, la memoria, el conocimiento y la religión han sido vectores de virtualización para salir-nos y conectarnos con otros tiempos y espacios. El propio proceso de hominización ha sido posible gracias a tres vectores de virtualización que nos han constituido: el del presente gracias al lenguaje, el de la acción por la técnica, y el de la violencia a través del contrato. El sentido germánico del *dasein*, definitorio del ser de lo humano según Heidegger, es traducido como el ser-ahí; pero «*existencia*», que también está implícito en el significado del término, refiere al estar situado fuera de: «¿Existir es estar ahí o salir de? ¿*Dasein* o existencia? Todo sucede como si la lengua alemana subrayara la actualización y el latín la virtualización.»¹⁶³

Esta instancia de problematización –de creación crítica–, es la de lo virtual, en tanto movimiento entre lo real y lo imaginario:

«Las comunidades virtuales y sus aparatos existieron antes de las redes de computadoras... La relación entre imaginación, virtualidad y lo real... necesita ser vista como una relación de tránsito, y no de oposición... concebimos lo virtual como una dimensión intermedia y en tránsito entre lo real tangible y la pura imaginación...»¹⁶⁴

Es allí también donde mayor es la contingencia, donde se encuentran los efectos siempre insospechados de la puesta en uso de una *techné*. Entre una emisión y una recepción se abre este espacio infinito de virtuales-reales, aceptar la incompletud del mismo nos permitirá aprehender mejor lo que acontece. El mensaje opera más como un eco que como un impulso de salida/llegada, pues en el fondo el canal de transmisión es consustancial al mensaje.

Podemos asegurarnos tratando de reducir infinitesimalmente las probabilidades abiertas en lo virtual, justamente más allá de lo probable y lo posible. Es así que la teoría de la información se ha

¹⁶² Lévy, P. (1999 [1995]) *¿Qué es lo virtual?* Paidós, Barcelona, p. 19.

¹⁶³ *Op. cit.*, p. 21.

¹⁶⁴ Lins Ribeiro, G. (1996) *Globalización y transnacionalización. Perspectivas antropológicas y latinoamericanas*. Série Antropologia, 199. UnB, Brasília, p. 6. Disponible en: http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm.

constituido en la base de nuestra tele-tecnología, donde el *byte* como unidad no deja de ser una entidad probable, pero donde se trata de reducir la incógnita en la re-presentación, la re-aparición de lo emitido. Frente a esta condición, las culturas pre-industriales desarrollaron la ritualística y la fantasmagoría, algo que la industrialización jamás eliminó, cuando como bien sabemos las formas más abstractas de subjetividad conllevan ceremonias, rutinas, inscripciones arquéticas, etc. Pero preferimos colonizar lo virtual con información, desde los soportes y medios electrónicos, como si con ello consiguiéramos dominar lo imprevisible. Se nos dice, que ello constituye nuestra infraestructura, que los pulsos electrónicos re-editados en cada recepción logran darnos las matrices, los continentes para nuestros contenidos, estos últimos de toda índole.

Evidentemente, la tele-tecnología ha habilitado la exploración de lo virtual como nunca antes, pero al precio de la pérdida del encuentro de lo radicalmente nuevo que sí era incorporado por tecnologías menos aparatosas y más etéreas, como el relato y la mitología en general. Pero claro, aquí faltaba la problematización continua, pues una vez cristalizada una solución esta era transformada en tradición. Una mitología del saber también acompaña estas prácticas, la creencia en el vínculo primordial tan caro a Jung y a toda la Escuela de Eranos, la que encuentra otras formas en la concepción cristiana de la comunicación. Una concepción de la comunicación no esencialista, sea religiosa o de filiación positivista, implica la búsqueda no del consenso, sino de los disensos emergentes y las posibilidades ecológicas que inauguran, no de códigos en sí mismos, sino de las prácticas y producción de subjetividad a partir de las mediaciones presentes en el acontecimiento, así como de las mediaciones generadas por este hacia otros.

