

DE LA IMPOSIBILIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA¹

Por: Eric Alliez

Collège International de Philosophie

Traducción: Carlos Enrique Restrepo

Revisión parcial: Edgar Garavito

Universidad Nacional

Revisión general: Joëlle Gallimard

Universidad de Antioquia

“Nosotros que nos creemos atados a una finitud que no pertenece más que a nosotros y que nos abre, mediante el conocer, la verdad del mundo, ¿no deberíamos recordar que estamos atados sobre el lomo de un tigre?”

Michel Foucault

“Todos tenemos a Husserl detrás de nosotros; deberíamos saber lo que eso quiere decir”.

Jean-François Lyotard

No me atreveré a retomar aquí la investigación “geo-filosófica” que versa sobre el carácter nacional de la filosofía francesa. Para ello sería necesario poder —y saber— conducirla hasta el extremo contemporáneo y apreciar de qué pluralidad éste está constituido, en ruptura con cierto dispositivo universitario desde el cual no se ve por qué —señalémoslo

¹ Este artículo apareció publicado en una compilación que, sobre el asunto de la filosofía francesa contemporánea, realizó el Ministerio Francés de Asuntos Extranjeros —que autorizó esta publicación— *cfr. Philosophie Contemporaine en France*. Paris: Ministère des Affaires Etrangères-adpf, 1994. p. 53-137. Además del artículo del profesor Alliez, la publicación citada incluyó artículos de C. Descamps y J. Benoist. Paralelo a la elaboración de la traducción que presentamos, la Editorial Universidad del Valle publicó una versión de este artículo la cual observa, frente a la nuestra, notables diferencias; ello en razón de las considerables ampliaciones y supresiones efectuadas por el autor, *cfr. ALLIEZ, E. De la Imposibilidad de la Fenomenología. Sobre la Filosofía Francesa Contemporánea*. Santiago de Cali: Editorial Universidad del Valle, 1998. Trad. E. Hernández y G. Ramírez. En lo concerniente a la traducción, ambas versiones observan, sin duda, diferencias igualmente considerables. (N del T).

desde el principio— dicho extremo debería significar el “fin de la filosofía”. Salvo si planteamos que la filosofía no podría existir más que como esta “totalización sistemática del saber” con la cual—esto es innegable— ha dejado de identificarse² para experimentar otra idea y otra práctica del sistema.

Partiré entonces de un motivo susceptible de determinar, y de problematizar nuestro objeto en su pluralidad (una pluralidad de imágenes del pensamiento) como el objeto de la producción filosófica que se disputa hoy una expresión francesa: no en relación con su historia “identitaria”, sino en relación con las singularidades generativas del campo filosófico contemporáneo: entre fenomenología y análisis lógico.

Problemático, este motivo es el de la crítica de los universales según las tres figuras sucesivamente tomadas en préstamo por la “filosofía doctrinal”:³ universales de contemplación, universales de reflexión, universales de comunicación.⁴ Es que lo universal, en sus figuras sucesivas, no explica nada; es más bien lo que debe ser explicado. Y es la tarea de una historia filosófica de la filosofía sustituir cada vez por una evaluación inmanente (tanto a la historicidad de la razón como a la creación siempre singular de los conceptos) las pretensiones de un juicio trascendente.⁵

2 Lo cual se da a leer inmediatamente bajo la pluma, (pese a todo) alerta de A. Renaut, desde las primeras líneas de *Sartre -Le Dernier Philosophe*. Grasset, 1993; del cual es necesario citar al menos la abertura paródica: “Ya cincuenta años, ¡y ni un sólo filósofo nuevo! 1943: el año en que aparece *El Ser y La Nada*”, p. 12. Es cierto que los criterios propuestos por Renaut nos dejan poca esperanza puesto que: 1) la historia de la filosofía relevaría del deber de verdad en general (como verdad histórica o como exactitud científica); 2) la crítica respondería a un deber de probidad sin mantener una relación específica con la escritura filosófica; 3) la obligación de verdad, “quizá específicamente filosófica”, se identificaría con la búsqueda de las condiciones de pensabilidad de un hecho problemático cualquiera. Cfr. RENAUT, A. *Philosopher après le dernier philosophe*, en: *Le Débat*, No 72, 1992, p. 211-217, número especial, *La Philosophie qui vient. Parcours, bilans, projets*. Al contrario, se observará que no existe filósofo que no haya alterado profundamente el concepto de verdad. Ejemplarmente, los filósofos franceses contemporáneos: Derrida, Foucault, Deleuze, Badiou... Badiou, de quien tomamos esta sentencia: “Filósofos vivos, en Francia hoy, no hay muchos, aunque allí haya más que en otra parte, sin duda...”

3 Según la provocante fórmula de François Châtelet, en la conclusión de la *Histoire de la philosophie*, obra colectiva en ocho volúmenes publicada bajo su dirección entre 1972 y 1973 en Hachette (nueva edición en cuatro tomos, Marabout, 1979). Con su ambición pedagógica, esta publicación se deja leer hoy como un verdadero “informe” de la historia francesa de la filosofía al principio de los años setenta. La última parte, *La Philosophie au XXe siècle*, anuncia muchos conflictos que invadirán el campo filosófico en los años ochenta.

4 Se adopta aquí la nomenclatura utilizada por G. Deleuze y F. Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, 1991.

5 Cfr. DELEUZE, G. *Qu'est-ce qu'un dispositif?* en: *Michel Foucault philosophe -Rencontre internationale*, (Paris, 9, 10, 11 de Enero de 1988). Le Seuil, 1989, p. 188-189.

I. Condiciones de una historia filosófica de la filosofía

Que sea Nietzsche quien haya abierto el camino a esta crítica de los universales no debe llevarnos a pensar que su actualidad siga siendo asunto del 'nietzscheísmo francés', post o neo-estructuralista,⁶ apreciado por quienes han forjado su caricatura a fin de alimentar en ella sus reacciones odiosas en nombre del consenso de opinión y de la purificación ética.⁷ Pues su onda de choque envuelve la generación filosófica —para la cual Jean-Luc Marion persiste en “reivindicar el título de Pensamiento de 1968”⁸— que habrá accedido a la filosofía por el cuestionamiento radical de la metafísica y la deconstrucción de los juegos de fuerzas constitutivos de su historia. Todo pasa como si la gran narración del Ser heideggeriano, un tiempo dominante, hubiese trabajado al final **sin o contra la intención de Heidegger** para producir una historia filosófica de la filosofía cuyo historicismo experimental dejaría de satisfacerse de la identificación destinal con los temas obligados del “fin de la filosofía” y del “olvido del ser”.⁹

6 El artículo de DELEUZE, G. *A quoi reconnaît-on le structuralisme?* en: *La Philosophie au XXe siècle*, bajo la dirección de F. Châtelet, Marabout, 1979, p. 293-329; nos parece retrospectivamente como el verdadero **manifiesto del post-estructuralismo**. Empero, cada quien deberá situarse sobre el valor de esta noción, de la cual se hace gran uso en Norteamérica, en función de su lectura de *L'Archéologie du savoir* de M. Foucault, Gallimard, 1969; sin ignorar la expedición de V. Descombes: bajo la etiqueta del post-estructuralismo, se han introducido los (viejos) temas sofisticos (todo es convención, artificio, apariencia...), *cfr.* DESCOMBES, V. *Philosophie par gros temps*. Minuit, 1989, p. 169. En cuanto al “neo-estructuralismo”, es necesario saber que su oración fúnebre ha sido pronunciada por su historiador declarado, Manfred Frank, en el prefacio a la edición francesa de *Was ist Neostukturalismus?* Cerf, 1989.

7 El colectivo *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens?* Grasset, 1991; habiendo tomado recientemente el relevo de *La Pensée 68* de L. Ferry y A. Renaut, Gallimard, 1985; empieza ya a echar de menos la realización del intercambio Habermas-Foucault (*cfr.* HABERMAS, J. *Une flèche dans le cœur de temps présent*, en: *Critique*, No 471-472, 1986, *Michel Foucault: du monde entier*...). Pero es cierto que el capítulo “nietzscheano” del *Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988, (para la traducción francesa); no era exactamente un modelo de probidad filológica... —¿habrá servido de modelo?— Para la crítica de esta (sobre-)interpretación, remitirse al artículo de JANICAUD, D. **Rationalité, puissance et pouvoir. Foucault sous les critiques de Habermas**, en: *Michel Foucault philosophe. Op. cit.*, p. 340-344. Y más radicalmente, sobre el nihilismo ético entre el conservatismo y la pulsión de muerte, *cfr.* BADIOU, A. *L'Étique -Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, 1993, por su parte crítica que no obliga a adherirse al desecho de “inmortalidad” del autor.

8 MARION, Jean Luc. *De l'histoire de l'être à la donation du possible*, en: *Le Débat, op. cit.*, p. 179.

9 Aquí es necesario observar enseguida que el olvido de la historia de la filosofía alabada por A. Badiou reposa sobre el diagnóstico “historial” heideggeriano con el cual se pretendía romper. En cuanto a la invariante histórica de la filosofía, se reduce al gesto platónico en su versión anti-sofística moderada: emplazar al sofista en su lugar sin exterminarlo... *Cfr.* BADIOU, A. *Le (re)tour de la philosophie elle-même*, en: *Conditions*, Le Seuil, 1992; con la pregunta de B. Cassin, *Qui a peur de la sophistique?* en: *Le Débat, op. cit.*, en parte, p. 63-64.

Es así como la perspectiva tópica practicada por Jean-François Courtine (en *Suárez et le Système de la métaphysique*, PUF, 1990) o la arqueología del pensamiento medieval proyectada por Alain de Libera (con *Penser au Moyen Âge*, Le Seuil, 1991) presentarán analogías inesperadas con el trabajo “epistémico” de Foucault, según una orientación, después de todo, más próxima al tiempo “estratigráfico” de superposición de las imágenes deleuzianas del pensamiento que al encadenamiento onto-teleológico de las “concepciones de mundo”, permitiendo asegurarse como a priori de la determinación unitaria de la metafísica. Esto puede explicar que la historia de la filosofía en Francia se encuentre hoy, en buena parte, inmersa en una “relación crítica con la puesta en perspectiva epocal-historial”, que la conduce “a renunciar a toda idea de una historia de la metafísica, que asegure su identidad permanente”.¹⁰ Lo cual no podría ser extraño a su renovación actual.

Al margen del debate de posiciones convenidas entre “pensamiento epocal” y “pensamiento argumentativo”¹¹ se asiste, en efecto, a la expansión de una nueva historiografía que privilegia historias transversales de larga duración, historiografía atenta tanto a la creación de conceptos como a las estrategias y a los artefactos a los cuales ellos pueden dar lugar, a los sub-basamentos y a las reclasificaciones administradas por los autores menores, más bien que a las decisiones proclamadas por los padres fundadores, objeto de las tradicionales sabias monografías. Lo cual podría ayudar a comprender —sin relatarla del todo, en atención a una situación institucional siempre tan difícil, perfectamente descrita por de Libera— la real presencia filosófica de un nuevo medievalismo sobre la escena francesa (del incansable Jolivet al sorprendente Alféri, pasando por los trabajos de Biard, Boulnois, Brague, Hugonnard-Roche, Martineau, de Muralt, Nef, Pinchard o Solère...: no constituido entonces sólo por “especialistas”), y su influencia sobre la historia de la filosofía clásica y moderna mucho más allá de la cuestión de las “fuentes” (Gilson, Chenu) o del debate “Sobre el lugar de la Edad Media en la historia de la filosofía” (Vignaux). Génesis de la modernidad si se quiere, con Maurice de Gandillac, si se trata de poner en cuestión sin anacronismo y sin precursor las preguntas de la modernidad,¹² en términos que escapan tanto a la historia doctrinal *stricto sensu* como a la historia de las ideas *lato sensu*: [las preguntas] por la pluralidad de los tiempos, por la coexistencia, por la casualidad y por la contingencia, en el sentido de la práctica extra-textual que manda en el archivo y lo prolonga, descubriendo así “el efecto sutilmente destructor del *multiplex* histórico”¹³ (de Libera entonces, pero también Faye...). De hecho, es el universalismo abstracto de la historiografía

10 COURTINE, J.-F. *Phénoménologie et métaphysique*, en: *Le Débat*, *op. cit.*, p. 89.

11 *Cfr.* DESCOMBES, V. *Op. cit.*, p. 97-128, *La métaphysique de l'époque*.

12 Lo que, dicho sea de paso, descalifica dos veces más bien que una la tentación analítica del historiador medievalista: *cfr.* DE LIBERA, A. *Retour de la philosophie médiévale*, en: *Le Débat*, *op. cit.*, p. 155-169.

13 DE LIBERA, A. *La Philosophie Médiévale*. PUF, 1993, Prefacio, p. XV. Sobre la inspiración foucaultiana de de Libera, se me permitirá remitir a mi informe sobre *Penser au Moyen Âge*, en: *Les Études Philosophiques*, No 3, 1992.

de las Luces el que es batido en brecha. Siempre se puede imaginar que esto no tiene por qué ser ajeno a eso: con su modernidad para los niños, el postmodernismo está en camino de reintegrar sobre el mercado de las ideologías contemporáneas su dominio de origen estético-paródico,¹⁴ mientras que los partidarios de la **Pregunta por la técnica** se dirigen a públicos más aptos para los *mass media* que propiamente filosóficos.¹⁵

Entonces no se podría temer seriamente lo que se ha podido calificar de “invasión” de la filosofía francesa por la historia de la filosofía —una historia de la filosofía que ciertamente no es “a la francesa” en el sentido de la Pos-Guerra, con su guerra de trincheras entre “estructuralistas” (Guerot), “humanistas” (Gouhier) y “existencialistas” (Alquié), su interminable querrela del racionalismo (según se partiera de Descartes, de Hegel o de Husserl...) y sus falsas batallas de torpederos y de contratorpederos denunciadas por Beaufret—, como si ello fuese el hecho o la contraparte del agotamiento de una veta más creadora: la de los pensadores que habían sabido ponerse a nivel con el afuera de la filosofía universitaria, de las ciencias contemporáneas¹⁶ a la historia de los dispositivos y de las instituciones. En primer lugar, porque su influencia no es ciertamente poca en el reconocimiento del carácter ya bastante caduco de la oposición entre una historia histórica y una historia filosófica de la filosofía,¹⁷ entre aproximación genética y aproximación estructural: es a partir de ellos como hemos podido liberarnos de las cuestiones que planteaba aún ayer la filosofía de la historia, mientras estaba en curso esta mutación epistemológica de

-
- 14 A la inversa, J.-F. Lyotard intenta ahora explicitar su reflexión bajo la rúbrica: cuando “reescribir la modernidad es resistirse a la escritura de esta supuesta modernidad”. Cfr. *Réécrire la modernité*, en: *Les Cahiers de Philosophie*, No 5, 1983, p. 203. (Dedicado a Lyotard, este número presenta el mejor “expediente” sobre la cuestión con una larga conversación sobre *Le Différend*, Minuit, 1983, y sobre los artículos de A. Wellmer y M. Frank); publicado de nuevo en *L'Inhumain - Causeries sur le temps*, Galilée, 1988. Para el desarrollo reciente de una filosofía no metafísica (?) de la presencia, fundamento de su relectura de la tercera *Crítica* kantiana, remitirse a ARAKAWA, Adami. *Que peindre?* Buren: Ed. de la Différence, 1987; y en ese mismo informe, *in fine*, *Présence de l'art ou art de la présence...*
- 15 Que se piense en la diferencia de tono, de lo universitario a lo emotivo, entre *La Puissance du rationnel* de JANICAUD, D., Gallimard, 1985; y *La Barbarie* de HENRY, M., Grasset, 1987. Brevemente, sobre el carácter “uniformemente ridículo” de esas meditaciones sobre la técnica y el recuerdo de la posición marxiana, cfr. BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*, Le Seuil, 1989, cap. 5: *Nihilisme?*
- 16 Lo que no ha significado nunca reflexión “sobre” o “a partir de”. De ahí, es necesario decirlo, la poca pertinencia de las críticas “epistemológicas” de Derrida y de Foucault (cfr. PAVEL, Th. *Le Mirage linguistique -Essai sur la modernisation intellectuelle*, Minuit, 1988), o de Deleuze-Guattari (para un ejemplo de “lectura epistemológica” de *Mille Plateaux*, cfr. el artículo de JANICAUD, D. *Rendre à nouveau raison?* en: *La Philosophie en Europe*, bajo la dirección de R. Klibanski y D. Pears, Gallimard, 1993, p. 159-161).
- 17 Esto podría explicar el carácter algo convenido y anticuado del intercambio entre P. Aubenque y J. Brunschwig en torno a la pregunta de examen “¿La historia de la filosofía es o no filosófica?” durante el coloquio sobre “Las estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad”, editado por B. Cassin bajo el título *Nos Grecs et leurs modernes*. Le Seuil, 1992, p. 15-96.

la historia, apresurada por Foucault, separando la arqueología de la investigación de lo originario y del postulado de la continuidad.¹⁸ En segundo lugar y sobre todo, porque se trata de historicizar las “constituciones” para determinar sistemas y campos de fuerzas, descubrir devenires y acontecimientos que no se encadenan, [constituciones] que arrancan la historia y la historia de la filosofía de sí mismas.¹⁹

Partiendo de horizontes muy diferentes (la sofisticada, el fracaso del proyecto analítico), los trabajos de Bárbara Cassin o de Claude Imbert son ejemplares a este respecto.²⁰ A pesar de su tecnicidad, no se ve que funcionen como una policía secreta del “sentido perdido” (Jacques Brunschwig) sino más bien como un llamado a comprender y a transformar el presente interrogando sus regímenes de constitución a partir de sus efectos de estructura. Un autor tan poco sospechoso de simpatías foucaultianas como Rémi Brague no dice finalmente otra cosa: “el fin de la apropiación histórica del pasado no es otro que la comprensión profunda del presente”.²¹ De manera que es la filosofía misma “la que juzga su historia, y no su historia quien la juzga”.²²

Imbuidos en este espíritu no museal es como se rendirá homenaje a aquellos de quienes se habla poco, pero sin los cuales la vida filosófica carecería por completo de sustancia, esta vez amenazada por un “provincialismo” (Jules Vuillemin) que no se da los medios para pensar de otro modo, que rehusa deshacerse “de los pensamientos recibidos de tradiciones que no se habrían criticado” (Rémi Brague). No sin antes haber notado que

18 Cfr. VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire*, ampliado en: *Foucault révolutionne l'histoire*. Le Seuil, 1978; y LEBRUN, G. *Note sur la phénoménologie dans Las palabras y las cosas*, en: *Michel Foucault Philosophe*, op. cit. p. 35-53, para la crítica foucaultiana de la teleología husserliana en la *Krisis*.

19 Cfr. el libro de F. Proust que rompe felizmente con un cierto ambiente de retro-kantismo, *Kant - Le Ton de l'histoire*, Payot, 1991; (Podrá remitirse también al recuento de BADIOU, A. en: *Les Temps modernes*, No. 565-566, 1993, p. 238-248); pero también LYOTARD, J.-F. *L'Enthousiasme - La critique kantienne de l'histoire*. Galilée, 1986; y NANCY, J.-L. *L'Expérience de la liberté*. Galilée, 1988. Desde un punto de vista completamente diferente, señalamos la obra de DAVID-MESNARD, M. *La Folie dans la raison pure - Kant lecteur de Swedenborg*. Vrin, 1990.

20 Cfr. CASSIN, B. *Si Parménide - Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, edición crítica y comentario, PUL, 1980; *La Decision du sens - Le livre gamma de la Metaphysique d'Aristote*, introducción, texto, traducción y comentario en colaboración con M. Nancy, Vrin, 1989; y numerosos artículos que han sido reunidos en portugués (*Essais sophistiques*, Sao Paulo, Siciliano, 1990). Y IMBERT, C. *Phénoménologies et langues formelles*, PUF, 1992; *Le bleu de la mer annés 50*, en: *Traverses*, No 4, 1992; y la traducción e introducción de FREGE, G. *Les Fondaments de l'arithmétique*. Le Seuil, 1970; y *Écrits logiques et philosophiques*, Le Seuil, 1971.