El programa de investigación más extendido en el campo de las ciencias de la comunicación –y hegemónico hasta hace unas décadas– ha sido constituido por la semiótica como materia prima y por la utilización de las herramientas metodológicas de la sociología para la confección del dato. Una vez debilitado este programa hegemónico, se pasó hacia la fascinación por la retórica y la hermenéutica, para luego seguir el camino hacia la búsqueda del aconteci-

miento.¹⁶⁵ La superación tecnológica de los límites espacio-temporales nos abren a la exploración más allá de los mismos, el acontecimiento ya puede darse en sí, virtualmente. El acontecimiento existe en tanto constituye un trastocamiento de lo real, la experiencia de un no-lugar, metalepsis que habilita la producción de subjetividad en tanto transversalización de mediaciones, siendo ella misma una transversalización. El estar en comunicación más que una condición homóloga entre subjetividades, es la instancia de atravesamiento de una en la otra. Esto es posible gracias a los medios, que son tanto contenido y expresión, un mensaje que es vehículo de un medio posible de atravesar subjetividades. Esta condición hiperreal hace de la tradición y del mito construcciones de gran valor, milenarias máquinas comunicacionales que hacen presente una corriente de contenidos y expresiones que atraviesan las subjetividades que experimentan su recepción. En este sentido todo es comunicación para la subjetividad, evidentemente, y es lo que impulsaba a los investigadores de Palo Alto a declarar que «*no se puede no comunicar*» (Watzlawick), y que la cultura y la comunicación eran un sólo y mismo fenómeno.¹⁶⁶

Lo más parecido a la música, hecho con palabras, más que la poesía es el mito, narración que es ritmo y pulso, una modulación que inclina a la subjetividad, la dispone en un marco de mundos posibles con sus semióticas y ontologías inherentes.¹⁶⁷ Pero ya no necesitamos memorizar repetitivamente los constructos orales, ni creemos ciegamente en la existencia de una enciclopedia a escala natural que inscriba en soportes materiales dichos relatos. Como último paso, la teoría de la información parecía ofrecernos la salvación: el soporte digital prometía asegurar la conservación en un devenir entrópico. Es posible tocar los propios instrumentos, inventar nuevas melodías y quizás, hacer algo distinto que no pueda llamarse música, mito; hacerlos que, más que fijar, vehiculicen a su vez procesos de subjetivación.

¹⁶⁵ Álvarez Pedrosian, E. (2008 [2004]) «Los problemas para asumir la incompletud en el campo de las ciencias de la comunicación», en Del Valle, C. et. al. (eds.) *Contrapuntos y entrelíneas sobre cultura, comunicación y discurso*. Universidad de la Frontera, Temuco (Chile), pp. 59-71.

¹⁶⁶ Winkin, Y. (selec. y est.) (1982) *La nueva comunicación*. Kairós, Barcelona.

¹⁶⁷ Lévi-Strauss, C. (1994 [1958]) *Antropología estructural*. Altaya, Barcelona.

La comunicación, para la subjetividad, es «*transversalización desterritorializante*», lo que incluye situaciones y componentes de inter-cambio, inter-acción, acuerdos y consensos, pero donde todo ello no es más que un caso entre casos de estos atravesamientos que mediatizan las propias subjetividades. Dichos casos han sido procesados tradicionalmente por la antropología y la sociología de la comunicación: cultura y sociedad incluían a la comunicación sin más. Por eso está presente desde siempre, y sus efectos contemporáneos transforman al resto de las entidades definitorias de lo subjetivo a la vez. Y es que en el fondo, «*la cultura es fantasía*»¹⁶⁸, no se ha tratado de otra cosa que de «*conjurar a los fantasmas*»¹⁶⁹, no sólo en el discurso sino en todo componente que define lo real.¹⁷⁰ La diferencia radica en la forma de vérnoslas con el caos, si es basados solamente en la repetición y en tradiciones que se transmiten de sistemas de valores y significación, como queriendo establecer, fijar en la transitoriedad a fuerza de códigos y hábitos a emular.