21 BRAGUE, R. *Élargir le passé, approfondir le présent*, en: *Le Débat*. op. cit., p. 32. Se piensa en esta fórmula de Foucault sobre la filosofía como ontología de la actualidad, fórmula que no logró satisfacer los criterios lógicos establecidos por V. Descombes para responder a su pregunta: “¿Cómo puede la filosofía tratar de la actualidad? Los filósofos también leen el diario, etc.” (*Philosophie par gros temps*. Op. cit., p. 9-27, *le philosophe à la page*).

22 BADIOU, A. *Conditions*. Op. cit., p. 59.

en consecuencia, me atrevo a decir, la ausencia de apetito “histórico” de la (no-)tradición analítica y de sus transformaciones *postistes*²³ suministra sin duda el mejor (contra-)ejemplo en la medida en que ésta última permanece sin penetrar en las preguntas críticas más elementales frente a cierta tradición continental de la cual queda ciegamente prisionera —según la sentencia perfectamente argumentada de Jacques Derrida al final de su debate con John Searle—. ²⁴

Quiero entonces mencionar —para cerrar esta primera parte histórica— los nombres de algunos de esos grandes editores,²⁵ traductores o comentaristas, aunque deberían figurar todos con pleno derecho en la bibliografía colocada como anexo a este “informe”.

Así: ¿puede negarse el impacto filosófico de las ediciones, traducciones y comentarios de los pre-socráticos (Heráclito, Empédocles) y de Epicuro elaboradas al final de los años sesenta y a principios de los años setenta por Jean Bollack,²⁶ algunas en colaboración con Heinz Wismann (publicadas por las Editions de Minuit), y el papel de los *Cahiers de Philologie* editados por el Centro de Investigación Filológica de la Universidad de Lille III (Barbara Cassin, Pierre Judet de la Combe, André Laks...); e incluso, más recientemente, la importancia de la traducción del *Poema* de Parménides por D. O'Brien, con los *Études* (Vrin), fruto de los trabajos del Centro Léon-Robin de la Universidad Paris-Sorbonne, dirigidos por Pierre Aubenque, quien luego se aplicó a comprender mejor las condiciones del “parricidio” del *Sofista* (*Études sur le Sophiste de Platon* recopilados por Michel Narcy, Bibliópolis-Vrin)? ¿Cómo arriesgarse con las *Enéadas* de Plotino (la dificultad de su gramática es legendaria, las correcciones de la edición de referencia Henry-Schwyzler no siempre son del todo claras) sin utilizar la nueva traducción en curso de Pierre Hadot (Cerf)? ¿Cómo formarse en el neo-platonismo sin el *Commentaire sur le Timée* y el *Commentaire sur la République* de Proclus editados por el R.P. Festugière (Vrin-CNRS), sin la *Théologie Platonicienne* editada por Henri Dominique Saffrey y Leendert Gerrit Westermik (Les Belles Lettres) y el

23 Palabra formada al parecer por el adverbio latino *Post* (atrás, detrás, después) y por el demostrativo *iste, a, ud* (ese, esa, eso, esta, este, esto). Puede traducirse, quizá, por adjetivos como “sucesivos”, “posteriores”, “consecuentes” u otros adjetivos del mismo orden. (N del T).

24 Cfr. DERRIDA, J. *Vers une éthique de la discussion*, conclusión de *Limited inc.*, Galilée, 1990, p. 236-237: “(...) a veces me sentía, paradójicamente, más cerca de Austin que de cierta tradición continental, de la cual Searle, por el contrario, heredó numerosos gestos y una lógica que yo intento deconstruir”. Este debate es importante en la medida en que anuncia y prefigura el fracaso de otras tentativas de diálogo con los teóricos de la “comunicación” (y) de la “prueba” en Estados Unidos y en Europa —empezando por el arbitraje habermasiano de la misma discusión en el *Discours Philosophique de la modernité*. *Op. cit.*, con la precisión de J. D., p. 244-246, nota.

25 De los cuales sería necesario colocar en el primer lugar a M. Serres, con la empresa editorial del *Corpus* de las obras de filosofía en lengua francesa, quien ha optado por la puesta a disposición rápida de los textos en detrimento de todo aparato crítico.

26 Debe igualmente recordarse los esfuerzos desplegados por Jean Bollack para hacer conocer en Francia la obra de Peter Szondi, cfr. SZONDI, P. *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*. Minuit, 1975; nueva edición Gallimard, 1992.

tratado de los *Premiers Principes* de Damascius traducido y prestado por Marie-Claire Galpérine (Verdier).²⁷

¿Cómo progresar en la obra de Anselmo de Cantorbery sin hacer uso de la edición Corbin (Cerf), o en la obra latina de Maître Eckhart ignorando la edición (en curso) publicada por Alain de Libera, E. Weber, Emilie Zum Brunn (Cerf)? Y de modo más general: ¿cómo negar el aporte bastante extraordinario de la colección *Sources chrétiennes* (Cerf, cuatrocientos volúmenes publicados desde 1943) al estudio de la patrística griega y latina, iniciativa de Henri de Lubac y Jean Daniélou (S.J.), hoy dirigida por Aymond de Lestrangé? ¿Cómo no alegrarse también por la proliferación de traducciones de Duns Scotto (Oliver Boulnois, PUF), de Ockham o de Buridan (Joël Biard, TER y Vrin respectivamente), de Cajetan (Bruno Pinchard, Vrin) o de Bovelles (Pierre Magnard, Vrin)?

No se olvidará mencionar las grandes ediciones de Malebranche (bajo la dirección de André Robinet, Vrin-CNRS) y de Maine de Biran (bajo la dirección de François Azouvi, doce volúmenes desde 1984, Vrin). En cuanto a los estudios cartesianos —que tradicionalmente disponen de la gran edición Adam y Tannery (nueva presentación por Bernard Rochot y Pierre Costabel, Vrin-CNRS, 1964-1974) y de la edición de Ferdinand Alquié de las *Œuvres philosophiques de Descartes* (Garnier, 1963-1973)—, a los cuales la publicación de la primera parte del “tríptico” de Jean-Luc Marion²⁸ había dado un nuevo auge, de cuño heideggeriano, pero para descubrir en seguida en Pascal la “superación de la metafísica en la época cartesiana de su destino” en la destitución de la onto-teología por la Caridad, condición de posibilidad de una toma de partido apologética...,²⁹ pueden ahora contar tanto con la edición completamente revisada y anotada por Jean-Marie Beyssade de

27 No podríamos abandonar el dominio helénico sin mencionar el notable instrumento de trabajo, en curso de publicación en las ediciones del CNRS, constituido por el *Dictionnaire des philosophes antiques*, bajo la dirección de R. Goulet, con un prefacio de P. Hadot (primer volumen publicado en 1989); sin señalar (pero ¿será necesario?) la formidable ayuda que representan las publicaciones bilingües de la colección Budé editadas por Les Belles Lettres, siendo dirigida la serie griega por J. Irigoín y la serie latina por P. Jal, con la *Politique* de Aristóteles traducida por J. Aubonnet (5 Vol.) y los *Prolegomenes à la philosophie de Platon*, informe de cursos dictados por uno de los sucesores de Olimpiodoro en la segunda mitad del siglo VI, editado y traducido por L. G. Westerink y J. Trouillard, entre las más significativas de las publicaciones recientes.

28 Cfr. MARION, J.-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1975; *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, 1981; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, 1986. Los artículos acaban de ser recopilados bajo el título *Questions Cartésiennes*. PUF, 1991. *L'Ontologie grise* formaba ya un primer tríptico con una traducción anotada y un índice (en colaboración con J.-R. Armogathe) de las *Regulae ad directionem ingenii*, respectivamente, la Haya: Nijhoff, 1977, y Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1976. Este conjunto ha sido considerado como el primer resultado de los trabajos trazados por el *Équipe Descartes* de París-Sorbonne (fundado en 1970 por P. Costabel), editor del *Bulletin Cartésienne* que recién ha festejado su vigésimo aniversario.

29 Siguiendo la huella prismática de Marion, V. Carraud se empeña en restituir los contornos del pensamiento pascaliano sobre Dios en tanto que “superación de la metafísica” como onto-teología. Pero esta

L'Entretien avec Burman (PUF) como con la primera traducción francesa de las partes principales de la Querrela de Utrecht (textos establecidos por Theo Verbeek, *Les Impressions Nouvelles*). Gracias a los estudios pioneros de Henri Gouhier sobre el anti-humanismo en el siglo XVII (*L'Anti-humanisme au XVII^e siècle*, Vrin, 1987) y de Geneviève Rodis-Lewis sobre la antropología cartesiana (*L'anthropologie cartésienne*, PUF, 1990), la relación de Descartes con el humanismo del Renacimiento ha llegado a ser un objeto de estudio por entero.

En el campo italiano, es necesario señalar el reciente interés concedido al renacimiento tardío y al pensamiento anti-cartesiano de Vico (desde el Savonarola de Bruno Pinchard — autor de una tesis inspirada, *La Raison dédoublée -La Fabbrica della mente* (Aubier)—, de quien se espera una traducción de la *Première Science nouvelle* de Vico, hasta las *Œuvres complètes* de Giordano Bruno, bajo la dirección de Yves Hersant, en *Les Belles Lettres*; sin omitir las *Œuvres philosophiques* de Pico de la Mirandola, traducidas y anotadas por Oliver Boulnois y G. Tognon (PUF), así como su *Commento*, por Stéphane Toussaint, *L'Âge d'homme*); y la traducción bastante tardía de los *Essais d'esthétique* de Croce, escogidos y presentados por Gilles A. Tiberghien, (Gallimard).

En el campo alemán, los estudios leibnizianos llevados de la mano de maestros como Yvon Belaval, Martial Guérout, André Robinet, Michel Serres, han conocido un cierto relevo atestiguado por las ediciones comentadas de textos de difícil acceso, efectuadas por una nueva generación de investigadores (Michel Fichant, Christiane Frémont, Marc Parmentier); con la edición de la Pleyade de las *Œuvres philosophiques* de Kant bajo la dirección de Ferdinand Alquié, los estudios kantianos y post-kantianos se han beneficiado del innegable dinamismo de Alexis Philonenko y del grupo de traducción del Collège de Philosophie (animado por Luc Ferry y Alain Ranaut); empero, se notará la ausencia de las obras mayores de la Escuela neo-kantiana de Marbourg, con excepción de la de Cassirer; el retraso en la traducción de las obras de Schelling está en camino de pertenecer al pasado gracias a los esfuerzos de la RCP Schelliniana (CNRS) animada por Jean-François Courtine y Jean-François Marquet (PUF); los trabajos efectuados de exégesis hegeliana desde el memorable curso de Kojève y la primera traducción completa de la *Phénoménologie de l'esprit* por Hyppolite han dado lugar a empresas editoriales considerables: de traducción (*La Science de la Logique*, por Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière, Aubier; las *Leçons sur l'histoire de la philosophie* por Pierre Garniron, de las cuales el séptimo y último tomo ha sido publicado en 1991, Vrin; la *Encyclopédie des sciences philosophiques* por Bernard Bourgeois, Vrin) y de retraducción (de la *Fenomenologia* por Jean-Pierre Lefebvre,

superación teológica de la pregunta heideggeriana no puede operarse más que a costa de una petición de principio —o de un acto de fe—, puesto que la “distancia infinitamente más infinita” entre el tercer y segundo orden basta para eximir la Caridad de toda atadura metafísica... Cfr. CARRAUD, V. *Pascal et la philosophie*. PUF, 1992.

en Aubier, pero también por Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière, Gallimard;³⁰ se lamentará que las *Leçons sur l'esthétique* no hayan gozado por ahora de igual interés); se continúa con la traducción de las *Husserliana* (PUF)³¹ y de la *Gesamtausgabe* heideggeriana (Gallimard), a pesar de las polémicas que han contribuido poco a engrandecer la "escuela heideggeriana francesa"; casi la totalidad de la producción filosófica de la Escuela de Frankfurt está ahora disponible en francés gracias a la tenacidad de Miguel Abensour, director de la colección *Critique de la Politique* (Payot) así como los legendarios *Passages* de Benjamin acompañados de las Actas del Coloquio internacional *Walter Benjamin et Paris*, reunidas por Heinz Wismann (Cerf); igualmente sucede con la obra de Hannah Arendt, reducida durante demasiado tiempo al "anti-totalitarismo". En fin, la comprensión del sentido del fracaso de las "filosofías científicas" de inspiración logicista, ha sido facilitada por las traducciones de Frege (por Claude Imbert, Le Seuil; con los estudios de Philippe de Rouilhan, Minuit) y de los escritos del Círculo de Viena (bajo la dirección de Antonia Soulez, PUF), así como también de textos inéditos de Wittgenstein,³² bajo el sello Trans Europ Repress, dirigido por Gérard Granel (ver en particular las *Remarques sur les couleurs*, traducidas por Gérard Granel y comentadas por Elizabeth Rigal, poco estudiadas por los partidarios de una estética analítica inspirados en el modelo de análisis suministrado por la teoría wittgensteiniana de los juegos del lenguaje).³³

En el campo (austro-)anglo-americano, la situación ha cambiado radicalmente desde la publicación del número especial de la revista *Critique* titulado "Los filósofos anglosajones por ellos mismos" (nº 399-400, 1980) y la recopilación de Pierre Jacob, *De Vienne à Cambridge - L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours* (Gallimard, 1980), puesto que hoy son incontables las traducciones de los autores esenciales de las corrientes analíticas y post-analíticas, "naturalistas" y "normativistas" (Donald Davidson, Daniel Dennett, Michael

30 Señalamos de paso que se dispone al menos de cinco traducciones de la *Éthique* de Spinoza... Si hubiera necesidad de convencerse de la vitalidad de los estudios spinozistas, *cfr. Les Cahiers Spinoza*, Ed. Réplique; de los cuales un lado trata precisamente sobre la filosofía alemana (querrela del panteísmo obligado desde Jacobi hasta Hegel, o *Spinoza entre lumière et romantisme*, para retomar el título de un número especial de los *Cahiers de Fontenay*, No 36-38, 1985; recordemos también, esta vez en una óptica más filosófica que historiográfica, el libro de MACHÉREY, P. *Hegel ou Spinoza*, Maspéro, 1979). Por otra parte, se tendrá una idea bastante precisa de la importancia del reto spinozista al interior de la filosofía contemporánea consultando *Spinoza au XXe siècle*. PUF, 1993, bajo la dirección de O. Bloch.

31 Se mencionará la reciente traducción de la obra de TWARDOWSKI, K. *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations*, así como una serie de textos (publicados en el tomo XXII de los *Husserliana*) sobre la cuestión de los objetos intencionales tal como la había planteado Twardowski, reactualizando "la paradoja de las representaciones sin objeto", *cfr. HUSSERL-TWARDOSKI. Sur les objets intentionnels*. Vrin, 1993, presentación (notable) y traducción por J. English.

32 Sobre el error de la aproximación positivista de Wittgenstein, *cfr. BOUVERESSE, J. La Parole malheureuse - De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Minuit, 1971, introducción; y *Wittgenstein: La rime et la raison*. Minuit, 1973, cap. I: *Mysticisme et logique*.

33 Ver los textos recopilados y traducidos por D. Lories bajo el título *Philosophie analytique et esthétique*, Méridiens Klincksieck, 1988; y las obras de A. Danto, Le Seuil; y N. Goodman, J. Chambon.

Dummet, Jerry Fodort, Charles Larmore, Thomas Nagel, Hilary Putnam, William Van Orman Quine, Richard Rorty, Gilbert Ryle, William Sellars, Bernard Williams...), mientras que sus interlocutores franceses están ahora sólidamente implantados en la Universidad y en los medios de edición. Pero es a Gérard Deledalle, traductor de Peirce (*Le Seuil*) y de Dewey (Colin, PUF), autor de una *Philosophie américaine* (*L'Âge d'homme*), a quien el pragmatismo debe en gran parte ser reconocido —por algunos— como una alternativa al *filum* (post-)analítico y como un instrumento de crítica immanente de la genealogía que ha improvisado para sí la filosofía “conversacional”. Con las traducciones de Stanley Cavell, la “filosofía continental” sería convidada a encontrar una nueva América aún inaccesible (*Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, Éditions de l'Éclat) cuyo acceso sería comandado por Emerson y Thoreau mientras que la “reorquestación sorprendente” a la cual ha dado lugar la *Théorie de la Justice* de John Rawls (publicada en francés en 1987 por C. Audard, Le Seuil) y sus deconstrucciones-reconstrucciones epigonales nos obligarían a negociar, con nuevos desgastes entre “comunitaristas” y “liberales”, enmarcados en una “democracia de propietarios”, en la búsqueda del criterio de la justa desigualdad.³⁴

Para dar un nuevo giro a los debates con esos filósofos “in”, se podrá igualmente hacer uso de una tradición filosófica más “clásica” puesto que, actualmente, nos es dado leer, en ediciones irreprochables, a Bacon (gracias a Didier Deleule, Michèle Le Doeuff, Michel Malherbe, Jean-Marie Pousseur...), las *Œuvres complètes* de Hobbes (en curso) bajo la dirección de Yves Charles Zarka (con el ya indispensable *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin), director junto con Jean Bernhardt del Boletín Hobbes y autor de una obra notoria *La Décision métaphysique de Hobbes* (Vrin), o las *Œuvres* de Berkeley (PUF, bajo la dirección de Geneviève Brykman)... En cuanto a la traducción de Whytehead al francés (*Aventures d'idées*, Cerf; *Process and Reality* está anunciada en Gallimard), podría contribuir mucho a desviar el empirismo de un uso policial —de tipo *Testability and Meaning* (Carnap)³⁵— hacia un uso radicalmente especulativo.

34 Se podrá consultar VUILLEMIN, J. *Remarques sur la convention de justice selon J. Rawls*, en: *L'Âge de la science. I. Éthique et philosophie politique*, O. Jacob, 1988, p. 55-71; *Individu et justice sociale - Autour de John Rawls*, Le Seuil, 1988; sin olvidar *Le Libéralisme et la la question de la justice sociale*, en: *Cahiers du CREA*, No 4, 1984. Bajo el título de *Justice et démocratie*, Le Seuil, 1993; Catherine Audard acaba de publicar una recopilación de artículos posteriores de Rawls, privilegiando la referencia kantiana. Pero pese al disgusto de Habermas, el contenido normativo de la razón práctica tiende a reposar siempre más exclusivamente sobre la noción de persona, en detrimento del procedimiento comunicativo que depende de ella. Sobre la indeterminación de los conceptos de Rawls y su inevitable recuperación por el movimiento post-moderno, cfr. NEGRI, T. *Rawls: un formalisme fort dans la pensée molle*, en: *Futur antérieur*, suplemento *Le gai renoncement*, 1991, p. 119-136. No podríamos abandonar el campo (editorial) de la filosofía política sin mencionar la proliferación de las traducciones de Léo Strauss y de Carl Schmitt, en particular la *Théorie de la constitution*, con el estudio de KERVEGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt - La Politique entre spéculation et positivité*, estas dos últimas obras publicadas en la colección *Léviathan* dirigida por S. Rials en PUF.

35 Como conclusión de su artículo sobre *La théorie et l'observation dans la philosophie des sciences du positivisme logique*, en: *La philosophie au XXe siècle*, bajo la dirección de CHATELET, F. *Op. cit.*, p. 124-126; J. Bouveresse sólo admite el fracaso “en cierto sentido” del neo-positivismo

II. La Segunda Navegación

Del Primado de la Democracia sobre la Filosofía

Siendo el tema del “fin de la filosofía” favorable hasta a sus detractores de principio, no es sorprendente que algunos buenos espíritus hayan creído poder encerrar la filosofía francesa contemporánea en repeticiones diversas. Es que con la notable excepción de las corrientes “(post-) analíticas” y “argumentativas” —vueltas **prácticamente inseparables** del hecho del abandono del ideal normativo de un conocimiento a priori, como consecuencia de los ensayos de Goodman, White y sobre todo de Quine (lo que vuelve a privar la filosofía analítica de toda sustancia, puesto que la regla lógica deja de ser necesaria)—, habríamos perdido nuestra relación con la “gran discusión filosófica internacional”³⁶ sometida a la exigencia intersubjetiva de claridad y a la observancia de criterios públicos sin los cuales se perdería todo criterio de racionalidad. Esta es, notémoslo, la última definición de la filosofía “analítica”³⁷ y el primer axioma de la teoría de la acción comunicativa.³⁸ CQFD:³⁹ ocurriría con ese estilo (de lo) común lo que con el de la democracia: *There is no other game in town*,

lógico de inspiración carnapiana a fin de oponerse con más fuerza a la ceguera de las críticas que cometen “el error de atribuir a la lógica de la ciencia una función **descriptiva** o **normativa** particular”. En realidad ella dependería, a ejemplo de la matemática hilbertiana, de la categoría de la “reconstrucción lógica o racional”. Pero la reconstrucción hilbertiana de las matemáticas traduce y celebra un acontecimiento al interior de su historia: la posibilidad de reemplazar la génesis efectiva de las matemáticas por una génesis conceptual propiamente matemática. El ejemplo hilbertiano no puede entonces funcionar como un modelo, salvo si transforma el acontecimiento en un derecho generalizable y, en consecuencia, normativo.

36 FRANK, M. *Op. cit.* p. 12.

37 Salvo error mío, sobre este punto hay consenso entre todos los autores presentes en el número especial de la revista *Philosophie* dirigida por J. Proust, *La philosophie continentale vue par la philosophie analytique*, No. 35, 1992: la filosofía analítica ya no se caracteriza por tesis —éase el efecto Quine— sino por un “estilo”, por la claridad conceptual que la define **exclusivamente**. Aún es necesario según V. Descombres (*Cfr. Ejercicios de análisis*, en: *Le Débat, op. cit.*, p. 101-102) y no se le podría criticar del todo, “plantear que la comprensión de un pensamiento pasa por una explicación de su tipo de complejidad lógica”. (Pero, ¿es eso suficiente para concluir que, negando esta filosofía de tipo proposicional, se queda preso en “el ideal de un pensamiento que sería una contemplación espiritual” del cual la fenomenología sería el ejemplo moderno? Veremos más adelante el posible fundamento de esta alternativa). Por su parte, P. Engel en *La norme du vrai*, Gallimard, 1989; intenta “superar” el relativismo quiniano mostrando que los enunciados lógicos pueden ser a la vez convenciones y verdades. Prolongando el razonamiento se podrá restablecer el carácter irreductible de las normas de racionalidad, útil para establecer verdades más “mundanas”.

38 *Cfr. HABERMAS, J. Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle*. Cerf, 1983.

39 “Ce qu’il fallait démontrer...” (N del T).

y “nosotros” seríamos los últimos en ignorarlo.⁴⁰ Entre oscurantismo terrorista y ética de la claridad, “se” sabrá constreñirnos a escoger, con entero conocimiento de causa, por las vías de la argumentación y el llamado de la opinión pública.

¿Qué argumentos para un balance diferente?

Sería necesario poder retomar aquí la crítica de los partidarios del consenso “que reducen el juicio tan sólo a su uso determinante, así como subordinan los juegos del lenguaje tan sólo al género argumentativo”,⁴¹ crítica que habría sido producida, **contra los maestros de la vida general**, para hacer valer los retos de la discusión, del pensamiento y de la escritura,⁴² o explorar la lógica irreductiblemente filosófica del juicio.⁴³ Empero, preferiremos estudiar la contribución francesa al “diálogo” entre las tradiciones analítica y fenomenológica, tradiciones sin ninguna duda arqueológicamente indisociables en su ambición común de “suprimir toda huella de destino, es decir, toda limitación original sufrida por la Razón Moderna, a fin de dar a ésta su absolutez”.⁴⁴ Sus definiciones respectivas serán estudiadas por un mismo deseo de disipar la inestabilidad del **doblete empírico-trascendental** constitutivo del Hombre, por una voluntad común de hacer “valer lo empírico a nivel de lo trascendental”.⁴⁵ Descripción “empírica” de lo trascendental o prescripción “trascendental” de lo empírico —pero, a decir verdad, como lo había indicado Foucault y como estamos, quizá, verificándolo hoy, hay menos alternativa que oscilación inherente a una misma *episteme* postkantiana. La misma que ha suministrado el **a priori histórico-lógico** de cierta representación de la “modernidad”. Haciendo frente al plazo de su cumplimiento, se ha constituido cierta identidad de la filosofía francesa: contemporánea. Desde Bergson entonces, imaginando un espectro

40 Lo cual hacía escribir a J. Bouveresse un ruidoso *Why I am so very unfrench*, en: *Philosophy in France Today*, editado por A. Montefiore, Cambridge University Press, 1983. Cinco años más tarde, J. Derrida declaraba, y poco importa aquí el contexto: “Creo que la identidad de la filosofía francesa no ha sido puesta nunca bajo tan dura prueba”. *Autrement*, No. 102, *À quel pensent les philosophes*, 1989, p. 37. Ver en ese sentido DEGUY, M. *Affaire de tons, en littérature, philosophie et sciences humaines (notes et esquisses)*, en: *Les cahiers de Paris VIII – Le langage comme défi*, (bajo la dirección de H. Mesconic), 1991, p. 135-147.

41 ROGOZINSKI, J. *Argumenter avec Manfred Frank?* en: *Les Cahiers de Philosophie*, 5, *op. cit.*, p. 188.

42 LYOTARD, J.-F. *Le Différend*, Minuit, 1983; *Aller et retour*, Introducción de J. Rajchman y G. West (Ed.), *La pensée américaine contemporaine*, traducción francesa, PUF, 1991; *Línea General*, 1991, reeditado en *Moralités postmodernes*. Galilée, 1993.

43 POULAIN, J. *L'Âge pragmatique ou l'expérimentation totale*. L'Harmattan, 1991; *La Loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*. Albin Michel, 1993.

44 GRANEL, G. *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Gallimard, 1968, p. 261, (à propos de l'intention phénoménologique).

45 FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses – Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, 1966. p. 331.

cuyos extremos se repartirían entre Deleuze y Badiou, se ha impuesto un campo de investigaciones cuyo reto no es otro que liberar la racionalidad del triángulo mágico Crítica-Positivismo lógico-Fenomenología trascendental.

Fenomenología Analítica

Con Claude Imbert, pero también con Elizabeth Rigal o Gérard Granel, se comenzará entonces por interrogar: 1) la **complementariedad de sentido existente entre la “fenomenología” del fracaso del formalismo**, en su intento de uniformizar, mediante una mediación lógica y mediante la renuncia a las articulaciones de una lengua natural, “los dominios temáticamente separados de la ciencia físico-matemática y del conocimiento perceptivo”,⁴⁶ y 2) el **“análisis” de la ruptura de intencionalidad de la fenomenología histórica** que, con su “inexpresado” husserliano, había preferido enmascarar las huellas del fundamento analítico de las *Investigaciones Lógicas* apelando a un principio trascendente, para reconstituir una esfera de pura immanencia (el Presente Viviente, la *Lebenswelt* antepredicativa) y dar un fundamento absoluto al estudio analítico.⁴⁷

Es así como por haber intentado apoyar, sobre la evidencia de operaciones formales, “la coincidencia entre lo discursivo que ellas engendran y lo ontológico que ellas desean”, el remedio husserliano propuesto a la crisis de las ciencias “no pudo sino acrecentar la separación que había que reducir, y con ella, el pesar de que la ciencia hubiera dejado el mundo de la vida”.

Es así como Husserl habrá probado en carne propia la fórmula dividida de una *Crítica de la razón lógica* (subtítulo de *Lógica Formal y Lógica Trascendental*) con el propósito de elaborar una **verdadera ontología analítica**; Husserl reencontraría en el otro punto extremo de un eje ideal, con sus dos conceptos de X, **objeto significativo y objeto efectivo**, las errancias de Frege sobre el **objeto**, un objeto sin embargo excluido, por principio, por la naturaleza misma de los sistemas cuantificacionales en su disyunción, de la apercepción. La distancia **Fenomeno-lógica** —concluiremos con Claude Imbert— “era entonces suficiente para que aparecieran al menos problemáticas las filosofías que, para salvar dicha distancia, apelaban a los argumentos del **fundamento** o del **análisis**”.⁴⁸ La tentativa de refundación del cognitivismo sobre el noema husserliano no es la excepción.⁴⁹

46 IMBERT, C. *Phénoménologie et langues formulaires*. *Op. cit.*, p. 6.

47 Ver los artículos de RIGAL, E. *Quelques remarques sur la lecture cognitiviste de Husserl*, en: *Les Études philosophiques*, No. 1, 1991, p. 101-117; *Mais lesqueles sont-ils donc des philosophes analytiques?* en: *La Notion d'analyse*, Presses Universitaires du Mirail, 1992, p. 161-192; y de GRANEL, G. *L'inexprimé de la recherché*, en: *Écrits logiques et politiques*. Galilée, 1990. Para la disputa Frege/Husserl, remitirse a la edición francesa de la *Correspondance*. TER, 1987.

48 Cfr. IMBERT, C. *Op. cit.*, p. 277-286, **Prefacio**, caps 1 y 8, para la crítica de la intencionalidad: “Instrumento inmediato de la constitución, la intencionalidad induce a una metafísica parasitaria y a

Contra-ejemplo tomista

Que la disyunción entre los dominios de la física matemática y el conocimiento perceptivo no pueda resolverse por mediación lógica es la convicción que arma el proyecto verdaderamente prometeico del matemático-filósofo Jean Petitot. Pues, lejos de renunciar al proyecto de formalizar lo concreto, se tratará de mostrar que basta trasponer la operación kantiana de la primera *Crítica*, utilizando los desarrollos recientes de la *physis* matemática asociada a la obra de René Thom, para realizar la subsunción matemática (y no lógica) de los dominios en que la dimensión semántica se impone como irreductible (los vivientes, la percepción, los lenguajes naturales, los mitos...). Si ese esquematismo generalizado presupone la reducción neo-kantiana de las ontologías regionales al “objeto como forma y como correlato noemático de las síntesis noéticas”, se entrega a la ambición de una reducción recíproca de la síntesis noética a la legalidad matemática (fiscalización del sentido).⁵⁰

Cualquiera que sea el porvenir de este relevo fenomenológico del neo-kantianismo, que intenta disipar las aporías recurrentes de la investigación husserliana reconduciendo el ideal de la objetividad a una **hermenéutica matemática de las formas de la realidad**, se notará, con el futuro desarrollo de una matematización de las morfogénesis cualitativas, la inestabilidad del soporte del cual dicho relevo se sostiene. En efecto, lejos de aprovechar,

una lógica enredada en la forma predicativa”. Se percibirá aquí sin dificultad el efecto “anti-Krisis” de *Les Mots et les Choses*. Este callejón sin salida, este *ne ... uier* debe ser situado en el punto de partida de la *Seinsfrage* y de la crítica heideggeriana a la exigencia husserliana de cientificidad, es decir a la repetición hecha por Husserl de “la idea cartesiana de ciencia”; *cf.* COURTINE, J.-F. *Phénoménologie et science de l'être*, 1983, reeditado con modificaciones en *Heidegger et la phénoménologie*. Vrin, 1990, p. 187-205.

49 Se trata, explica E. Rigal, “de constituer ‘otra’ escena analítica cuyo padre fundador no sería más Frege revisado y corregido por Russel y por el Wittgenstein del *Tractatus*, sino el mismo Frege arrancado de sus oscuridades mediante el noema husserliano”, *op. cit.*, p. 109. La anexión de Husserl sirve para eludir la prohibición quiniana puesto que la introducción de la noción de sentido noemático debería permitir la incorporación de los contenidos intencionales a la onto-metodología cuantificacional.

50 *Cfr.* PETITOT, J. **De la physique à la forme et au sens - Actualité de la philosophie transcendante**, en: *La Philosophie transcendante et le problème de l'objectivité*, Les Entretiens du Centre Sèvres, Editions Osiris, 1991, p. 87, para la cita; y *Physique du sens - De la théorie des singularités aux structures sémio-narratives*, Editions du CNRS, 1991. — Así como lo ha puesto de relieve G.-G. Granger en su informe de la colección de conversaciones de René Thom, *Paraboles et catastrophes - Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, Flammarion, 1983; el mismo Thom presenta “cierta duda en reconocer completamente el componente platónico subyacente, sin embargo, a una teoría que traza a priori la figura de las catástrofes elementales...”, en *L'Âge de la science, 2. Épistémologie*. Editions Odile Jacob, 1989, p. 246. En efecto, pues su geometrismo platónico intenta ponerse al servicio de una descripción puramente fenomenológica... Pero Thom deberá renunciar a describir una dinámica por su principio interno (de ahí la violencia del enfrentamiento con L. Prigogine). L. Ekeland concluye que “el proyecto de Thom era metafísico más bien que científico” en la medida en que su teoría no requiere, de ninguna manera, más que un “sistema dinámico tenga una realidad física”; en una palabra, Thom habría escrito “el *Timeo* de los tiempos modernos”, *cf.* *Le calcul, l'imprévu - les figures du temps de Kepler a Thom*. Le Seuil, 1987, p. 124-125.

como Kant, la estabilización de la física matemática⁵¹ y su dominio de validez, la intervención de Petitot se sitúa en un momento de conflicto que recuerda la célebre querrela entre Newton (por intermedio de Clarke) y Leibniz sobre el alcance del principio de razón suficiente.⁵² No sin razón ésta ha encontrado un segundo aliento bajo el título de “querrela del determinismo”,⁵³ en la que matemáticos del caos, de las catástrofes y de la auto-organización físico-química se han opuesto en cuanto a la identidad racional que define la productividad científica (a partir de la pregunta por la relación con la experimentación).

El a-dios de la fenomenología

“¿Cómo liberar una racionalidad verdaderamente conceptual y sin embargo no objetivante?” Con Jean-Luc Marion, no se podría negar que todo el esfuerzo de la fenomenología francesa desde Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, y en cierta medida Ricœur, hasta Michel Henry, Marc Richir, Didier Frank o Jean-Louis Chrétien,⁵⁴ fue el de sitiar e investigar “aquellas canteras que Husserl, primero y casi a pesar suyo, había abierto más allá de la objetividad constituyente”,⁵⁵ en nombre de una “donación” que se había revelado “absoluta” (*absolute Gegebenheit*) suspendiendo el aparecer griego de la fenomenalidad propia del ente en su puro ser ahí-delante (*vorhanden*). Esto se dice ahora: a tanta reducción, tanta donación,⁵⁶ la reducción volviendo a conducir (*re-ductio*) a la donación que aquella supone “porque la intuición se define como originariamente donatrix (“...*die originär*

51 Estabilización muy relativa: la física matemática no ha dejado, desde entonces, de recomponer las apariencias de una unidad categorial. La grandeza de la obra de Gilles Châtelet (*Les Enjeux du mobile - Mathématique, Physique, Philosophie*. Le Seuil, 1993); consiste en avivar la inventiva propiamente filosófica de la creación continuada de la física matemática. “Destacar la capacidad de expresión (...) residente en la cosa misma en que se encuentra inmersa la actividad matemática, tal es –escribe Jean Toussaint-Desanti en su bello prefacio– el proyecto de Gilles Châtelet”.

52 Cfr. *La Correspondance Leibniz-Clarke*, presentada por ROBNET, A. PUF, 1957.

53 Cfr. *La Querelle du déterminisme*. Gallimard, 1990.

54 Cfr. SARTRE, J.-P. *Essai sur la transcendance de l'Ego*, Vrin, 1992 (1936); LÉVINAS, E. *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1947; MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, Gallimard, 1960; HENRY, M. *L'Essence de la manifestation*, PUF, 1963; RICŒUR, P. *Existence et herméneutique*, 1965, en: *Le conflit des interprétations - Essais d'herméneutique*, Tomo I, Le SeuilSeuil, 1969; y *De l'interprétation*, 1983, en: *Du texte à l'action - Essais d'herméneutique*. Tomo II, Le SeuilSeuil, 1986; RICHIR, M. *Au-delà du renversement copernicien - La Question de la phénoménologie et de son fondement*, La Haye: Nithoff, 1976; FRANK, D. *Chair et corps - Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, 1981; CHRÉTIEN, J.-L. *L'Effroi du beau*. Cerf, 1987.

55 Es que desde las *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1905, Husserl “no cesa de sondear lo inobjetivable aunque pretende sondear el ideal de la objetividad”, cfr. MARJON, J.-L. *De l'histoire de l'être à la donation du possible*, artículo citado, p. 186-187; y *Reduction et donation - Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*. PUF, 1989.

56 MARJON, J.-L. *Réduction et Donation*. *Op. cit.*, p. 302. Ver la presentación de HENRY, M. *Quatre principes de la phénoménologie*, que abre el número especial de la *Revue de Métaphysique et de Morale* consagrado a *Réduction et Donation*, No. 1, 1991, p. 3-26.

gebende Anschauung”), y de ningún modo como intuición (con fondo) del ser o de la objetividad [...] para no exigir del fenómeno sino la mera legitimidad de la intuición donatriz”.⁵⁷ Lastrado en su ambigüedad metafísica o “parusiaca”, el “principio de los principios” enunciado por Husserl puede así escapar a las aporías de la fenomenología descriptiva en virtud de una **reducción a lo originario** permitiendo elaborar a ese nivel “una nueva apofántica” del **otro modo que ser** —según un intitulado levinasiano que, en su decir al menos, permitiría entrecruzar la **Inmanencia de la vida sin afuera**, de Michel Henry, con el **Llamado de lo exterior del ser** que se revela en su trascendencia en Jean-Luc Marion, sin olvidar la **Carne** que no está nunca íntegramente constituida,⁵⁸ etc—. Es que tomando por tema la donación de la fenomenalidad misma y subordinando la ontología, en tanto que **instancia regional**, a la fenomenología, en la forma pura de su deconstrucción,⁵⁹ “es inevitable que, en el doblete de lo dado y de la donación, en su identidad final o primera, en la donación como ente dado —la donación y las operaciones fenomenológicas que la acompañan, como la reducción—, caigan finalmente fuera de lo Dado absoluto o de su identidad, y queden como su condición negativa o como su **presuposición no manifestada**”.⁶⁰ Como es inevitable, al dar un **estatuto fenomenal a lo que permanece retraído**, la última fenomenología francesa desarrolla un **modo de fenomenología negativa** que reanuda con el pensamiento religioso de lo Absoluto divino, habiendo presidido, en su constitución positiva-histórica, el desarrollo último de la inmanencia como “auto-trascendencia”. Lo que Husserl debía descubrir mediante la elucidación de las relaciones de **motivación** de la reducción y mediante la **consagración de la intención** en su valor teleológico, “meta-natural”, no epistemológico, es en efecto el acceso a una “omnisubjetividad trascendental” orientada hacia “la idea polar absoluta”, hacia Dios como *Polidee* —mientras que el “absoluto definitivo y verdadero” de donde “‘el absoluto’ trascendental [...] toma su fuente radical...”⁶¹ deviene Logos, Idea, volviendo a conducir la finitud a la significación absoluta de una **metafísica teleológica**. Tal es el “camino

57 MARION, J.-L. *Réponses à quelques questions*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, op. cit., p. 71-74.

58 Cfr. FRANK, D. *Chair et Corps – Sur la Phénoménologie de Husserl*, Minuit, 1981; *Heidegger et le problème de l'espace*. Minuit, 1986.

59 Se notará sin sorpresa en *Réduction et Donation* el gran lugar concedido a la discusión de la lectura de las *Investigaciones Lógicas* propuesta por J. Derrida en *La voix et le phénomène*. PUF, 1967. En particular, p. 62: “(...) Husserl, como sumergido por el imperativo, a la vez amenazante y jubiloso, de administrar la superabundancia de los datos presentes, no se interroga en ningún momento (al menos en las *Investigaciones Lógicas*) sobre el estatuto, el alcance e incluso la identidad de esta donación. Ese silencio conduce a admitir (siguiendo la tesis de Jaques Derrida) que Husserl, dejando inexplorada la donación de la cual ha efectuado, sin embargo, su ensanchamiento, no la libera de la prisión de la presencia, pues la mantiene en una detención metafísica. Heidegger por el contrario (...)”