El desarrollo de los medios masivos de comunicación no ha dejado de estar en la misma lógica, pero en el vaciamiento de estos valores y buscando aplacar la emergencia de lo diferente y azaroso a través del peso de las masas, la homogeneización en niveles extensibles. Pero cuando la propia transversalización entre estas unidades se convierte en el territorio de construcción de identidades y modos de subjetivación, las cosas cambian. Como plantea Rincón, siguiendo a Martín, las «*culturas mediáticas*» no son culturas sin más.¹⁷¹ En un sentido toda cultura es mediática, en tanto es contexto de significación, formas de hacer(se) sujeto donde el intercambio, la transmisión y la representación cumplen un rol esencial. Pero las culturas mediáticas existen sobre dicha condición, hasta llegando a problematizar y efectuar diseños que convierten a la misma en punta de partida, en materia prima.

Drexler hace de la canción un género genuino, es decir, logra que el medio y el mensaje sean inextricables, diseña dicha relación. La canción *Eco* logra su objetivo una vez que la escuchamos. La

¹⁶⁸ Deleuze, G. (2002 [1953]) *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Barcelona.

¹⁶⁹ Derrida, J. (1995 [1993]) *Espectros de Marx*. Trotta, Madrid.

¹⁷⁰ Foucault, M. (1974 [1971]) *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona.

¹⁷¹ Rincón, O. (2006) *Narrativas mediáticas. O cómo se cuenta la sociedad del entretenimiento*. Gedisa, Barcelona.

emisión más débil, precaria o incierta, es recepcionada; el eco, en un acontecimiento, propicia un encuentro con lo más lejano. Como situación límite, y explorando en tanto arte, ésta condición de transversalización desterritorializante es planteada ahora en lo referente a las territorializaciones, a los encuentros, extracciones y capturas del afuera que constituyen un hacer(se) sujeto. Cada cual llenará ese hueco, y más aún, se constituirá nuevamente en él, será otro sujeto. Este hecho que el arte ha puesto en evidencia en los últimos siglos, es común a todo proceso de subjetivación en tanto creación de formas de hacer(se) sujeto. Y el carácter del arte, donde existen también sistemas de referencia pero donde además son intencionalmente alterados y transgredidos, también es común a todo acto comunicacional. Hay algo más que interpretación, que lectura a partir de sistemas de significación pre-existentes; hay creación.

Cuando se generan en un contexto intersubjetivo, tanto los contenidos como los medios para transmitirlos, como en múltiples manifestaciones al estilo de los colectivos como CUFA en Brasil, estamos asistiendo al diseño de los procesos de virtualización a la altura que el desarrollo tecnológico exige, el cual, en principio y por lo general, es capturado por las propias lógicas de las relaciones de poder hegemónicas, y a lo sumo es accesible a las masas desde la posición pasiva de usuarios.¹⁷² La tecnología es nuevamente asimilada y sus potencialidades están siendo explotadas: se diseñan los medios junto a los mensajes, completando así el proceso de producción comunicacional por lo general siempre amputado por las condiciones impuestas por el control y propiedad de las mediaciones (canales, páginas, sitios, emisoras, etc.).

Este mismo espacio de incertidumbre y creatividad se ve habilitado en Uruguay con la puesta en práctica del proyecto «*one laptop per child*» (OLPC) desde 2005. De las transformaciones locales generadas por su implementación en el marco del llamado Plan Ceibal, podemos anotar algunos indicios: los niños prefieren internet muy por encima de la televisión, la cual han ido abandonando, la

¹⁷² Silva Echeto, V. (2009) «Tácticas y estrategias contraculturales: tribus, comunidades y creación antropófaga», en Rasner, J. (comp.) *La comunicación en la era de la mundialización de las culturas*. CSIC-UdelaR, Montevideo, pp. 123-140. Yúdice, G. (2009) «No se trata de ¿qué tipo de manifestaciones artísticas y culturales deberían tener mayor presencia en los medios? sino de...», en Remedi, G. (edit.) *Foro Contenidos culturales y medios de comunicación*. MEC-AECID-ONU-OPP, Montevideo, pp. 255-265.

blogosfera ha prosperado entre los mismos como principal producto, las plazas públicas que constituyen el corazón de ciudades y villas rurales han florecido con la presencia de niños chateando como si fuera un *cibercafé* al aire libre, padres han encontrado trabajo gracias a las navegaciones por el ciberespacio desde los ordenadores de sus hijos, etc. Por supuesto que una innovación de este tipo generará efectos de los más variados, y los resultados relativos de la misma dependerán de las circunstancias y contextos locales, donde es inyectada. Pero lo que sí es claro, es que a partir de esta primera generación, la forma de concebir la virtualidad, la relación con los medios y el uso de la tecnología no serán los mismos.

Del representar al acontecer

Los saberes y conocimientos que tratan de hacerse cargo de los fenómenos comunicacionales, se encuentran en una situación epistemológica bastante peculiar. Siguiendo y tratando de actualizar la cartografía de las ciencias humanas y sociales elaborada por Foucault, podemos plantear que la aparición de las ciencias de la comunicación es un fenómeno directamente relacionado con la crisis de la representación experimentada en todo el volumen epistemológico. Recordemos sucintamente los elementos del «*triedro de los saberes*»: tres ejes y un espacio definido tridimensionalmente. Uno de los ejes lo constituyen las ciencias naturales y exactas, otro la sucesión de los tres saberes empíricos de la vida (biología), el trabajo (economía) y el lenguaje (filología), y el tercero es el referido a la antropología filosófica kantiana. El espacio definido por estos tres ejes es el de la representación. Su crisis, plantea Foucault, es la crisis de las ciencias humanas y sociales. Hemos profundizado en el análisis de esta configuración epistemológica en otros lugares.¹⁷³ Lo importante aquí es detenerse en el hecho de que es, justamente, en la década del sesenta del siglo XX cuando, gracias a investigaciones como esta, se afianza el proceso de construcción de saberes y disciplinas sobre la represen-

¹⁷³ Ver esquema en p. 109, y Álvarez Pedrosian, E. (2008) «La antropología en la crisis de las ciencias humanas y sociales», en *F@RO*, Año 4, Nº 7, Semestre I. Depto. de Comunicación e Información, UPLA, Valparaíso. Ed. electrónica: <http://web.upla.cl/revistafaro>.

tación, la expresión y los medios, de una forma que ampliaba lo hecho por la teoría crítica y el funcionalismo, así como por la primera cibernética. Con la irrupción de los estudios literarios, los culturales, la semiología, y otras formas provenientes de saberes sobre las mediaciones y las transmisiones de significado y sentido, las tecnologías de la representación más que desaparecer son tematizadas y domesticadas en diferentes formas y grados.

La metáfora empleada para la investigación en todo el campo fue la del «texto».¹⁷⁴ Es el «*textualismo*» el que hegemoniza las investigaciones a fines del siglo pasado. Toda actividad y producto generado por la subjetividad humana es considerado como un texto a interpretar, según las herramientas de la semiótica, la retórica o la hermenéutica. Según el propio esquema foucaultiano, esta situación corresponde con el dominio del tercer modelo de saberes empíricos sobre todas las disciplinas del espacio epistemológico: el del lenguaje, parido por la filología y desarrollado por la lingüística una vez el lenguaje es considerado como una entidad semi-trascendente, una condición y a la vez un producto del ser humano (según el eje filosófico de la analítica de la finitud, la antropología filosófica kantiana).

El desgaste de esta perspectiva fue exigiendo un cambio en los modelos de referencia, una vez más. Es el «*diálogo*» el encargado de ocupar el sitio.¹⁷⁵ La dialógica –y le debemos a Bajtín el haber desbrozado bastante el camino que va del texto al diálogo–, como otras tendencias presentes en filosofías analíticas del lenguaje –como los análisis de Austin–, fueron haciendo explícita la necesidad de pensar y conocer la subjetividad humana a partir de procesos de comunicación que son acontecimientos en cuanto tales. El texto está cerrado, concluido, se pueden hacer infinitos comentarios y reinterpretaciones. Pero el diálogo es acontecimiento, está abierto a la contingencia y es producto de la misma; termina siendo singular pero en él se pusieron en juego múltiples posibilidades, una virtualidad abierta para ser explorada.

Los fenómenos contemporáneos antes tratados, demandan este enfoque. Como hemos visto, el propio devenir de Foucault nos puede dar claves para superar los límites empírico-trascendentales

¹⁷⁴ Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires.