60 LAVELLE, F. *L'Appel et le Phénomène*, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, op. cit., p. 36.

61 Cfr. HUSSERL, E. *Ideen I*, Trad. P. Ricœur, Gallimard, 1950, p. 274-275: “‘Lo absoluto’ trascendental que hemos evitado mediante diversas reducciones no es en verdad la última palabra (...)”; y los textos citados y comentados por SOUCHE-DAGUES, D. en: *Le Développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*. La Haye: Nijhoff, 1972, p. 278-283. Ver también GRANEL, G. *Le*

no confesional hacia Dios”. Se dejará abierta aquí la cuestión de saber si ese camino, lejos de llevar “a ninguna parte”, no es el medio más rápido para volver a vincular el punto de llegada al punto de partida: a lo no-dado de facto de la idealidad que, sin embargo, tiene como idea el puro ser-dado en una intuición intelectual...⁶²

Sea lo que fuere, Jacques Colette no tiene problema en adelantar que “Dominique Janicaud, ‘lector perplejo’ de Lévinas, habría podido experimentar la misma perplejidad frente al propio Husserl...”⁶³ puesto que tal vez hay menos vuelta, des-viación [dé-tournement] teológica de la fenomenología francesa, que autocompreensión del re-torno [re-tournement] de la inmanencia al llamado de esta trascendencia primordial que había hecho acceder la fenomeno-logía a su más realizada posibilidad: tomar el pliegue de la trascendencia en una inmanencia cuyo defecto de ser no podrá nunca significar otra cosa que el a-Dios, que es la donación por y para la trascendencia a partir de lo inmanente⁶⁴ (así fuese bajo la forma de un “Yo trascendental”, reforzando la conciencia-en-el-mundo con un verdadero absoluto del cual, a su vez, se deberá dar razón...). Y la fe, por re-presentarse como “la experiencia interna de la vida y de su esencia”, como “el paso del sufrimiento a la alegría [...] encuentra esta posibilidad en el sufrimiento mismo, en el sufrirse a sí mismo como esencia del goce de la vida”.⁶⁵

Era necesario ir hasta allí en la inversión de los valores... concluye Deleuze al final de su reflexión sobre “el trabajo de topo de lo trascendente en la inmanencia misma”, característico de la fenomenología: “En el momento actual, ya no nos basta con pensar la inmanencia en lo trascendente; se quiere pensar la trascendencia al interior de lo inmanente, y es de la inmanencia que se espera una ruptura”.⁶⁶

sens du temps..., op. cit. p. 224-233, sobre la ambigüedad de la revocación del Dios clásico en las *Ideen*.

62 Cfr. GRANEL, G. *L'inexprimé de la recherche*, op. cit., p. 72-74.

63 COLETTE, J. *Phénoménologie et métaphysique*, informe del libro de JANICAUD, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Eclat, 1991, en: *Critique*, No. 548-549, 1993, p. 64.

64 Pues “el a-Dios no es un proceso del ser” (cfr. LÉVINAS, É. *De Dieu que vient à l'idée*, Vrin, 1982, p. 264); sino una salida del ser, una evasión que traducía, en el estudio de 1935 así titulado, “el arrojado hacia el Creador” (*De l'évasion*, Fata Morgana, 1982, p. 73); o lo absolutamente Otro. De ahí, concluiremos con A. Badiou, que si la ética es “el nombre último de lo religioso [religieux] en cuanto tal [de lo que re-une [re-lie] a lo Otro bajo la autoridad indecible de lo Absolutamente Otro] (...), toda tentativa de hacer de la ética lo que está al principio de lo pensable y del obrar es de esencia religiosa”. Y “es ofender el movimiento de este pensamiento y su rigor subjetivo, creer que se puede separar lo que él ha unido (...)”, Cfr. BADIOU, A. *L'Étique, Essai sur la conscience du mal*. Op. cit. p. 23.

65 HENRY, M. *L'Essence de la manifestation*. PUF, 1963, p. 510, p. 293. Sobre el desvío del amor fati nietzscheano, cfr. HAAR, M. *Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique*, en: *Philosophie*, No. 15, 1987, p. 48-50.

66 Cfr. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Op. cit. p. 48-49. Se hará notar el

Salvo el nombre

A modo de primera respuesta a la pregunta de Jaques Derrida: ¿por qué Marion, mientras que la declara sustraída a todo contenido determinable, determina “la forma pura del llamado” (y con ello, del don) como llamado “en nombre del Padre”?⁶⁷ —que no es el ente supremo, etc—. Todo indica que Derrida aprehende aquí la recaída en una suerte de positividad teológica de-negada, que radicalizaría el diagnóstico de sus primeros trabajos sobre la fenomenología como última “aventura de la metafísica de la presencia” a partir de lo que podría ser presentado como el fracaso de la “tercera reducción”, y de su reiterada deconstrucción del humanismo onto-teológico (incluido Heidegger), ello dada su intención de arrancar la donación a todo lo que podría volver-a-dar presencia. Proyecto derridiano por excelencia, y suscrito como tal,⁶⁸ puesto que este pensamiento del don que abre el espacio en el cual el ser y el tiempo se dan y se dan a pensar como “*es gibt Sein*” y “*es gibt Zeit*”; ese don que sólo puede ser como don no estando presente como don, ese don que no existe y no se presenta, que, si se presenta, no se presenta más; ese don imposible que no se confundirá nunca con la presencia de su fenómeno sino como la condición de su olvido, ese otro nombre de lo imposible, entonces, ha orientado “expresamente todos los textos” publicados “desde más o menos 1972”,⁶⁹ —hasta el último publicado, *Sauf le nom (Post-Scriptum)*, que bien podría re-frendar [contre-signer] el Post-Scriptum a la obra entera por el hecho de que inscribe la doble deconstrucción de Husserl y Heidegger (ni Yo constituyente, ni *Dasein*...) en el surco de la huella (bajo tacha) de la **teología negativa**. Lo cual hará escribir a Marion —antes de esta última publicación— que “nadie ha defendido con anticipación,

homenaje rendido a Sartre por la idea de un campo trascendental impersonal que vuelve a dar a la inmanencia sus derechos y permite hablar tanto de un plano de inmanencia como de un empirismo radical dirigido contra la orientación “kantiana” de la fenomenología husserliana (leitmotiv de *La Transcendance de l'Ego*). Sobre la Carne, que precipita la fenomenología en el misterio de la Encarnación, remitirse a las p. 168-169.

67 DERRIDA, J. *Donner le temps, I. La fausse Monnaie*. Galilée, 1991, p. 74. Derrida cuestiona así un pasaje de inspiración levinasiana en las últimas páginas de *Réduction et Donation*, p. 295. Sobre la misma página de Marion: “No se trata evidentemente de invocar aquí la autoridad revelada para ensanchar el campo de la fenomenología, sino de confirmar si otro llamado —el llamado sin duda de lo otro— puede destituir o sumergir el primer llamado que da lugar a la reivindicación del ser”. (El subrayado es mío).

68 DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 73.

69 Cfr. DERRIDA, J. *Psyché - Invention de l'aure*, Galilée, 1987, p. 587, No. 1; y *Donner le Temps I, op. cit.*, p. 10: “Las premisas de este seminario no publicado (dictado en 1977 - 1978 al ENS, bajo el mismo título) quedaban implicadas, de una u otra manera, en las obras ulteriores que fueron todas consagradas, si puede decirse, a la cuestión del don (...); las figuras del don recopiladas aquí han sido extraídas del capítulo 1 de *Donner le temps*.”

tan firmemente como Jaques Derrida, la cuestión que ocupa *Réduction et donation*”, y confirmaría su hipótesis de un relevo de la “deconstrucción mediante la diferencia [différance]”⁷⁰ por la “destitución a partir de la donación”.⁷¹

Comprendemos que la inesencia del don podría abrir de otro modo la escritura general de la suplementariedad sobre ese “campo de fuerzas no discursivas”⁷² que la estrategia general de la deconstrucción exige (no hay fuera de contexto) y deniega (no hay fuera de texto) en tanto que la presencia debe ser constantemente diferida en la interpretación (toda realidad tiene la estructura de una huella diferencial [différentielle], y con lo real uno no se relaciona más que mediante una experiencia interpretativa). De otro modo, puesto que “lo enunciado como teología negativa se vacía por definición, por vocación, de toda plenitud intuitiva”⁷³ susceptible de romper con lo ilimitado de la significancia y de determinar el sentido del ser como presencia significada, en el movimiento mismo en que enuncia y confirma “lo que queda por pensar más allá del esquema constructivista o destrucionista” —que significa el de- de deconstrucción—. ⁷⁴ De ahí la oscuridad de su arraigamiento onto-teológico, y su identificación con el sistema de escritura, comandando a la vez la reducción fenomenológica y la puesta en crisis de su axiomática ontológica y trascendental...⁷⁵

Queda por saber si, a falta de una verdadera heterogénesis de lo dado a partir de lo Donante, Heterogénesis material no siendo más que el otro nombre de lo Donante,⁷⁶ no se

70 Siguiendo la versión castellana de *La Diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975; traducimos *différance* por diferencia para acentuar la distinción que esta palabra guarda frente a *différence* (diferencia). Pero cabe tener presente la opinión de P. Peñalver (cfr. DERRIDA, J. *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pretextos, 1985, p. 121); quien la traduce por *diferancia*, aduciendo que traducirla por diferencia no resalta el sentido de “diferir” que ella comporta. Por demás, en las más recientes publicaciones en español de la obra de Derrida (incluso en las traducidas por Peñalver) parece darse por sentado la inconveniencia de cualquier intento en la traducción. En todo caso, sobre el sentido de dicha “diferencia” el lector podrá remitirse a las obras disponibles del autor y al (pre)texto de Geoffrey Bennington titulado *Derridabase*; cfr. BENNINGTON, G. J. Derrida, *Jacques Derrida*, Madrid: Ediciones Cátedra, Colección Teorema, 1994, p. 91s. Ver de paso la respectiva N de la T. (N del T).

71 MARION, J.-L. *Réponses à quelques questions*, op. cit., p. 69-70.

72 Cfr. DERRIDA, J. *Signature Événement Contexte*, 1971, retomado en *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 392 y en *Limited Inc. Op. cit.*, p. 50. Se recordará que la conferencia sobre la diferencia (1968) terminaba con esta pregunta: “¿Cómo pensar el afuera de un texto?”, retomada en *Marges ...*; al igual que *La pharmacie de Platon*, 1968, sobre “los golpes del afuera”, retomada en *La Dissémination*. Le Seuil, 1972.

73 DERRIDA, J. *Sauf le nom*. Galilée, 1993, p. 46-47.

74 DERRIDA, J. *Limited Inc. op. cit.*, p. 271; p. 252-253 sobre el “texto” y el “contexto”. Para fundamentar esta lectura cruzada, se citará este pasaje de *Sauf le nom*: “Yo quería solamente recordar que pre-comprendíamos ya y que escribimos tras haber pre-comprendido la teología negativa como una “crítica” (no digamos de momento una “deconstrucción”) (...) de la ontología, de la teología y del lenguaje” (p. 44-45).

75 DERRIDA, J. *Sauf le nom. Op. cit.*, p. 46-48.

76 Ver, por ejemplo, bajo el trazo de las investigaciones de M. Richir, el bello libro de GARELLI, J. *Rythmes et Mondes - Au revers de l'identité et de l'Aliénité*, Éditions Jérôme Milton, 1991; que

comprobará aquí, una vez más, que lo infinito de la significancia no es nunca algo distinto al “excedente” de lo dado, o de un pretexto, que habría conservado en la immanencia de la lengua sus orígenes trascendentes. Encubierto como diferencia en sí, ¿no es eso “lo que dicen los místicos y los teólogos cuando hablan de una trascendencia absoluta que se anuncia por dentro”? Ocurriría entonces, en nombre del Padre, que “no solamente el nombre no es nada, en todo caso no la “cosa” que él nombra, no lo “nombrable” o lo renombrado, sino que también es riesgo de encadenar, avasallar o comprometer lo otro, de atar el llamado, de llamarlo a responder antes de toda decisión o de toda deliberación, antes de toda libertad”.⁷⁷

Sin querer reformular la denuncia hecha por Michel Foucault de la asignación de lo originario como elisión del análisis de los modos de implicación del sujeto en los discursos,⁷⁸ —aunque tal denuncia reencuentra aquí una muy antigua actualidad— ni mucho menos vincularnos a tantos que continúan asombrándose de que se pueda asociar cierto voluntarismo político a la crítica de la metafísica de la subjetividad,⁷⁹ se podrán confesar algunas dificultades para percibir en esas fórmulas el llamado o “el homenaje respetuoso a una nueva, muy nueva *Aufklärung*”.⁸⁰ A menos que ésta no sea sino el sobrenombre del “retorno de Husserl” en el momento de a-Dios de la fenomenología, que fue efectivamente, es decir históricamente, “el principal movimiento de pensamiento de nuestro tiempo”.⁸¹

Para dar un paso más sin abandonar del todo esas consideraciones históricas, se podrá preguntar, para concluir, si el abandono de la hipótesis de la “aniquilación del mundo” en vista del desarrollo de una “fenomenología de la intersubjetividad”, y si la conservación inicial de esta “antropología intencional” en el plano regido por la oposición sujeto-objeto, su “conversión”, en fin, en una “compenetración intencional” del mundo entero como conjunto egológico cuyo carácter completamente inteligible se sostiene en un Dios sin

concede un buen espacio a la obra de Gilbert Simondon y a los últimos escritos de Merleau-Ponty; pero también desde un punto de vista completamente diferente, GUATTARI, F. *Chaosmose*. Galilée, 1992.

77 DERRIDA, J. *Sauf le nom*. *Op. cit.*, p. 84, 112.

78 Cfr. FOUCAULT, M. *Mon corps, ce papier, ce feu*, Apéndice II a la reedición de *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, p. 602; para la respuesta a la “objeción” formulada por Derrida en *Cogito et histoire de la folie*, en: *L'Écriture et la Différence*. Le Seuil, 1976. No se podría negar que esos “modos de implicación”, con la reinscripción de las “prácticas discursivas en el campo de las transformaciones donde ellas se efectúan”, determinan rigurosamente la posición de Derrida en su intercambio con Searle.

79 Contra Foucault precisamente, con toda la cuestión del Estado de Derecho. Sobre esto, cfr. el artículo definitivo de EWALD, F. *Une expérience foucauldienne: les principes généraux du Droit*, en: *Critique*, No. 71-472, *op. cit.*, p.788-793.

80 Según una fórmula de *Limited Inc*. *Op. cit.*, p. 261.

81 Según la expresión de M. Henry, que desviamos a sabiendas de su sentido puesto que este último escribía: “(...) la fenomenología aparece cada vez más como (...)”, cfr. *Phénoménologie matérielle*. PUF, 1990, p. 5.

aseidad [aséité], cuando la *parusia* se vuelve sobre sí misma, arrastrando la analítica de la finitud en una metafísica de la Vida (o en una me-ontología del Don que da lo que no tiene —salvo el nombre, pero que llega para borrarse—, lo que dejó de tener desde la crítica kantiana de la transparencia del ser en la representación)... se podrá preguntar entonces si la exigencia de la cual es portadora la fenomenología, y su mayor enseñanza, no requiere tanto “asumirla como posibilidad” (Heidegger retomado por la nueva fenomenología francesa), como —para quien logra captar el máximo retroceso en atención a las “evidencias”— en su **im-posibilidad radical**.⁸² Aprehender su movimiento de elucidación del presente, y de exégesis de la tradición en este aspecto, no sería en nada disminuir la originalidad de la fenomenología francesa. Es como si su aporía misma recondujese, en cada nueva tentativa, la historia de la filosofía moderna repetida por ella a la imposibilidad de las posibilidades entrevistas (“para mantener abierto el espacio al interior del cual la metafísica occidental ha desarrollado históricamente sus posibilidades”⁸³), manteniendo al mismo tiempo la actualidad de una “posibilidad más real que la efectividad”, que define exactamente la urgencia de nuevas imágenes del pensamiento y permite “comprender por qué y hasta dónde ha tenido ya lugar la apertura hacia un nuevo horizonte”.⁸⁴ En tanto contemporáneo, este nuevo horizonte **desterritorializa la modernidad** dejando *in situ* el discurso del origen, mientras que, incapaz de olvidar su historia, la metafísica de la metafísica amenazó con resucitar “lo peor de Husserl [...] bajo la forma de una renovación acoplada del espiritualismo y del cientificismo”.⁸⁵

82 Cfr. LEBRUN, G. *Op. cit.*, p. 48: “La mayor enseñanza de la fenomenología (...) sería la imposibilidad de la fenomenología”. Lebrun es, posteriormente **por supuesto**, el primero en reconocer que entre Foucault y la fenomenología no se podría concebir “una pura y simple ruptura”; y en mencionar el origen husserliano del “a priori histórico”, que funciona como una especie de regulación eidética, así como el efecto de semejanza que juega entre la reducción fenomenológica y la neutralidad arqueológica... y en retomar la idea de un Foucault “fenomenólogo último”, ofreciendo, según la expresión de Dreyfus y Rabinow, “una fenomenología para acabar con toda fenomenología”... Otros tantos movimientos que **relevar (de) la im-posibilidad de la fenomenología**.

83 AUBENQUE, P. *L'autointerprétation de la philosophie*, en: *Les Études Philosophiques*, 1969.

84 MARION, J.-L. *De l'“histoire de l'être” à la donation du possible*, *op. cit.*, p. 179, 186-187. Lejos de nosotros la idea de contradecir a Marion cuando afirma: “La metafísica se limita a lo efectivo no dejando de sumar imposibilidades a la posibilidad —la fenomenología no puede detenerse sin antes liberar la posibilidad de las imposibilidades pretendidas—. Se tendría incluso ganas de ir más lejos, **pero tan sólo en el plano de la historia de la filosofía**. En efecto, a nuestro parecer, éste no es el “fin de la filosofía” sino la **im-posibilidad de la fenomenología**, la cual ha hecho posible en Francia —comenzando por Pierre Aubenque y su *Problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1962; citado por J.-L. Marion como pionero del “modelo heideggeriano de la “historia del ser” sin o contra la intención de Heidegger” (p. 181); *cfr. supra* una nueva “hermenéutica de los textos de la tradición” (p. 180); es que la fenomenología debe historicizar su constitución y explorar sus tensiones para manifestar “algo visible hasta entonces no visto” (p. 187) por esta metafísica, la cual se tendrá al final “cartografiada” más que “destituida”. Salvo **dándose** su descomposición según principios completamente diferentes: teológicos (*Cfr.* Descartes/Pascal)—.

85 GRANDEL, G. *L'inexprimé de la recherche*, *op. cit.*, p. 84.

Se podría comprender así, *in actu*, la actualidad de la palabra de Foucault... Un nuevo pensamiento es posible; de nuevo el pensamiento es posible... Un día, quizá, el siglo será deleuziano...

¿Una fenomenología del concepto para acabar con todas las fenomenologías?

La imagen del pensamiento que guía la “pedagogía del concepto” desarrollada por Deleuze y Guattari en *Qué es la filosofía?*⁸⁶ se desplegará a (re)partir de la diferencia natural entre enunciación científica y enunciación filosófica, concepto y función.