¹⁷⁵ *Ídem*.

de la forma de concebir y concebirnos como productos y productores de cultura, sociedad, política, psiquis, lenguaje, etc. El eje de la analítica de la finitud puede ser alterado por un Kant diferente, el de la ontología del presente o de nosotros mismos. Por allí se pueden replantear unas ciencias humanas y sociales preocupadas por comprender los fenómenos de producción de subjetividad en tanto acontecimientos, creación de problemas, y no como reproducción de formas preestablecidas, condiciones *a priori* trascendentes. De esta forma se ve alterado todo el triedro de los saberes. Creemos que ello es concomitante con la expansión y profundización del campo de las ciencias de la comunicación. Ellas vienen a domesticar lo que sus abuelas, las ciencias humanas y sociales clásicas, tomaban como condición necesaria e implícita para sostenerse. Si definimos al objeto de estudio como el conjunto de los procesos de producción de subjetividad, la comunicación no debería de reducirse en el polo de las estructuras, los consensos y los acuerdos, las territorialidades, la instauración de planos de inmanencias más o menos sobre-codificadas por instituciones de todo tipo. Lo sustancial de la comunicación se encuentra en el salir-se y entrar-se, lo que incumbe a los aspectos transversales de desterritorialización y re-territorialización para la subjetividad.

A esta situación presente en toda forma de subjetivación, se le suma el hecho de que las propias desterritorializaciones son colonizadas y se las dispone como territorios en sí mismos: los medios como partes de los mensajes. Las llamadas «*culturas mediáticas*», como hemos visto, son construcciones hiperreales, pero por ello no dejan de ser contextos de acontecimientos, disposiciones para la experiencia, sea en la presencia de quienes se encuentran, sea a distancia gracias a tecnologías que lo permitan. Si nos aventuramos más allá de las certezas insatisfactorias, como las alcanzadas con nociones que buscan fijar el proceso comunicacional, sea en códigos, en canales, hasta en la tecnología, debemos pensar la comunicación en las situaciones límite, como cuando se lanza un mensaje en una botella, o se escucha un eco que viene y se va. Comunicarse es un estar en relación que genera nuevas formas en los intersticios configurados entre las partes, pero dichas partes no se definen por su co-presencia. La comunicación puede ser redundancia (re-), y lo es en gran medi-

da, pero además es una apuesta por lo desconocido, por lo que llega y lo que enviamos más allá de los límites de lo posible.

Referencias bibliográficas

- ALBANO, S. (2004) *Michel Foucault. Glosario epistemológico*. Quadrata, Buenos Aires.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, E. (2001) *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Trotta - UAM, Madrid.
- ÁLVAREZ PEDROSIAN, E. (2008 [2004]) «Los problemas para asumir la incompletud en el campo de las ciencias de la comunicación», en DEL VALLE, C. et. al. (eds.) *Contrapuntos y entrelíneas sobre cultura, comunicación y discurso*. Universidad de la Frontera, Temuco (Chile), pp. 59-71.
- (2005) *Hacer ciencias humanas. Ensayos epistemológicos*. Servicio de Publicaciones FHCE-UdelaR, Montevideo.
- (2008 [2006]) «El aura de la subjetividad. Intersticios entre la filosofía y las ciencias humanas», en GHREBH. *Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia*. N° 12: *Sujeito, Mídia, Cultura*. Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia (CISC), São Paulo (Brasil), octubre. Ed. Electrónica: <http://revista.cisc.org.br/ghrebh>.
- (2008) «La antropología en la crisis de las ciencias humanas y sociales», en *F@RO*, Año 4, N° 7, Semestre I. Depto. de Comunicación e Información, UPLA, Valparaíso. Ed. electrónica: <http://web.upla.cl/revistafaro>.
- ARENDT, H. (2002 [sección I 1971]) *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona.
- BACHELARD, G. (1948 [1938]) *La formación del espíritu científico. Hacia un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Losada, Buenos Aires.
- BENJAMIN, W. (1973 [1935]) «La obra de arte en la era de su reproductividad técnica», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, pp. 15-57.
- (1973 [1940]) «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*. Taurus, Madrid, pp. 175-191.
- BIRULÈS, F. (1996) «Del sujeto a la subjetividad», en CRUZ, M. (comp.) *Tiempo de subjetividad*. Paidós, Barcelona, pp. 223-234.
- BOURDIEU, P. (2003 [2001]) *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad* (Curso del Collège de France 2000-2001). Anagrama, Barcelona.
- CAMPILLO, A. (1996) «El amor de un ser mortal», Introducción a BATAILLE, G. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós, Barcelona, ICE – UAB, Barcelona.
- (2002) «El «sueño antropológico» y la historia de la subjetividad», en PRIOR OL-MOS, Á. (coord.) *Nuevos métodos en ciencias humanas*. Anthropos, Barcelona, pp. 61-81.
- COLOMER, E. (1990) *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III: *El postidealismo*. Herder, Barcelona.
- CRUZ, M. (1991) *La filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*. Paidós, Barcelona.
- (2002) *Filosofía contemporánea*. Taurus, Madrid.
- DELEUZE, G. (2002 [1953]) *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Barcelona.
- (2000 [1965]) *Nietzsche*. Arena, Madrid.
- (1996 [1966]) *El bergsonismo*. Teorema, Madrid.
- (1986 [1967]) *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona.