Contra el logicismo se comenzará por hacer valer que el concepto no es proposicional, ya que las proposiciones se definen por su referencia a estados de cosas o a cuerpos ya constituidos; por el contrario, un concepto no tiene otro objeto que sus propios componentes, los cuales se vuelven inseparables dentro de él, de manera que su consistencia significa su auto-referencia, y su creación una auto-posición de sí a la que se reconoce como acontecimiento. Así, el concepto se reconocerá como lo que “ha ya pasado en el tercero excluido”, como lo que se “pone a sí mismo y pone su objeto, al mismo tiempo que es creado”. Lo que define el movimiento infinito como lo que significa pensar, es este ir y volver que pone una vez más la imagen del pensamiento como materia del ser, como este Pensamiento-Naturaleza, este Pensamiento-Ser “que la lógica tan sólo es capaz de mostrar” y que constituye el plano de inmanencia de la filosofía. En una palabra, cuando el pensamiento accede al movimiento infinito que lo libera de la recagnición de lo verdadero como paradigma supuesto, reconquista una potencia inmanente de creación y de heterogénesis que opera como un corte del caos y apela a una creación de conceptos para dar consistencia a lo virtual sin actualizarlo (por referencia, sobre un plano de referencia científico). “Dar consistencia sin perder nada de lo infinito es muy diferente del problema de la ciencia que trata de dar referencias al caos, a condición de renunciar a los movimientos y velocidades infinitas, y de operar primero una limitación de velocidad [...]. La filosofía, por el contrario, procede suponiendo o instaurando el plano inmanencia: en él las curvaturas variables conservan los movimientos infinitos que vuelven sobre sí mismos en el intercambio incesante...”; es él lo que determinan cada vez los conceptos trazando las ordenadas intensivas de esos movimientos para formar contornos variables inscritos sobre el plano. La pedagogía del concepto entonces, sólo remite a su ontología siempre y cuando la inmanencia no sea referida a Algo, lo cual introduciría nuevamente la referencia o lo trascendente. Confundiendo los conceptos con funciones proposicionales, que representan otras tantas funciones científicas despotencializadas, y colocando la referencia vacía como valor-de-verdad, de modo que la in-tensión del concepto sea aún la explicitación operatoria extensional que verifica su “comprensión”, la lógica intenta reducir la filosofía a una especie

86 Insistimos en la necesidad de (re) leer *Qu'est-ce que la philosophie?* con su doble “caósmico”: *Chaosmose* de Felix Guattari. *Op. cit.*

de meta-teoría de la información calcada del cálculo de las proposiciones; de hecho, “ella mata el concepto dos veces”⁸⁷ para poder dar cuenta lógicamente de la forma de este mundo-aquí, forma que la construcción debe postular, pero que es lógicamente arbitraria...⁸⁸ Inversamente, es justo porque la filosofía es un saber sin objeto y sin sujeto, que el concepto es portador de una ontología que no tiene por correlato la “organización de lo vivido como sistema global de significaciones”,⁸⁹ sino “un afuera más lejano que todo mundo exterior, porque él es un adentro más profundo que todo mundo interior: es la inmanencia...”⁹⁰ —el plano de inmanencia como inmanencia no inmanente a, pura inmanencia de sí, la tierra...—.

Contra la fenomenología, sobre la cual Deleuze y Guattari no cesan de cuestionarse en la medida en que ella encarnaría la última desnaturalización del plano de inmanencia, se hará valer esencialmente que la “Inversión de la doctrina copernicana en la interpretación de la visión habitual del mundo”⁹¹ prueba muy poco, al punto de que no se trata sino de

87 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Op. cit.*, p. 27, 45, 133.

88 Sobre el fracaso de la *Aufbau* carnapiana y la crisis de la analiticidad, *cfr.* GRANGER, G.-G. *Le problème de la construction logique du monde*, en: *Revue Internationale de Philosophie*, No. 1-2, 1983; *Logisch-Philosophische Abhandlung y Logischer Aufbau der Welt: Le statut de l'élément logique chez Wittgenstein et Carnap* (1985), publicado también en *Invitation à lire Wittgenstein*, Alinéa, 1990. No se ve que el “cuasi-análisis” propuesto por J. Proust resuelva el problema: admitiendo que los enunciados introducidos por Carnap en la constitución del espacio de los colores no hacen intervenir contenidos sintéticos sino que se limitan a reflejar “un aspecto formal del lenguaje descriptivo utilizado”, esta reflexión de lo formal no sería menos irreductible a lo formal analítico. Esta reflexión se limita a manifestar algo sintético a priori que contradice el proyecto de una sustitución de la jurisdicción de lo formal por la del sujeto trascendental de Kant... *Cfr.* PROUST, J. *Questions de forme, Logique y Proposition analytique de Kant a Carnap*. Fayard, 1986.

89 GRANGER, G.-G. *Pour la connaissance philosophique*. Ed. Odile Jacob, 1988, p. 202. Pese a que los conceptos filosóficos no enuncian objetos, lo vivido, “la totalidad virtual de una vivencia” como correlato del concepto, permitirá actualizar, a cierto (meta-)nivel, la dualidad operación-objeto característica de la marcha científica. El concepto filosófico será entonces un meta-concepto en tanto es necesariamente a un segundo nivel como debe actualizarse la dualidad, enunciada como la “condición de todo pensamiento conceptual” (p. 201) que se mostrará como el “leitmotiv más constante” de la obra (p. 70). Este segundo nivel responde a las condiciones de significación de la vivencia (p. 157). Él condiciona la inversión de la tesis fenomenológica sustituyendo el análisis descriptivo intuitivamente fundado por la construcción de una organización totalizante, permitiendo “hablar de los conceptos naturales descubriendo su ‘significación’” (p.154). El meta-concepto es así una representación de representación que funda el acto filosófico como reflexión sobre la lengua natural, puesto que —pese a Granger— es sobre su análisis y su crítica que reposa la integración de las aprehensiones inmediatas de una vivencia compleja en una jerarquía de relaciones haciendo aparecer la unidad (p. 163, 195-196). La identificación de la ontología como un saber de objeto, y su exclusión consecutiva del campo filosófico, tiene por efecto afirmar la autonomía del discurso filosófico sólo como meta-lengua destinada a regular el problema del conocimiento en el marco de una filosofía del lenguaje sabiendo distinguir: 1) lenguaje ordinario, 2) lenguaje de la ciencia, 3) meta-lengua lógica y 4) meta-lengua filosófica destinada a observar sin cesar la ruptura radical entre objetivación y significación de la cual depende su institución “simbólica”.

90 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Op. cit.*, p. 59, con las referencias a Blanchot, Michaux, Foucault...

91 Según la indicación hecha por Husserl sobre la portada del manuscrito publicado bajo el título de *El arco-originario Tierra no se mueve*, *cfr.* HUSSERL, E. *La terre ne se meut pas*. Minuit, 1989, p. 7-29,

“reducirla” al provecho de la *doxa* originaria (la tierra no se mueve) y de la vivencia de un sujeto trascendental (el cuerpo moviéndose en la función intuitiva originaria de la Tierra como “suelo” cuyo olvido sería “un borrón de y en la subjetividad constituyente”), a los cuales continúa refiriéndose la inmanencia para fundar la intencionalidad sobre los actos de trascendencia de este sujeto. Del concepto como función, como significación de la totalidad potencial de lo vivido, se dirá entonces que él no se salva más que **desnaturalizando la inmanencia, de la cual tiene aún necesidad**,⁹² y calcando la condición trascendental de la experiencia de lo condicionado empírico estructurado por una egología, bajo la forma de lo real, antes de la individuación de la percepción, pero según su (re)activación en la forma constituyente del “yo” que acompaña **fundamentalmente** toda vivencia: como su fundamento permanente, idéntico y necesario. El punto importante es que, tomando en serio la idea de una contra-efectuación de la revolución copernicana, uno pueda situarse respecto a la fenomenología, a la manera como esta última se relacionaba al cartesianismo —como a una empresa derivada, usurpando el carácter radical de su originariedad a falta de haber sabido renunciar al límite simbólico de una ipseidad decidida de una vez y para siempre como Yo constituyente o como *Dasein*, reflejada por una tierra que no se mueve—. E incluso cuando “la fenomenología debe volverse fenomenología del arte [...] porque la inmanencia de lo vivido en un sujeto trascendental necesita expresarse en funciones trascendentes que no determinan solamente la experiencia en general, sino que atraviesan aquí y ahora la vivencia misma, y ahí se encarnan constituyendo sensaciones vivas”, y [la fenomenología] descubre la carne como “ser de la sensación” que “arrastra la opinión originaria, distinta del juicio de experiencia” en la coincidencia ideal del mundo y del cuerpo, de lo sintiente y de lo sentido... incluso cuando ello sucede la referencia es aún al descubrimiento del mundo como **expresión del cuerpo-del-hombre percibiendo(se)** (Merleau-Ponty).⁹³ Podrá entonces preguntarse si no es la propia carne “la que debe ser arrastrada, y sumarse a otras potencias de la vida” en la medida en que “la carne no es sino el termómetro del devenir”,⁹⁴ y en la medida en que el “suelo” pertenece menos a la constitución del universo que a la tentativa de “reducir” la tierra al territorio de la subjetividad trascendental —“la Tierra está constituida de carne y corporeidad” escribe Husserl— **deteniendo el movimiento de desterritorialización *in situ* por lo cual la tierra sobrepasa todo territorio y lo abre al universo.**

Partiendo nuevamente de ahí, puesto que Husserl mismo, como Deleuze, parece conservar de la revolución copernicana el que “se piensa más bien en la relación del territorio

para la traducción francesa de D. Frank.

92 DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Op. cit.*, p. 134-136.

93 Es en razón de este privilegio de la percepción natural que Deleuze negará a la fenomenología la posibilidad de comprender la imagen cinematográfica. En tanto “suprime el anclaje del sujeto tanto como el horizonte del mundo”, el cine es el arte anti-fenomenológico por excelencia, *cfr.* DELEUZE, G. *Cinema I. L'Image mouvement*. Minuit, 1983, p. 84. Es demasiado evidente cómo esta característica maquinal —en consecuencia anti-fenomenológica— no es extraña al interés de Deleuze por el cine.

94 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie? Op. cit.*, p. 168-169.

y de la tierra⁹⁵ que en la relación entre un sujeto y un objeto, se tiene una de estas dos cosas: o el pensamiento es el asunto de una encarnación y de una reterritorialización (relativa: de la tierra reducida al territorio, en la experiencia primordial de “mi carne”), y la ontología entonces no es posible sino como fenomenología, según la célebre fórmula de Heidegger; o el pensamiento hace de la experimentación de la inmanencia y de la desterritorialización (absoluta: del territorio reducido a la tierra, en el devenir no humano del hombre) su condición, **y la fenomenología entonces no es posible sino como ontología**. Estas son dos lógicas de la multiplicidad que se oponen. Según la tesis fenomenológica de la Unidad intencional del ser en el mundo, “toda multiplicidad implica necesariamente una unidad teleológica que la ordena. Esta ordenación es el garante de su racionalidad [...] así como la explicitación de la subjetividad trascendental es lo propio de la filosofía primera”.⁹⁶ Según la tesis ontológica del Pliegue acontecimiential del ser del mundo, en la que el acontecimiento es un “operador de ‘nivelación’ tanto del pensamiento como de la individuación”,⁹⁷ el devenir y la multiplicidad se hacen un solo y mismo ser, lo múltiple deja de tener la unidad en la cual todo ser es relativo, el devenir deja de tener un sujeto distinto a sí mismo, el sujeto se iguala al mundo del cual es un punto de vista constituyente, el mundo arrastra consigo el pensamiento como heterogénesis de la naturaleza... Entonces —y reencontramos aquí los temas de Gilbert Simondon, tan importantes en la perspectiva deleuziana de una renovación del bergsonismo⁹⁸— **la ontología consiste en seguir la fenomenología del ser en su génesis y en su concepto**, “en efectuar la génesis del pensamiento al mismo tiempo que se efectúa la génesis del objeto”, pues “cada pensamiento, cada descubrimiento conceptual, cada surgimiento afectivo es una continuación de la individuación primera [...], de la cual es una resonancia alejada, parcial pero fiel. [...] Según esta perspectiva, la ontogénesis devendría el punto de partida del pensamiento filosófico; sería realmente la filosofía primera...”⁹⁹ Como lo dice muy bien Badiou, el concepto debe devenir descripción de las figuras de lo múltiple como **tejido viviente** para que Deleuze pueda pensar en crear una **filosofía-naturaleza** que recubre “una descripción como pensamiento de la vida del mundo, descripción tal que esta vida, así descrita, pueda incluir como uno de sus gestos vivientes la descripción misma”. La caracterización de lo trascendental como virtualidad ontológica de lo sensible da lugar así a

95 *Ibidem*, p. 82.

96 DE MURALT, A. *L'Idée de la phénoménologie – L'Exemplarisme husserlien*. PUF, 1958, p. 321-322.

97 BADIOU, A. *Le Pli: Leibniz et le baroque*. Informe crítico sobre Gilles Deleuze. Minuit, 1988, en *Annuaire Philosophique 1988-1989*. Le Seuil, 1989, p. 162.

98 Cf. BUYDENS, M. *Sahara – L'Ésthetique de Gilles Deleuze*. Vrin, 1990, primera parte, cap. I; CLET MARTIN, J. *Variations – La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, 1993, Variación I; ALLIEZ, E. *La signature du monde ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*. Cerf, 1993, III: **Onto-éthologiques**.

99 SIMONDON, G. *L'Individuation Psychique et Collective*. Aubier, 1989, p. 26, 127, 163. Bajo este título, F. Lavuelle ha publicado la segunda parte inédita de la tesis de Simondon de la cual sólo se había publicado la primera parte, *cf.* *L'Individu et sa genèse Physico-biologique*. PUF, 1964.

una verdadera **fenomenología del concepto** en la que “el concepto debe pasar la prueba de su evaluación biológica”¹⁰⁰ para alcanzar su infinitud propia, su estado de sobrevuelo absoluto en relación con sus componentes. Y Deleuze refiere al **neo-finalismo** de Raymond Ruyer la descripción de los conceptos como “superficies y volúmenes absolutos”, seres cuyas formas “no tienen otro objeto que la inseparabilidad de variaciones distintas”.¹⁰¹ El concepto de pájaro, o el pájaro como acontecimiento en el plano de naturaleza, vale para una nueva dimensión del concepto, “que no se confunde ni con la esencialidad formal inteligible, ni con la coseidad sensible, formada y percibida [...], para instaurar una relación completamente nueva entre los pensamientos y las cosas, una **vaga identidad entre ambos**”.¹⁰² Y Deleuze relaciona este **empirismo superior** con el paso decisivo que Husserl ha hecho dar al pensamiento descubriendo, bajo la idea de “singularidad eidética” y bajo la percepción de “*concreta fluents*”, una región de **esencias materiales y vagas**, es decir vagabundas, **anexas y sin embargo rigurosas**, apelando a la construcción de **conceptos morfológicos, inexactos por esencia y no por azar...**¹⁰³

Procediendo por una exposición directa de este concepto del concepto, desplazando uno virtual que no es menos real que el actual (un plano de inmanencia radical, sin medida común con el juego de la presencia y de la ausencia heideggerianos), todo sucede como si Deleuze finalizara la carrera de la fenomenología liberando el radicalismo de su punto de partida (husserliano) de sus obligaciones legislativas. Pero desde entonces ya no se ve por qué las esencias vagas deberían constituir los lineamientos de una “**protogeometría**”, salvo manteniendo el primado constituyente de la ciencia real sobre la filosofía; ni por qué acuñar las singularidades eidéticas en una posición de intermediario entre la esencia y lo sensible, si se trata de pensar al ser de lo sensible en la heterogénesis del pensamiento, **ello recíprocamente**, y si “no existe “intermediario” sino en la medida en que el intermediario es autónomo, en la medida en que se extiende primero **él mismo** entre las cosas y entre los pensamientos...”, bajo la forma de un flujo multidimensional e impersonal al cual la identidad del sujeto, aunque en la proyección de una vivencia, ha debido ceder el paso¹⁰⁴ cuando toda la materia deviene expresiva sobre un fondo oscuro de **animalidad envolvente y global**, según la expresión de Alain Badiou.¹⁰⁵ Deleuze desarrolla así una especie de **onto-etología** para acabar con Dios y el juicio de sus lugar-tenientes. Desde entonces, no hay necesidad alguna de relacionar el arte con una identidad de origen que “dé” el ser de la sensación: haciendo sensible la Vida en sus “zonas de indeterminación”, la obra de arte nos ordena más

100 BADIOU, A. *Op. cit.*, p. 164, 166, 177.

101 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Op. cit.*, p. 26.

102 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*, Minuit, 1980, p. 507-508. Ver *Qu'est-ce que la philosophie?* *Op. cit.*, p. 26: “El concepto dice el acontecimiento, no la esencia o la cosa”.

103 HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. *Op. cit.*, § 74; citado en *Mille Plateaux*. *Op. cit.*, p. 454-455.

104 Ver el comentario de CLET MARTIN, J. *Op. cit.*, p. 40-47.

105 BADIOU, A. *Op. cit.*, p. 184.

bien liberar la vida donde quiera que esté prisionera. Lo cual constituye algo así como la versión “salvaje” de una estética trascendental cuyo requisito sería provisto por la idea sensible de una inseparabilidad material entre el arte y la vida.

Es así como la fenomenología del arte como última etapa de la fenomenología es sustituida por una **meta-estética material** como nuevo comienzo de la ontología, hecha posible por la im-posibilidad de una fenomenología de la que se conserva la radicalidad del punto de partida.

Que la verdad sea

“Pero, ¿puede o debe la filosofía mantenerse en la immanencia de una descripción de la vida del Mundo? Otra vía, la cual ciertamente renuncia al Mundo, es la de la salvación de las verdades”.¹⁰⁶ Habiendo elegido la “otra vía ontológica, la de la sustracción, del vacío y del mathema”, a partir de la aserción “matemática = ontología” investida de tal manera que el **gesto platónico** de inicio del poema por el mathema es extraído del mundo de Platón,¹⁰⁷ y habiendo señalado así su alejamiento infinito del pensamiento-mundo deleuziano (lo Animal o el número...), pero también habiendo notado su proximidad infinitesimal en cuanto a lo Verdadero que se emplaza en la singularidad (ni adecuación ni estructura, un immanentismo radical: el conocimiento es sin objeto), habiendo entonces elegido a Deleuze como su Otro íntimo... Alain Badiou se dedica a una reexposición contrastante de su propio pensamiento de la cual derivamos los acentos y matices de nuestra propia “meditación”.

Pensamiento del cual se subrayará de inmediato la **extrema contemporaneidad** de su situación, perfectamente descrita por Jacques Rancière en términos de un doble rechazo de los pensamientos actuales, pensamientos ya hechos y “prestos para ser pensados”: “Rechazo ante todo al hecho de instalarse en el fin de la filosofía y en la desgracia de los tiempos. (...) Rechazo, por otra parte, al hecho de seguir el ritmo de lo social, de ceder bajo el peso dominante del pensamiento estatizado, pensamiento según el cual nada existe excepto estados de cosas, combinaciones de propiedades, y que juzga las prácticas y los discursos según reflejen, desmientan o desconozcan estas propiedades...”.¹⁰⁸

106 Cfr. BADIOU, A. *Le Être et l'Événement*. Le Seuil, 1988, p. 14: “La tesis que sostengo no declara en modo alguno que el ser es matemático, es decir, compuesto de objetividades matemáticas. Es una tesis no sobre el mundo, sino sobre el discurso. Ella afirma que las matemáticas, en todo su devenir histórico, pronuncian lo decible del ser en tanto que ser”. El “presente” será así determinado, a partir del trayecto de la teoría de conjuntos, entre Cantor, Gödel y Paul Cohen. Ver igualmente *Manifeste pour la philosophie*, op. cit., cap. 10: **Geste platonicien**, para la configuración anti-sofística del mathema y el fin de la época de los poetas.

107 Intervención de J. Rancière durante un encuentro organizado por el Collège International de Philosophie, con ocasión de *Le Être et l'Événement*, publicada en *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, No 8, Editions Osiris, 1989, p. 211.