- (1996 [1968]) *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona.
- (1988 [1968]) *Diferencia y repetición*. Júcar, Madrid.
- (1989 [1969]) *La lógica del sentido*. Paidós, Barcelona.
- (1974 [1970]) «Spinoza», en *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Labor, Barcelona.
- (2005 [Clase de 1974]) «La univocidad del Ser y la diferencia como grados de potencia. Sobre Spinoza», Clase XV, en *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus, Buenos Aires, pp. 281-292.
- (1995 [1994/1977]) «Deseo y placer», en *ARCHIPIÉLAGO. CUADERNOS DE CRÍTICA DE LA CULTURA*. N° 23: *Al borde del sujeto*. Ed. Archipiélago, Barcelona, pp. 12-20.
- (1987 [1986]) *Foucault*. Paidós, México.
- (1989 [1988]) *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Paidós, Barcelona.
- (1995 [1990]) *Conversaciones 1972-1990*. Pre-textos, Valencia.
- (1996 [1993]) *Crítica y clínica*. Anagrama, Barcelona.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. (1998[1972]) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona.
- (1997 [1980, para «Rizoma» 1976]) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-textos, Valencia.
- (1997 [1991]) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona.
- DERRIDA, J. (1995 [1990]) *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Paidós ICE – UAB, Barcelona.
- (1995 [1993]) *Espectros de Marx*. Trotta, Madrid.
- DEVEREUX, G. (1999 [1967]) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Siglo XXI, México.
- FABBRI, P. (2004) «Aplauso y consenso», en *CIC: CUADERNOS DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN*. N° 9: *Cultura de masas*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 137-148.
- FOUCAULT, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.
- (1993 [1966]) *El pensamiento del afuera*. Pre-textos, Valencia.
- (1987 [1969]) *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México.
- (1994 [1969]) «Ariadna se ha colgado», en *ARCHIPIÉLAGO. CUADERNOS DE CRÍTICA DE LA CULTURA*. N° 17: *Gilles Deleuze: Pensar, crear, resistir*. Ed. Archipiélago, Barcelona, pp. 83-87.
- (1974 [1971]) *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona.
- (1994 [1971]) «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 7-29.
- (2002 [1983-1984]) «¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?* Alción Editora, Córdoba (Arg.), pp. 65-80 y 81-108 respectivamente.
- (1995 [1988, para «Omnes et singulatum» 1981]) *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Barcelona.
- FOUCAULT, M. DELEUZE, G. (1994 [1972]) «Los intelectuales y el poder», en FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 77-86.
- FREUD, S. (1995 [1873-1938]) *Obras completas*. In Context, Buenos Aires.
- GEERTZ, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- (1989 [1981]) *Los usos de la diversidad*. Paidós, Barcelona.
- GUATTARI, F. (2000 [1989]) *Cartografías esquizoanalíticas*. Manantial, Buenos Aires.
- (1990 [1989]) *Las tres ecologías*. Pre-textos, Valencia.