108 BADIOU, A. *Le Être et l'Événement*. Op. cit., p. 8.

Pensamiento cuya amplitud y fuerza dependen de la **decisión de derivar**, exclusivamente de la cuestión ontológica, **todas las consecuencias de la imposibilidad de la fenomenología** situándose, entonces, en el orden de lo impensado. Desde un efecto de Real, se (re)comenzará a aceptar, “con la filosofía analítica (...), que la revolución matemático-lógica de Frege y de Cantor otorga al pensamiento orientaciones nuevas”.¹⁰⁹ Se deduce que el uso morfológico de las matemáticas practicado por Deleuze, su inclusión sin mediación en una “fenomenología natural”, sella el destino de la filosofía deleuziana y su lugar en la historia (o en la post-historia: se ha roto con la intencionalidad) de la fenomenología: ésta última (o ésta primera), concebida bajo la forma de una “fenomenología del Pliegue” en tanto, a ejemplo del *vinculum* leibniziano, “la interioridad absoluta es plegada como exterior total”.¹¹⁰

Contra ello Badiou relanzará sobre Deleuze la crítica anti-fenomenológica más acerada posible, de manera que al “demasiado tierna está la carne” sucede un “demasiado íntimo está el mundo”, es decir demasiada sustancia por pensar aún:

– el **acontecimiento**, que no será un modo de ser del mundo, sino **verdad de la separación en el mundo**, coherente tan sólo con la matematicidad de lo múltiple como situación, siempre ya contado-como-uno en la evidencia de la presentación. Como lo que es un-no-uno es justamente el acontecimiento mismo, su pertenencia a la situación es indecidible en términos de parte de la situación: él es un significante supernumerario del cual la ontología matemática no tiene nada qué decir, salvo si contradice el “axioma de fundación” prohibiendo contar-como-uno multiplicidades que se pertenecen a si mismas. El acontecimiento no se hará efectivo entonces sino por el nombre, no se hará efectivo sino por la decisión de nombrar “al borde del vacío” —el vacío es el nombre propio de lo impresentable, el nombre propio del ser en la pura enunciación de lo arbitrario de un nombre propio en virtud del cual la ontología comienza— este otro acontecimiento que es “la intervención” misma, en “el curioso reflejarse del acontecimiento y de la intervención”;¹¹¹

– la **singularidad**, que, presentándose pero no siendo representada por el estado de la cuenta, “no soporta la preexistencia interna ni de lo Uno (Esencia), ni del Todo (Mundo)”. Separada de dicho estado, la singularidad se aleja del “vacío como punto del ser”;¹¹²

109 BADIOU, A. **Le pli: Leibniz et le baroque** (informe crítico). *Op. cit.* págs 178, 181, 174. Sobre las condiciones para la integración de una fenomenología físico-matemática al materialismo especulativo deleuziano, cfr. ALLIEZ, E. *La signature du monde. Op. cit.* p.48 y s., II: *Étiologie de la science.*

110 BADIOU, A. *Le Être et l'Événement. op. cit.* p. 232; y *Méditation quatre -Le vide: nom propre de l'être.*

111 BADIOU, A. **Le pli: Leibniz et le baroque** (informe crítico). *Op. cit.* p. 181.

112 BADIOU, A. *Le Être et l'Événement. op. cit.* p. 361 (el subrayado es mío); *Manifeste pour la philosophie. op. cit.* p. 16-17

– la **verdad**, cuya ausencia de objeto remite “a lo que agujerea un saber [...] a partir de este punto supernumerario que es el nombre del acontecimiento”,¹¹³ más bien que a una **variación del mundo mediante un punto de vista que debe tomar sobre sí, en su interioridad (des)plegada como exterioridad coextensiva, la singularidad de la variación estropeada por la forclusión del vacío (entre los puntos de vista) según la ley del organicismo ontológico.** Hay cuatro tipos de verdades (científica, artística, política y amorosa) que forman las condiciones genéricas de la filosofía por cuanto ella composibilita, bajo la forma del acontecimiento, estos procedimientos mediante un concepto formal de la Verdad (“un espacio conceptual unificado en el que tienen lugar las nominaciones de acontecimientos”);¹¹⁴

– el **sujeto**, desligado con relación a toda auto-pertenencia a un ser, a una esencia o a una sustancia, sustraído a la presentación (de lo múltiple contado-como-uno en una situación) en tanto incorpora el acontecimiento a la situación bajo la forma de un procedimiento de verdad excedentario: en tanto **cuenta especial, fórmula finita, ocurrencia local o diferencial local** de una verdad infinita, el sujeto no se sostiene de ninguna mención al objeto. Él no es sino el soporte de una **fidelidad** al acontecimiento. Esta intervención-sujeto remite a pensar la **subjetivación** como “emergencia de un operador, consecutiva a una nominación que interviene”; productora de la sutura del ser del vacío convocado, que es él mismo el nombre propio del ser, de manera que la “absoluta singularidad [del sujeto], sustraída al sentido, es **mostrada** mediante la in-significancia del nombre propio [...]. La subjetivación es el nombre como situación del nombre propio general. Ella es una ocurrencia del vacío”.¹¹⁵ El Sujeto es así la **escisión subjetivante de los procedimientos genéricos de la Verdad sustraída al infinito campo de fuerzas de la Vida.**¹¹⁶

Al término de la exposición, como ser y como acontecimiento “no quedan sino el punto y el nombre”.¹¹⁷ La Gran Lógica de lo Significante ha suturado de este modo todo

113 *Manifeste pour la philosophie. Op. cit.*, p. 17. Citado por F. Wahl en su prefacio a *Conditions*, Le Seuil, 1992, p. 43; que la contrasta esta definición fuerte de la filosofía con la previsión de la afirmación según la cual ella no produciría ninguna verdad. Wahl parece entonces dar cierta legitimidad a la crítica deleuziana según la cual Badiou reanudaría el destino de una “vieja concepción de la filosofía superior” que arrastra el concepto incondicionado a encontrar, en las funciones que domina, la totalidad de sus condiciones genéricas, *cfr. Qu'est-ce que la philosophie? Op. cit.*, p. 143-144. Pero antes había planteado que “Badiou es irreconocible en la reconstrucción que Deleuze hace de él...” (p. 20).

114 *Ibidem*, p. 430-431.

115 Señalamos que el último “estado” del pensamiento de Badiou se expone en dos conferencias de 1991, publicadas en *Conditions, op. cit.*: *Conférence sur la soustraction* y *La vérité: forçage et innommable*. La última publicación del autor, *L'Éthique – Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, *op. cit.*, introduce el tema de una “ética de las verdades”, constituyendo la mejor introducción posible sobre el conjunto de esta temática. Pero dado su objetivo pedagógico, este texto suprime muchas dificultades de lectura de *Le Être et l'Événement*.

116 BADIOU, A. *Le Pli: Leibniz et le baroque* (Informe crítico). *Op. cit.*, p. 183.

117 *Cfr. Le Être et l'Événement. Op. cit.*, p. 364: “...mi meta no es una fenomenología; es una Gran Lógica...”

trazo fenomenológico.¹¹⁸ Aún es necesario cerciorarse de que la potencia constitutiva de lo axiomático matemático con respecto a la filosofía no sea puesta en falta por aquello de lo cual ella no puede dar cuenta-como-uno: los acontecimientos en tanto múltiples perteneciéndose a sí mismos. Es definitiva la importancia del “axioma del vacío” afirmando que hay un conjunto que no tiene ningún elemento, que hay entonces un mathema del acontecimiento tal (éste es el título de la “Meditación diecisiete”) que no se lo puede probar más que en la retroacción de una **intervención nombrante que constituye las únicas modalidades de su develamiento** (la multiplicidad no se presenta sino contada-como-uno en la situación). Este mathema vale como abertura de la historicidad, agujereada en la homogeneidad de la naturaleza (no presentando nada separable, la naturaleza es la normalidad de lo múltiple “re-asegurado por el estado”) regulada por el axioma de la extensionalidad y por la transitividad. Esta última determina “el máximo equilibrio entre pertenencia e inclusión” a partir del dato conjunto de pertenencia que comprueba que todo lo que pertenece puede ser incluido para ser contado; mientras que hay un exceso de la inclusión sobre la pertenencia de manera que **nada múltiple está en condiciones de hacer-uno de todo lo que incluye**. Lo cual es llamado por Badiou el “teorema del punto de exceso”, el cual sostiene con el vacío una relación esencial por su posición de inclusión universal: no perteneciendo a ninguna multiplicidad presentada como-uno, sino siendo el ser mismo de la presentación-múltiple, “de todo lo que no es presentable se infiere que es por todas partes presentado en su carencia”, como un-no-uno, como errancia en toda presentación, al cual se relaciona la decisión nombrante para decidir que él es el acontecimiento mismo, que él interviene en la situación... “Lo que pertenece, concluye Badiou, es el nombre propio que sutura-el-ser de la presentación axiomática de lo múltiple puro, vale decir, la presentación de la presentación”. Ahora bien, el vacío ya no sería vacío si le perteneciera su nombre...,¹¹⁹ vale decir, la intervención de la intervención.

La intervención, la intervención del nombre propio, in-significante, el nombre reducido a lo significativo de la intervención, funda así su exceso en lo axiomático del conjunto sobre el formalismo de la lógica matemática, determinando que **el conjunto al cual sólo el vacío pertenece, no podría ser el vacío mismo, pues, en el vacío, nada pertenece, nada, ni siquiera el vacío**. Con ello se toca efectivamente la piedra angular de todo el edificio, como dice Badiou, pues el cero borrado borra la inmanencia de sí misma propia del vacío en provecho tan sólo de la trascendencia de lo significativo. Por eso “el reflejo del acontecimiento y de la intervención” es tan “curioso”: si el ir del acontecimiento a la decisión remite al recurso immanente de lo múltiple presentado como uno, es decir a lo múltiple “inconsistente” que unifica el operador de la cuenta, no se asistirá de hecho más que al retorno de la decisión

118 *Ibidem*, *Méditation sept, Le point d'excès*, p. 95-107.

119 Ver la intervención de LYOTARD, J.-F., publicada en: *Le Cahier du Collège International de Philosophie. Op. cit.*, p. 240s.

sobre el acontecimiento¹²⁰ que garantiza la trascendencia de lo Significante sobre el vacío. Pues este es el punto esencial: que el vacío no sea **caotizante**, ni virtual, ni potencial... En caso contrario, la ontología matemática del conjunto echaría a perder la historia **deteniendo el devenir**... renunciando al mundo en nombre de un vacío puramente lógico, inscribiéndose en esta "tradicón abiertamente subjetiva", esta tradición cartesiana perteneciente a la cual se proclama Badiou por intermedio de Lacan.¹²¹ ¿No estaríamos en camino de verificar que la posibilidad de una ontología no matemática, requerida y suspendida por la decisión inicial, exige, para tener lugar, una ontología material¹²² duplicada por una fenomenología conceptual (del concepto)?... El que la decisión quede entre esta alternativa: la Vida (lo que en ella no es mitema)¹²³ o la Bolsa (la del Capital que cuenta-como-uno lo múltiple),¹²⁴ es lo que retomaba Foucault de las enseñanzas de Canguilhem: "formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida".¹²⁵

El Dispositivo Foucault

Tanto de Deleuze como de Foucault, deberá decirse: "La fuerza de la vida será aquello de lo que aquí se trata, siempre y cuando esta fuerza no sea esencializada, es decir, míticamente reducida al estatuto de una fuerza vital cuyo "poder" preexistiría al conjunto de los efectos que produce".¹²⁶ De este nuevo vitalismo, que había encontrado en Bichat su primera afirmación ("Bichat ha relativizado el concepto de muerte, haciéndole perder ese absoluto..."),¹²⁷ Foucault habría de comprobar su alcance en *La Voluntad de Saber* con

120 Cfr. BADIOU, A. *Dix-neuf réponses à beaucoup plus d'objections*, en: *Le Cahier du Collège International de Philosophie. Op. cit.*, p. 259. El tema de las "meditaciones cartesianas" es omnipresente en el *Manifeste*. Cartesianoismo contra spinozismo: ésta es sin duda la clave que rige, en último término, en la relación Deleuze-Badiou.

121 Lyotard dice muy justamente: "el uno saca del cero, saca de lo no-consistente. ¿Es lo que no se podría llamar 'materia'?" Una materia tan bruta como para que el en sí kantiano sea indiscernible... *op. cit.*, p. 232.

122 Badiou escribe: "Cómo no estar preso en la alternativa...", *op. cit.*, p. 266.

123 "Lévi-Strauss llama mitemas a las unidades más pequeñas del mito", cfr. FRANK, M. *Sobre el concepto de discurso en Foucault*, en: *Michel Foucault Filósofo*. Ed. Gedisa, pag. 112. (N del T).

124 FOUCAULT, M. *La vie: l'expérience et la science*, en: *Revue de métaphysique et de morale*, No. 1, 1985, número especial: *Canguilhem*. Citado y comentado por P. Macherey en el sentido de una aproximación Foucault-Spinoza, cfr. *Pour une histoire naturelle des normes*, en: *Michel Foucault philosophe. Op. cit.*, p. 203- 221. Sobre Canguilhem, ver las Actas del coloquio organizado por el Collège international de Philosophie: *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences*. Albin Michel, 1993.

125 MACHEREY, P. *Op. cit.*, p. 218.

126 FOUCAULT, M. *La Naissance de la clinique*. PUF, 1963, p. 146.

127 DELEUZE, G. *Foucault*, Minuit, 1986, p. 95; FOUCAULT, M. *La Volonté de savoir*. Gallimard, 1976, p. 179-191. (*Histoire de la sexualité I*).

ocasión de su descubrimiento del modelo del **bio-poder**. Es que la vida no surge como nuevo objeto de poder sin que la resistencia al poder tome **por sujeto la vida**, como portadora de singularidades de resistencia, atestiguando el hecho de que “el diagrama [del poder], como determinación de relaciones de fuerza, no agota nunca la fuerza, la cual puede entrar en otras relaciones y en otras composiciones. El diagrama —concluye Deleuze— procede del afuera, pero el afuera no se confunde con ningún diagrama, no cesa de “extraer” de ellos nuevos diagramas”.¹²⁸ Sería, en consecuencia, el adentro del afuera, según un tema constante en Foucault (se sabe todo lo que debe a Blanchot, así como también a Michaux y más generalmente, a los transgresores de la literatura),¹²⁹ salvo si quedaran por determinar las primeras **condiciones de efectuación** bajo las cuales la fuerza ha formado un sí mismo, el cual deriva por cierto de relaciones (estratégicas) de poder y de relaciones (estráticas) de saber, pero que no depende de ellas en la medida en que la fuerza nos introduce en un medio diferente, “no-formable y no-formado”, “a partir del cual el ser se pliega” de tal manera que la fuerza se descubre en tanto afecto de sí por sí misma “de tal suerte que el afuera constituye un adentro coextensivo...”¹³⁰ Cito otra vez a Deleuze porque me parece que ha sabido comprender, desde la óptica del acontecimiento,¹³¹ el espíritu del encuentro de Foucault con los Griegos, con sus Griegos;¹³² encuentro que lo llevaría a “reorganizar todo el estudio en torno a la lenta formación, durante la Antigüedad, de una hermenéutica de sí”:¹³³ los griegos han plegado la fuerza, han descubierto la fuerza como algo que podía ser plegado, y lo han hecho únicamente por estrategia, porque han inventado una relación de fuerzas que pasa por la rivalidad de los hombres libres (gobernar a los otros a condición de gobernarse a sí

128 Judith Revel supo mostrar muy bien la importancia de los estudios literarios de Foucault —culminando con el *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963; y el artículo dedicado a Bataille, *Préface à la transgression*, en: *Critique*, No. 195-196, 1993—, en la perspectiva de la producción de una subjetividad liberada de las estrategias del poder/saber. Revel propone reagrupar estas figuras de la anomalía —de las cuales *L'Ordre du discours* expresa toda su importancia “para el trabajo de todos los días”, Gallimard, 1971, p. 22-23— bajo la noción de “locura del afuera”, *cfr.* REVEL, J. *Scolies de Michel Foucault: de la transgression littéraire à la pratique politique*, en: *Futur antérieur*, No. 14, 1992, p. 75-91. De ahí, posiblemente, el privilegio del lenguaje sobre el trabajo y la vida en *Les Mots et les Choses*. Gallimard, 1996, segunda parte.

129 DELEUZE, G. *Op. cit.*, p. 120-121.

130 En atención al programa anunciado en *La Volonté de savoir*, que no dejaba prever ningún “retorno” a los Griegos.

131 *Cfr.* FOUCAULT, M. *L'Usage des plaisirs y Le Souci de soi*. Gallimard, 1984. (*Histoire de la sexualité II, III*).

132 FOUCAULT, M. *L'Usage des plaisirs. Op. cit.*, p. 18. Para un análisis de este momento como si fuese un paso, a partir de los cursos del Collège de France, desde la “gubernamentalidad” (1979-1980) hasta las “técnicas de sí” (1980-1981) y hasta la “hermenéutica de sí” (1981-1982), *cfr.* MARIETTI, A. K. *Michel Foucault - Archéologie et généalogie*, nueva edición, LGF, 1985, p. 248-252; y FOUCAULT, M. *Résumé des cours (1970-1982)*. Julliard, 1989.

133 VEGETTI, M. *Foucault et les Anciens*, en: *Critique*, No. 471-472, p. 930. Ver igualmente, en un espíritu bastante próximo, JOLY, H. *Retour aux Grecs: Réflexions sur les “pratiques de soi” en L'Usage des plaisirs*, en: *Le Débat*, No. 41. 1986, número especial: *Michel Foucault*.

mismo). Pero, fuerza entre las fuerzas, el hombre no pliega las fuerzas que lo componen sin que el afuera mismo no se pliegue, y sin que abra un Sí mismo en el hombre... Donde se descubre la “hermenéutica de sí” como una hermenéutica del pliegue ontológico que no sólo pasa por el entrelazamiento del poder y del saber a condición de superarlo, sino también bajo el riesgo de volver a caer en él. De ahí, a mi modo de ver, el riesgo asumido de una “sobre-valoración de la libertad antigua y de su canon estético, al punto de la invisibilidad del poder de censura de la gran racionalidad teórica”,¹³⁴ puesto que se trata de destacar la dimensión irreductible de una ontología de sí mediante la problematización del tema del *bios*, del *bios biotos* considerado como el reto de las “técnicas de sí”, una vez adquirida la evidencia —a saber, su implicación constante con el ser-saber, contribuyendo a la objetivación del sujeto-haciendo-se, y con el ser-poder, induciendo a operaciones de rechazo. Lo que explicaría por qué muchas de las críticas al “Retorno a los Griegos” de las dos últimas obras no pueden más que “apostar” al Foucault genealogista (del poder) y arqueólogo (del saber) contra el Foucault “hermeneuta”... Quizá no se ha subrayado suficientemente que esta hermenéutica no es una hermenéutica del sentido sino una hermenéutica de las prácticas de vida como “verdad del deseo” y “deseo de verdad”, ontología de la verdad y verdad de la ontología.

En tanto pragmática, esta ontología histórica se apartará, mediante un mismo movimiento sistemático y práctico, tanto de la fenomenología en su búsqueda de una “experiencia salvaje” que no se desprende de la intencionalidad más que para fundarla en una dimensión más originaria (toda experiencia es considerada en relaciones de poder y de saber,¹³⁵ así sea —sobre todo— para escapar de ellas y resistir ante ellas), como de un humanismo y de un jurismo abstractos queriendo ignorar completamente la producción histórica de las identidades (no hay sujeto de la modernidad, sino procesos de subjetivación individual y colectiva que no se regulan sobre el intercambio “democrático” de enunciados que se enfocan “hacia el consenso racionalmente motivado”: tales procesos valen solamente si comienzan por inventar por sí mismos nuevos y considerables regímenes de enunciación).¹³⁶ Es en este sentido, y no para hacer suyo “el proyecto de minorías privilegiadas” (Rochlitz) ni para desarrollar una “nueva forma de dandismo” (Hadot) como Foucault podrá hablar de estéticas de la existencia, señalando con ello que —para seguir siendo moderno: de la Revolución Francesa a Mayo del 68— “es la novedad del régimen lo

134 Sobre estos caminos en los que no se encuentran nunca fenomenólogos —según la palabra de Barret-Kriegel—. Con la notable excepción de Merleau-Ponty (con el análisis de Claude Lefort, *La politique et la pensée de la politique*, 1963, publicado en *Sur une colonne absente - Écrits autour de Merleau-Ponty*. Gallimard, 1978, p. 73-104).

135 Rompiendo con el nivel de generalidad en el que debemos situarnos, encontramos los trabajos trazados desde hace tiempo por Jacques Rancière. Entre sus últimas publicaciones, *cf. Aux bords du politique*. Ed. Osiris, 1990.

136 Deleuze, G. *Qu'est-ce qu'un dispositif?* en: *Michel Foucault philosophe. Op. cit.*, p. 190.

que cuenta, y no la originalidad del enunciado”.¹³⁷ O también, que la práctica sólo es tal en tanto particular, en tanto no universalizable, y que el sujeto sólo lo es en tanto subjetivación de sí, modo de invención de una posibilidad de vida susceptible de romper la sujeción del individuo a la cadena del poder (de la individuación normativa de las sociedades disciplinarias al *marketing* de las sociedades de control).¹³⁸ El sujeto como modo de una libertad ontológica ganada sobre su reducción a un derecho formal, haciendo de la razón una ética y no una moral (incluso comunicativa): si tal es, en rigor, la problemática de Foucault en sus últimas conversaciones —una flecha en el corazón del tiempo presente...—, será obligado constatar que se reencuentra aquí el tema que había abierto la investigación en *Enfermedad mental y Psicología* (1954): “Las dimensiones psicológicas de la locura [...] deben ser situadas al interior de esta relación general que el hombre occidental ha establecido, hace ya casi dos siglos, desde sí mismo consigo mismo. [...] Esta relación, la cual funda filosóficamente toda psicología posible, sólo pudo ser definida a partir de un momento preciso en la historia de nuestra civilización: el momento en que la gran confrontación de la Razón y de la Locura dejó de librarse en la dimensión de la libertad y en que la razón dejó de ser para el hombre una ética para devenir una naturaleza”.¹³⁹ Es bajo la forma de esta naturaleza histórica (de la *episteme* moderna) como ha aparecido la figura del hombre en su modo de ser singular, indisociable del suelo de posibilidad de las ciencias del hombre... No es posible entonces sorprenderse por el hecho de que éstas últimas, en su vertiente más determinada y determinista (Piaget, Kohlberg), sean desplazadas de inmediato para sentar las pretensiones universalistas de la filosofía de la comunicación —y de que una gran parte de la discusión (en lo que le concierne aceptada por Habermas como independiente de argumentos “neo-conservadores” o sin conducir a una posición “auto-refutativa” en función de sus propios criterios de validez: que constituían precisamente el objeto de la “discusión”) haya girado en torno a las enmiendas de las cuales estas teorías deberían ser objeto—. ¹⁴⁰ Es que, a pesar

137 Cfr. FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975; con la lectura de EWALD, F. *Un pouvoir sans dehors*, en: *Michel Foucault philosophe. Op. cit.*, p. 196-202. El artículo de Deleuze sobre *Surveiller et punir* ha sido publicado con modificaciones en su *Foucault. Op. cit.*, p. 31-51: *Un nuevo cartógrafo*.

138 Cfr. DELEUZE, G. *Pourparlers. Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, Minuit, 1990.

139 FOUCAULT, M. *Maladie mentale et Psychologie*. PUF, 1954, p. 103. Debo al artículo de Ch. Bouchindhomme el haberme llamado la atención sobre este texto, sin llegar a comprender lo que permite ver en él una “base normativa” (indispensable, en cambio, a la teoría habermasiana de la acción comunicativa). A mi ver, no es que esta expresión (normativa), presente en todo su análisis “post-convencional”, sea “sin duda en sí misma demasiado fuerte”: es que es *demasiado falsa*... cfr. BOUCHINDHOMME, Ch. *Foucault, la morale, la critique*, en: *Michel Foucault philosophe. Op. cit.*, p. 375.

140 Se deben comparar al respecto las dos ediciones de *Morale et communication*, de las cuales sólo la primera ha sido traducida al francés, Cerf, 1986. Se encuentran ecos de estas “conversaciones” en *De l'éthique de la discussion*, Cerf, 1992; cuyo celoso traductor se ocupa, por principio, en justificar la exclusión, en esta obra visiblemente destinada al público anglosajón, de las objeciones que provienen de este lado del Rin (Lyotard, Bourdieu, Sfez, Deleuze-Guattari): Habermas habría “respondido por adelantado...” mediante un argumento que apela a Carl Schmitt. A Deleuze y Guattari es reservado el

de (el último) Habermas,¹⁴¹ el reino kantiano de los fines debe ser **presupuesto y naturalizado** en tanto contexto de interacción moral y comunidad de comunicación —mientras que queda por demostrar si las objeciones “historicistas” hechas por Hegel contra el formalismo kantiano no conducen a nada contra la ética kantiana intersubjetivamente reformulada—. ¹⁴²

El sujeto del Derecho

Un lector tan exigente como Claude Lefort no podría entonces equivocarse del todo al contemplar en Leo Strauss “uno de los pensadores más profundos de nuestro tiempo”, uno de los pensadores que más habrá hecho por la reflexión que afronta el problema de la fundación de los derechos del hombre:¹⁴³ ¿acaso él no ha contribuido a mostrar, en su lucha contra el historicismo positivista, que “el derecho no podría aparecer como immanente al orden social, sin que se desvirtúe la idea misma del derecho”?¹⁴⁴ ¿Incluso no lo ha hecho mostrándonos también, mucho más allá de la mera concepción clásica del derecho de los Antiguos, el carácter imperativo de la oposición entre naturalismo e historicismo, “entre derecho natural e historia”? Y se piensa aquí, por supuesto, en la “idea de una naturaleza del hombre, vigorosamente proclamada al final del siglo XVIII”, la cual Lefort, siendo apenas admitida, debe desligar del “sentido de la obra que inauguraban las dos grandes Declaraciones, la americana y la francesa”. ¿No podríamos entonces imaginar que “si no se lograba efectivamente aislar la representación de la naturaleza del hombre”, que si “ella no es separable de la asignación a sí de lo ‘natural’”,¹⁴⁵ es únicamente porque —como lo indicaba Foucault— la razón ha devenido constitutiva de la naturaleza del hombre, impidiendo al mismo tiempo hacer de ésta una naturaleza en sí, puesto que ella determina el doblete empírico-trascendental que se ha llamado **hombre** al salir de la época clásica...? Nótese bien que Claude Lefort es el pensador que habrá intentado, con mayor rigor, pensar la política a

calificativo de “neo-fascistas”. En cuanto a Foucault, no es mencionado sin duda en la medida en que su “caso” ha sido tratado durante largo tiempo por Ferry-Renaut. Ésta era incluso la conclusión de su *Philosophie politique*. PUF, 1985, Vol. 3: su crítica de lo universal abre la puerta de la barbarie, *cfr.* T. III, *Des Droits de l’homme à l’idée républicaine*, p. 178-181.

141 *Cfr.* HABERMAS, J. *De l’éthique de la discussion*, *op. cit.*, cap. III, p. 51: contra Kohlberg, el estadio moral más elevado, el estadio “post-convencional”, no debe ser concebido como un estadio natural...

142 *Ibidem*, cap. I: **Les objections de Hegel à Kant valent-elles également pour l’éthique de la discussion?** Lo cual podría explicar la frase de Horkheimer que concluye el artículo: “Para superar el carácter utópico de la concepción kantiana de una constitución perfecta, necesitamos la teoría materialista de la sociedad” (p. 32).

143 LEFORT, C. **Droits de l’homme et politique**, 1980, publicado en *L’Invention démocratique*. Fayard, 1981, p. 45. Citado por Ferry-Renaut. *Op. cit.*, p. 55.

144 LEFORT, C. **Droits de l’homme et État-Providence** (1984), publicado en *Essais sur la politique (XIXe-XXe siècles)*. Le Seuil, 1986, p. 54.

145 *Ibidem*, p. 51.

partir de este análisis de la vivencia inspirado en la fenomenología de Merleau-Ponty,¹⁴⁶ análisis del cual el autor de *Las Palabras y las Cosas* había indicado el fuerte vínculo que lo unía a los pensamientos de tipo positivista o escatológico, los cuales impugnaba sin poner en tela de juicio la constitución del postulado antropológico (el hombre como doblete empírico-trascendental), puesto que se quiere restaurar en lo empírico la dimensión fundamental de lo trascendental contra todo análisis haciendo valer los derechos de lo empírico a nivel de lo trascendental. Contra el Marx crítico de los derechos del hombre en *La Cuestión judía*, se expondrá la dimensión simbólica que le es propia según una fenomenología de la sociedad democrática y de la trascendencia democrática completamente ocupada en poner en claro la paradoja de una prueba de la trascendencia en el seno de la inmanencia que sitúa al Estado democrático más allá de los límites tradicionales del Estado de derecho.¹⁴⁷

Situada en el lugar simbólico de lo social, la política exigirá entonces una nueva filosofía política que sabrá abandonar las posiciones dominantes y las figuraciones de un lugar de la verdad primordial, de la cual las ciencias sociales, en sus corrientes hoy en día (filosóficamente) dominantes, se han vuelto indisolubles (Rawls, Habermas, Kardiner...), para hacer la prueba de una separación entre el adentro y el afuera de la sociedad. Según Lefort, en efecto, “la democracia en tanto matriz simbólica de las relaciones sociales excede (y excede siempre) a las instituciones mediante las cuales se manifiesta”.¹⁴⁸ De ahí también,

146 Que se considere el prefacio de los *Essais sur la politique*: “Pensar, repensar la política, con la preocupación de cargar las cuestiones que surgen de la experiencia de nuestro tiempo (...) nos dirigimos al reencuentro de la política mediante un movimiento deliberado, por cierto, pero que se encuentra él mismo en la dependencia del movimiento que efectuamos, aquí y ahora, bajo una forma en otro tiempo desconocida, de nuestro modo político de existencia (...)” p. 7-8. H. Poltier, quien comenta este pasaje, tiene toda la razón en reconocer aquí el argumento de la imposibilidad de la reducción fenomenológica, tal como ha sido desarrollado por Merleau-Ponty en *La Phénoménologie de la perception* (donde la descripción sustituye a la reducción), *cfr. Une pensée de la liberté*, en: *La Démocratie à l'œuvre – Autour de Claude Lefort*, bajo la dirección de C. Habib y C. Mouchard. Ed. Esprit, 1993, p. 25. Igualmente en *Le Travail de l'œuvre – Machiavel*: “El restablecimiento de la verdad sobre Maquiavelo interesa aquí y ahora para el establecimiento de la verdad sobre la política”. Gallimard, 1972, p. 131. Empero, es necesario apelar igualmente a un segundo grupo de textos definiendo “una nueva reflexión sobre la historia y la política” a partir del estado de la sociedad: “Este estado, para definirlo, debería conocer las necesidades de los hombres, los derechos y los poderes que éstos han adquirido en una época dada, en virtud con frecuencia de sus luchas antiguas y que se le han vuelto naturales”, *cfr. La politique et la pensée de la politique*, (1963), publicado en *Sur une colonne absente. Op. cit.*, p. 52.

147 *Cfr. ABENSOUR, M. Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort*, en: *La Démocratie à l'œuvre. Op. cit.*, particularmente p. 128-136. Así Lefort propone llamar política “a la forma en la cual se descubre la dimensión simbólica de lo social”, *cfr. Les formes de l'histoire – Essais d'anthropologie politique*. Gallimard, 1978, p. 285.

148 ABENSOUR, M. *Op. cit.*, p. 133.

el estilo tan particular de este pensamiento,¹⁴⁹ el cual podría ser explicado desde la naturaleza mixta del análisis de la vivencia: “este análisis se dirige hacia una capa específica pero ambigua, bastante concreta como para que se le pueda aplicar un lenguaje metódico y descriptivo, bastante retraída sin embargo con respecto a la positividad de las cosas como para que se pueda, a partir de ahí, escapar a esta candidez, impugnarla y buscarle fundamentos”¹⁵⁰ sin hacer, no obstante, de tales fundamentos una referencia última puesto que se sabe también que —para acabar con toda candidez— la esencia de la democracia es estar “constantemente en busca de sus fundamentos”,¹⁵¹ y la de los derechos del hombre “exceder toda formulación advenida”.¹⁵² Siendo que el hombre aparece como el ser cuya esencia es enunciar sus derechos, podrá, a fin de cuentas, preguntarse si esta fenomenología de la política no es la última tentativa (fuerte) para hacer valer el hombre, el hombre de derecho, como el fundamento de su propia finitud, según el régimen de un pensamiento de lo Mismo siempre por conquistar sobre una historicidad de la cual “lo impensado” debe permitirle al hombre reunirse a partir de la configuración antropológica de la filosofía moderna. Con lo cual este pensamiento trabaja quizá menos en la constitución de una fenomenología del derecho la cual no podría, a mi modo de ver, desarrollarse más que en el marco de una filosofía de las prácticas de la historia —según la expresión de François Ewald, quien ha sabido mostrar lo mejor posible que la historia es el principio constituyente del derecho, desde el cual es posible y necesario estudiar su evolución más contemporánea: del derecho civil al derecho social, que toma por objeto la vida—¹⁵³ que en desarrollarse a partir de la pregunta por los derechos de la cual la fenomenología puede enorgullecerse, mientras que se hace siempre más evidente que “el sujeto de derecho, en tanto se crea a sí mismo, es la vida, como portadora de singularidades, “plenitud de lo posible”, y no el hombre, como forma de eternidad”.¹⁵⁴

¿Apostar otra vez a la ciencia?

Propuesto bajo las formas de la salvación o del suplemento de alma, requerido por la “racionalidad instrumental” de los procesos técnico-científicos, el gran tema de la racionalidad

149 Prácticamente todos los artículos reunidos en la recopilación de homenajes ya citada se refieren a esta dimensión de la obra de Lefort. Los artículos de J. Neefs y P. Pachet están exclusivamente consagrados a ella.

150 FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses*. *Op. cit.*, p. 332.

151 LEFORT, C.; THIBAUD, P. *La communication démocratique*, en *Esprit*, No. 9-10, 1979, p. 34; citado por M. Abensour.

152 LEFORT, C. *L'Invention démocratique*. *Op. cit.*, p. 67.

153 *Cfr.* EWALD, F. *L'État providence*. Grasset, 1986.

154 DELEUZE, G. *Foucault*. *Op. cit.*, p. 97.

comunicativa había contribuido a estabilizar su imagen: los científicos “están de acuerdo” sobre un modo que permite descubrir las normas a las cuales están sometidos, identificar el enfoque y conformar por contraste otro tipo de alianza que está, de hecho, sometida al mismo modelo de regulación supuesto. Es este soporte necesario el que quebrantó un conjunto de trabajos procedentes del campo de estudio sobre la ciencia, y ante todo, los del Centre de Sociologie de l’Innovation (CSI) de la École des Mines, dirigido por Michel Callon y Bruno Latour.¹⁵⁵

En *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*, intervención en el campo filosófico acreditada por una “antropología de las ciencias” distante tanto de las tradicionales epistemologías como de las sociologías de las comunidades científicas, Bruno Latour pone en escena y en cuestión lo que él llama la **constitución moderna**: la “separación entre el poder científico, encargado de representar las cosas, y el poder político, encargado de representar los sujetos”. Que la modernidad se haya dado una constitución que separa y divide, la sitúa en la “vieja matriz antropológica”; salvo si la singularidad de esta constitución es hacer impensable el rasgo característico de dicha modernidad, a saber la proliferación de los híbridos, de los mediadores y de los intercesores, y el desplazamiento sistemático de la naturaleza en el corazón de las relaciones sociales. Que “los Indios no se equivocaban cuando decían que los Blancos tenían la lengua trabada”, es la creencia en una constitución la cual, sin embargo, ellos no dejan de negar, y que “hizo a los modernos invencibles”.¹⁵⁶

La aproximación antropológica, que prohíbe la puesta en escena de una ciencia pura, asunto de la epistemología, y de sus separaciones humanas demasiado humanas que relevan la sociología, vuelve a plantear el problema de la racionalidad científica. ¿Es sin embargo posible escapar de la conclusión relativista, dominante en las escuelas anglosajonas, haciendo de las ciencias una empresa social como las otras, productora de creencias y de opiniones como las otras? En *La Invención de las Ciencias Modernas*,¹⁵⁷ Isabelle Stengers se propone reconocer, en la construcción de esta distinción, la exigencia política constitutiva de las ciencias modernas. Así analizadas, las prácticas científicas ya no requieren un suplemento de alma, sino una politización explícita que exige el diagnóstico de los poderes confiriendo una autoridad general a ciertos enunciados científicos. Es que esta validación no puede darse como “fundación científica” más que separando también esos enunciados de los lugares siempre singulares y activamente selectivos en que se inventaron las pruebas que los han diferenciado de la opinión. Stengers es llevada, de este modo, a conjugar los

155 Cfr. LATOUR, B.; WOOLGAR, S. *La vie de laboratoire – La production des faits scientifiques*, La Découverte, 1988 (1979); CALLON, M. (ed.) *La science et ses réseaux – Genèse et circulation des faits scientifiques*. La Découverte, 1988.

156 LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes – Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, 1991, p. 46, p. 57. Ver igualmente, *Irréductions en Les Microbes. Guerre et Paix*. Ed. A.M. Métailié, 1984.

157 STENGERS, I. *L'Invention des sciences modernes*. La Découverte, 1993.

riesgos de la antropología de las ciencias con los de las políticas minoritarias exploradas por Felix Guattari (al cual el libro está dedicado, así como a Bruno Latour): riesgos de la política como heterogénesis, como **hogar de relanzamiento procesal** “que integra lo que la ciudad había separado: los asuntos humanos (*praxis*) y la gestión-producción de las cosas (*techne*)”.

Presencia del arte o arte de la presencia...

Otra crítica a la “competencia comunicativa”, en tanto fundación última de la razón, es propuesta por Jean-François Lyotard.¹⁵⁸ Tal crítica intenta situarse nuevamente en el contexto de la “crisis de los fundamentos” y desplazar su reto hasta el horizonte de la hegemonía del mundo “tecno-científico” (según la expresión de Habermas). La reducción de lo dado a lo construido es asimilada a un **crimen contra la donación sensible y sus modos exclusivos que son el espacio y el tiempo**, crimen en el cual participa la razón comunicativa en la medida en que sólo retiene un “afuera” de la esfera argumentativa en tanto referido en la argumentación. Resulta que la absorción de las condiciones de la verdad por las del consenso, echa a perder el modelo cognitivo al cual esta pragmática trascendental pretende atenerse, puesto que la ciencia, “por tecnicizada que esté”, presupone “algo como potencia o potencialidad de acontecimientos”: lo que se llama **datos nuevos** susceptibles de inducir a disensos y de desestabilizar las teorías hasta entonces admitidas. También la ciencia “induce necesariamente a una ontología, aún cuando, en tanto que ciencia, no tiene nada que decir”.¹⁵⁹ Y Lyotard concluye, “en kantiano”, que no hay reflexividad fundatriz más que referida a la donación la cual manifiesta, según las formas espaciales y temporales, la “receptividad”, la “afectividad”, la “afectabilidad”, es decir un **sentimiento estético** que ya no finaliza por la tarea de determinación conceptual de los objetos sino que se ha **donado a la presentación presentante**, previa la separación sujeto-objeto (y del tú-yo).¹⁶⁰ “Es así

158 Mencionemos aún el artículo de CASSIN, B. ‘Parle si tu es un homme’ ou l’exclusion transcendante, en: *Les Études philosophiques*, No. 2, 1988, p. 145-155, que retoma una conferencia pronunciada en el coloquio sobre *El no-sentido común*, organizado en Urbino por J.-F. Lyotard (1987). Cassin remite a los “comunicadores” (Apel, Habermas, Rorty), de manera muy convincente, a la **escena originaria** del libro *Gamma* de la *Metafísica* de Aristóteles, donde se juega la fundación anti-sofística del principio de no-contradicción.

159 LYOTARD, J.-F. *Argumentation et présentation: la crise des fondements*, en: *Encyclopédie philosophique universelle, I. L’Univers philosophique*, bajo la dirección de A. Jacob. PUF, 1989, p. 741. Sobre el problema de la ciencia, ver igualmente *La Condition postmoderne*. Minuit, 1979.