- (1996 [1992]) *Caosmosis*. Manantial, Buenos Aires.
- HAKING, I. (1988 [1986]) «La arqueología de Foucault», en COZENS HOY, D. (comp.) *Foucault*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- HEIDEGGER, M. (2000 [1940]) *Nietzsche II*. Destino, Barcelona.
- HUME, D. (1998 [1739-1740]) *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid.
- LAKATOS, I. (1989 [1978]) *La metodología de los programas de investigación científica*. Alianza, Madrid.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1994 [1958]) *Antropología estructural*. Altaya, Barcelona.
- LÉVY, P. (1999 [1995]) *¿Qué es lo virtual?* Paidós, Barcelona.
- LINS RIBEIRO, G. (1996) *Globalización y transnacionalización. Perspectivas antropológicas y latinoamericanas*. Série Antropologia, 199. UnB, Brasília, p. 6. Disponible en: http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm.
- LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, V. (2002) «Presentación» de HERDER, J. G. *Antropología e historia*. E. Complutense, Madrid, pp. 9-36.
- MARCUS, G. FISCHER, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires.
- MAUSS, M. (1972 [1925]) «Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas», en *Antropología y sociología*. Madrid, Tecnos, pp. 153-263.
- MAYOS, G. (1995 [1987]) «La madurez de l'idealisme», en BOSCH I VECIANA, A. et al. *Breu historia de la filosofia: les grans etapes del pensament filosòfic*. Columna, Barcelona, pp. 127-146.
- (1988) «La distinció subjecte-objecte en la filosofia de la història», en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, N° 2. SCF, Barcelona, pp. 129-136.
- (2005) «Modernidad y racionalidad. Razón geométrica versus razón dialéctica». *CONVIVIUM*, N° 18. Depto. de Filosofía Teórica y Práctica, UB, Barcelona, pp. 47-72.
- MOREY, M. (1987) *El hombre como argumento*. Anthropos, Barcelona.
- (1995) «La cuestión del método», introducción a FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Barcelona, pp. 9-44.
- PIAGET, J. (1988 [1965]) *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. NeXos, Barcelona.
- RINCÓN, O. (2006) *Narrativas mediáticas. O cómo se cuenta la sociedad del entretenimiento*. Gedisa, Barcelona.
- ROMANO, R. TENENTI, A. (1971 [1967]) *Los fundadores del mundo moderno*. Siglo XXI, Madrid.
- ROMERALES, E. (1997) *Del empirismo soberano al parlamento de las ideas. El pensamiento británico hasta la Ilustración*. Akal-Hipecu, Madrid.
- SÁEZ RUEDA, L. (2002) *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Crítica, Barcelona.
- SILVA ECHETO, V. (2009) «Tácticas y estrategias contraculturales: tribus, comunidades y creación antropófaga», en RASNER, J. (comp.) *La comunicación en la era de la mundialización de las culturas*. CSIC-UdelaR, Montevideo, pp. 123-140.
- SILVA GARCÍA, M. (1947) *Metafísica I*. Organización Taquigráfica Medina, Montevideo.
- SOKAL, A. BRICMONT, J. (1999 [1998]) *Imposturas intelectuales*. Paidós, Barcelona.
- STENGERS, I. (1991 [1989]) «Los episodios galileanos», en SERRES, M. (coord.), *Historia de las ciencias*. Cátedra, Madrid, pp. 255-285.
- VAZ FERREIRA, C. (1957 [1938]) *Fermentario*. Cámara de Representantes de la ROU, Montevideo.

- VOVELLE, M. (1995 [1992]) *El hombre de la Ilustración*. Alianza, Madrid.
- YÚDICE, G. (2009) «No se trata de ¿qué tipo de manifestaciones artísticas y culturales deberían tener mayor presencia en los medios? sino de...», en REMEDI, G. (edit.) *Foro Contenidos culturales y medios de comunicación*. MEC-AECID-ONU-OPP, Montevideo, pp. 255-265.