160 Cfr. LYOTARD, J.-F. *Sensus Communis*, en: *Cahier du Collège International de Philosophie*, No. 3, Osiris, 1987; *Leçons sur l’Analytique du sublime*. Galilée, 1991, cap. 8: *Le partage du goût*. La comunicación transubjetiva del juicio de gusto, anterior por derecho a la constitución de los sujetos individuales (una “infancia de la comunidad”), releva de una **transitividad inmediata** en el sentido de Merleau-Ponty.

como la estética crítica, al mismo tiempo que se inscribe en el declinar de la metafísica, abre o vuelve a abrir la vía de la ontología: la infancia que ella revela es una cercanía a y del ser, una presencia de lo Otro en lo Mismo, que no es del orden ni de la refutación argumentativa ni de la hipóstasis metafísica (e incluso, de la evidencia subjetiva).¹⁶¹

De hecho, esta recarga estética de la ontología va a verse llevada de inmediato a repetir la temática heideggeriana de la donación del ser y de su retraimiento en beneficio del cuestionamiento tecno-lógico (*Gestell*): ello según la doble modalidad de lo bello y de lo sublime kantianos —unida a la intención de lograr una **fundación de la postmodernidad considerada como el estado presente de la crisis de los fundamentos** (la muerte de una infancia).

Lo bello sería algo así como la forma de aparecer de la diferencia ontológica. Experiencia de la presentación sin objeto representado y sometido al control del entendimiento, el placer estético es universal y necesario sin concepto, por lo que se suma a las formas libres y flotantes manifestando la “presencia-ausencia del ser, ‘antes de’ la representación del ente. Al ser en Kant no se accede sino mediante el pensamiento más pobre, mediante el más humilde juicio, dentro de la imaginación mínima de un rasgo aquí, de un ritmo ahora”. “Lo bello, precisa Lyotard, es “solamente” espacio y tiempo sentidos”.¹⁶² En este sentido, tiende hacia una **anamnesis fenomenológica de lo visible en la franca y santa presencia de lo aquí: arte de la presencia**. Vista del lado de la oposición sujeto-objeto, esta anamnesis es **anamnesis ontológica del pensamiento, des-cubrimiento del alma como toque de la presencia dando a entender que la obra es un retoque**: “Algo que intenta retener y devolver el toque y que no lo logra nunca porque el toque tiene lugar y momento en otro espacio-tiempo distinto al del mantenimiento y al del devolvimiento”.¹⁶³ La presencia del arte no hace sino reflejar el sentimiento de afinidad del alma y de la forma, la cual “no es otra cosa que el campo, la carne, la manera de la donación...”¹⁶⁴ y que excede la mera presentación de las figuras. Es así como Lyotard es llevado a volver sobre la exploración fenomenológica de las vías de la presencia, dentro de una ontología de lo invisible de lo visible —de lo cual es testimonio la referencia omnipresente al último Merleau-Ponty— la cual había rechazado en las primeras páginas de *Discurso, Figura* (1971) para favorecer el montaje y las operaciones del deseo, aún cuando

161 LYOTARD, J.-F. *Argumentation et présentation: la crise des fondements*, op. cit., p. 743.

162 *Ibidem*, p. 744.

163 LYOTARD, J.-F. *Que peindre? Adami Arakawa Buren*. Op. cit., p. 18. Y p. 62: “Antes que el tiempo sucesivo prepare el nombre en tanto que esquema, él es ritmo musical como forma libre. Antes que el cuadrilátero prepare el espacio de la geometría, él es dibujo flotante, monograma...”

164 *Ibidem*, p. 63. “No hay frontera que franquear entre un objeto y un sujeto en su cerca respectiva, sino franqueza instantánea. El paisaje no se expone, se pone como estado de alma” (p. 62). En tanto piedra de toque de *Que peindre?* estas páginas explicativas del reto del análisis kantiano de lo bello, intentan destacar el “campo de visibilidad” de la estética moderna.

la lección de Freud llevaba la delantera sobre la de Husserl.¹⁶⁵ Para ver más que un signo de los tiempos en este relevo fenomenológico de las ciencias humanas, la pregunta es inevitable: ¿este pensamiento no es aún demasiado piadoso, demasiado edificante —según la palabra de Lyotard, retomada por Jacques Rogozinski en su conferencia en el Centre Sèvres—, pese al esfuerzo por pensar el alma como la materia que adviene en el advenimiento de lo sensible que no hace mundo, sino sentimiento? Es después de todo Emmanuel Lévinas quien nos ha revelado la realidad sin mundo de la cualidad sensible, celebrando “el acontecimiento de la sensación en tanto que sensación, es decir el acontecimiento estético”, mientras que “tras la luminosidad de las formas por las cuales los seres se refieren a nuestro “adentro” —la materia es el asunto mismo del hay...”¹⁶⁶ (en cuanto al Merleau-Ponty de *El Ojo y el Espíritu*, es cierto que los análisis concernientes al alcance no egológico de la Carne y del estatuto del color no se prestan al cese de sus divergencias).¹⁶⁷

Me parece que la respuesta de Lyotard reside en su constante negación del “todo-fenomenológico” y en cierta deconstrucción del sentido y de las exigencias de la experiencia de lo sublime, que le hacen inscribir la Carne como “infinitud de lo sensible” —a la cual se quiere ver elevarse y transparecer en el desfallecimiento de la imaginación en virtud de la exigencia de lo sublime, mientras que “en el límite extremo del desgarramiento, quedan tan sólo las condiciones del tiempo y del espacio” (Hölderlin)— bajo el signo de la ilusión metafísica denunciada por Kant:¹⁶⁸ “Kant fue más prudente. Acoge [la materia] representándola como una X. Sabe que sólo sabremos algo de ella en tanto puesta como forma. Modelo de toda resistencia, surgiendo de improviso en el curso de las formas. El arte da testimonio de estos acontecimientos”.¹⁶⁹ Por eso el manifiesto de *La Presencia* con el

165 *Ibidem*, p. 60-61: “Yo no podría trabajar la anamnesis de lo visible sin haber hecho la anamnesis de *Discurso, figura*. Éste es un libro que refleja la anamnesis de lo visible. En él se niega a la fenomenología la capacidad de radicalidad en el asunto...”

166 LÉVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. Vrin, 1981 (1947), p. 86, 92.

167 Sobre el problema del color en el último Merleau-Ponty como permitiendo un análisis de lo sensible libre del dominio de la vivencia, *cfr.* IMBERT, C. *El azul del mar años 50* ya citado; sobre el mantenimiento del primado de la percepción acarreado una “extraña insensibilidad en la afectación pictórica”, HAART, M. *Peinture, perception, affectivité*, en: RICHIR, M.; TASSIN, E. (ed.) *Merleau-Ponty, Phénoménologie et expérience*, Jérôme Millon, 1992, p. 117; y mi comentario sobre estos dos análisis en *La Signature du monde*. *Op. cit.*, p. 90-91. Se podrá leer igualmente el bello texto de MALDINEY, H. *Cézanne et Sainte-Victoire - Peinture et vérité*, en: *L'Art, l'éclair de l'être*, ed. Comp'Act, 1993; sobre la intensidad de los blancos, el Vacío y la Nada [rien], lo impresentable de lo cual todo depende para hacer “visible lo invisible: el ser, pero en su retraimiento...” (p. 30). Este texto, que se deja leer como un profundo homenaje al Merleau-Ponty loco por Cézanne, presenta semejanzas sorprendentes con los grandes temas de *Que peindre?*

168 Ver la respuesta de Lyotard a lo expuesto por J. Rogozinski (*Lyotard: le différend, la présence*) cuando este último “imagina” una *Urform* infinita de lo sensible como lo que se descubre en la desfiguración sensible del mundo, en *Témoigner du différend. Autour de Jean-François Lyotard*. Ed. Osiris, 1989, p. 105-106. La comprensión de la discusión exige remitirse al artículo de ROGOZINSKI, J. *Le don du monde*, en: *Du Sublime*. Belin, 1988, p. 179-210.

169 LYOTARD, J.-F. *Que peindre?* *Op. cit.*, p. 23.

cual comienza *Que peindre?* busca del lado de la materia más bien que del de la forma —una materia inmaterial, una presencia no presentable, un en-sí sin sí: “la presencia, este intersticio que [...] no es la presencia del ser”—¹⁷⁰ lo que resiste aún, lo que debe resistir aún al desfallecimiento de la imaginación como facultad de la forma (*Einbildungskraft*), captado por Kant bajo el nombre de sublime. Ello significa el desastre de las formas y el sacrificio de la naturaleza (en tanto que libre producción de las formas) sobre el altar de la ley moral.¹⁷¹ Lo sublime, o la crisis de lo bello. Ahora bien, este retraimiento de “la donación de lo Otro según las formas espaciales y temporales, [donación] que constituye el fundamento de la modernidad crítica y romántica”, esta inhibición de la estética bajo la forma de un sacrificio ontológico tan absoluto como para que obligue al abandono de las condiciones mismas del espacio y del tiempo las cuales se retiran cuando la razón avanza más allá de la intuición sensible para igualarse a lo absoluto, o bien esta an-estesia general, en la tercera *Crítica* no requiere ninguna legitimación ni ninguna deducción críticas —pues lo sublime es en verdad la Analítica de un “estado del espíritu, innegable *de facto*, y que quien juzga críticamente debe tomar en cuenta”.¹⁷² Lo que ocurre en efecto con la revelación de la destinación suprasensible del sujeto ahora requerido por la ley moral, es ante todo el abandono de lo sensible ocasionado por el exceso del concepto sobre toda presentación (el *Da de Darstellung*), llevado por este hecho a una representación (*Vor-stellung*) de la Idea. Este es el fin de la fenomenología como ciencia natural del aparecer en las formas de la donación, a la cual la Estética trascendental había abierto la vía (una “teoría general de la sensibilidad”). Vía ésta que el viejo Kant iba a explorar por sí misma con la posibilidad de una fenomenalidad pura, no objetiva, aparición sin apariencia unificada en la Estética de lo bello, antes de ser captada mediante el fracaso de la intuición sensible y mediante el arruinamiento de la imaginación en la Analítica de lo sublime. Es la “derrota” de la fenomenología que se manifiesta por el sentimiento del olvido del ser, y el olvido de este olvido, a beneficio del cuestionamiento tecno-científico del espacio-tiempo reducido a los resultados de cálculo del entendimiento... Es “la desnaturalización del ser que torna caduco el poema, y que permite el medio”.¹⁷³ Dicho brevemente, bajo el nombre de sublime se anunciaría el “fundamento de la ‘postmodernidad’ como carencia de fundamento estético, o como

170 *Ibidem*, p. 17. Ver igualmente *Après le sublime, état de l'esthétique*, en *L'Inhumain. Op. cit.*, p. 151-155.

171 Cfr. LYOTARD, J.-F. *L'intérêt du sublime*, en *Du sublime. Op. Cit.*, p. 172-175 (publicado con modificaciones en las *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cap. 7). Mientras que, para Rogozinski, el pensamiento kantiano de lo sublime “se corta súbitamente”, “se precipita en el callejón sin salida”, etc., por el hecho de la exclusión de la naturaleza en provecho de nuestras ideas morales (*op. cit.*, p. 203).

172 LYOTARD, J.-F. *Argumentation et présentation: la crise des fondements*, *op. cit.*, p. 746-748 (V. *La anestesia*).

173 LYOTARD, J.-F. *Leçons sur l'Analytique du sublime. Op. cit.* p. 92.

‘anestesia’”.¹⁷⁴ Y la fenomenología, apresada en la “crisis de los fundamentos” que culmina en el Crimen perfecto del pensamiento por programas de computador [logiciels] y simulacros (lógicos, argumentativos, sintéticos...) que nos ha hecho perder la Tierra, desde Husserl entonces, debe proyectarse como fenomenología del arte para resistir la subsunción o el abismarse absoluto del Ser en el Método; la carente fenomenología compensa la pérdida del espacio-tiempo por la actualización, por la reactualización de los datos trascendentales de la visibilidad... Entonces se hace sentir la necesidad de una “estética sin naturaleza sensible”.¹⁷⁵

No nos extenderemos aquí sobre las reservas “filológicas” (el entendimiento no es la razón, aquel es descalificado, por el mismo motivo que la imaginación, por la razón práctica en su destinación suprasensible; sí, pero precisamente, responderá Lyotard: nuestro entendimiento ha franqueado el entredicho propiamente crítico, ha sabido producir por fuera de la intuición sensible objetos que correspondan a sus conceptos) o “historiográficas” (¿qué sería el romanticismo sin la teoría kantiana de lo sublime “caída en un oscuro desastre”, si se considera que “mutila” la naturaleza cuando procura “ponerla en claro”? —quizá una estética ante todo formal que contendría, desde su aparición, el principio de su sublime desaparición...) suscitadas por esta lectura filosófica de la Analítica de lo sublime. Nos extenderemos sí, para señalar que el texto kantiano autoriza otra interpretación muy diferente de lo sublime, una interpretación ontológica y ya no metódica, que puede —sin carecer de legitimidad por el juego de escritura¹⁷⁶ (entre bello y sublime, entre presencia exceptuándose de la representación y presencia exceptuada de la presentación, entre modernidad y postmodernidad) requerido por una estética que ha sido calificada como “de la nube”¹⁷⁷ (¿estética moderna, postmoderna, tanto moderna como postmoderna, tanto postmoderna como moderna? Post-adelante y post-atrás: éste es, se nos dice, todo el asunto de las “vanguardias”)— parecer sublimar la impresentable presencia lyotardiana tratando de

174 Cfr. LYOTARD, J.-F. *Argumentation et présentation: la crise des fondements*, op. cit., p. 749. Habría entonces una doble expresión de la crisis sobre las condiciones del espacio y del tiempo; “[expresión] moderna: no quedan sino las condiciones del espacio y del tiempo, y [expresión] postmoderna: no nos quedan ni siquiera el espacio y el tiempo”, cfr. *Quelque chose comme communication... sans communication*, op. cit., p. 127. Es obvio que aplicadas a las obras de arte, con el problema de la separación entre lo bello y lo sublime, las dos expresiones no dejarán de imbricarse. Lo cual pone en “forma” el juego de los interlocutores en *Que peindre?* La posición más reciente del Lyotard “esteta” tiende, por otra parte, a dejar de oponer lo bello y lo sublime; se adhiere así, por vías completamente diferentes, a las conclusiones de M. Richir en cuanto a la imposibilidad de distinguir de un modo que no sea abstractamente, mediante el estricto punto de vista fenomenológico, los “casos” de lo bello y de lo sublime, cfr., RICHIR, M. *Phénomènes, temps et êtres*. Jérôme Millon, 1987, Introducción.

175 LYOTARD, J.-F. *Que peindre?* Op. cit., p. 109.

176 Por ejemplo, con los “Usted”, “El”, “Ella”, “El otro”... de *Que peindre?*

177 Cfr. MESCHONNIC, H. *Modernité Modernité*. Gallimard, 1988, p. 244-261: *Philosophie du post-moderne ou philosophie du nuage*.

presentar positivamente lo absoluto de una abstracción:¹⁷⁸ como nombre propio del Ser (Éliane Escoubas) y tiempo propio del arte en el límite de la ofrenda (Jean-Luc Nancy), pura epifanía del ente como tal (Philippe Lacoue-Labarthe) para los partidarios heideggerianos de lo Abierto que no retroceden ante lo “patético” de lo sublime; a menos que exista el presentimiento de un arte de la sensibilidad pura (Oliver Chédin) y el sentimiento de la infinitud de la carne viva del ser (Jacob Rogozinski), o el descubrimiento del sentido de lo finito en una nueva idea de libertad más salvaje que la libertad ética (Françoise Proust) ...¹⁷⁹ Pero al tomar en serio la objeción de principio que opone Lyotard a estas tentativas de **sublimación ontológica** denunciando la ilusión trascendental que las conduce a confundir el entendimiento y la razón, y a asimilar una estética figural que desafía el concepto con una estética abstracta que desafía la forma,¹⁸⁰ poniendo en crisis el pensamiento estético, anunciando el tema especulativo del fin del arte y las salidas abstraccionistas y minimalistas de la pintura “vanguardista”, trazando la línea del retraimiento... ¿no seremos conducidos a remitir igualmente la hipótesis postmoderna al **dogmatismo propiamente sobrenatural** de una representación sistemática de “la necesaria determinación completa de las cosas”, **criticada a lo largo de toda la Dialéctica trascendental?** ¿El olvido del ser (heideggeriano) dependería del olvido (neo-kantiano) de la distinción crítica entre la Idea y el concepto, entre “sentido matemático” y “sentido físico”, “uso regulador” y “uso constitutivo” del principio de razón —“después de que hemos mostrado suficientemente que no tenía ningún valor como principio constitutivo de los fenómenos en sí” (*Crítica de la razón pura*, A 516/B 544)? Cada uno comienza a sospechar que “el discurso de lo post-moderno representa lo post-moderno a través de un **performativo de lo post-moderno**”¹⁸¹ —al cual no quedará sino resistir mediante las vías inmatriciales de una **fenomenología negativa**.

178 Sobre la “presentación negativa” (la expresión es de Kant, así como la palabra “abstracción”), signo de la presencia de lo absoluto en lo sublime no siendo “signo más que del ser sustraído a las formas de lo presentable”, *cfr. Leçons sur l'Analytique du sublime. Op. cit.*, p. 185-188. Como trasfondo, ver el ejemplo kantiano de la interdicción de las imágenes el cual Lyotard será llevado a privilegiar por sobre el otro ejemplo dado por Kant, a saber, la inscripción del templo de Isis —la madre *Naturaleza*: “Yo soy todo cuanto es, todo cuanto ha sido y todo cuanto será, y ningún mortal ha levantado mi velo”. Una comprensión “afirmativa” de lo sublime conduce a invertir el orden de prioridades entre lo prescriptivo mosaico y lo constatativo griego: a beneficio de la **presentación de lo que hay de la presentación**, *cfr. LACOUÉ-LABARTHE, Ph. La vérité sublime*, en: *Du sublime. Op. cit.*, p. 97-147.

179 Para los artículos de ESCOUBAS, É. *Kant ou la simplicité du sublime*; LACOUÉ-LABARTHE, Ph. *La vérité sublime*; NANCY, J.-L. *L'Offrande sublime*; ROGOZINSKI, J. *Le don du monde*; *cfr. Du sublime. op. cit.*; CHÉDIN, O. *Sur l'esthétique de Kant*, Vrin, 1982; PROUST, F. *Kant – Le Ton de l'histoire. Op. cit.*

180 LYOTARD, J.-F. *Leçons sur l'Analytique du sublime. Op. cit.*, p. 97-99.

181 MESCHONNIC, H. *Op. cit.*, p. 246.

Usted

Lo que quiere, lo que quieren, con presencia: No encadenamiento. Evidentemente, [lo que quieren] es levantarse por las correas...¹⁸²

Ella

Sí, pero usted nada habrá dicho, o muy poco, de esta “fenomenología negativa”... Entiendo que allí el color se parecerá mucho al Dios de la teología negativa del cual no se puede hablar sino a condición de no decir nada, excepto el retraimiento, en el acontecimiento de lo visual absoluto rigurosamente nombrado “transfiguración”, en el acontecimiento de una Voz-Luz.¹⁸³ Concibo la legitimidad de la sospecha en lo que concierne a la anestesia, la cual podría ser tan sólo la fórmula definitiva del enseguecimiento en las cualidades sensibles: consideradas bajo la forma de un desciframiento textual, se podrá reencontrar en la imagen los procedimientos de una discursividad que uno mismo ha introducido previamente,¹⁸⁴ en detrimento de la superficie del cuadro¹⁸⁵ —el *Ut pictura poesis* que se deja cómodamente traducir en la lengua por la *Dichtung* para remplazar la prohibición de la hipótesis (balzaciana, iba a escribir —¿sin razón?— francesa) de una hiperfísica, y no de una metafísica, del repliegue y de la vibración¹⁸⁶ de la cual se ve sin dificultad lo que un Deleuze ha podido sacar. Una lógica de las sensaciones colorantes, para hablar con Cézanne. Pero admitamos ahora que, para dar un sentido no trivial a esta fenomenología negativa del arte, usted conceda que su negación no deba de ningún modo confundirse con la negación privativa que determina la estructura dialéctica de la apariencia y que releva más bien de lo que Heidegger llamaba un fenómeno-indicio: “Se comprenden con ello acontecimientos corporales que se manifiestan y que, en y por su manifestación, ‘indican’ algo que no se manifiesta a

182 Cfr. LYOTARD, J.-F. *Que peindre? Op. cit.*, p. 27. “Lo que quieren” es de mi pluma.

183 Es que “la voz nace de lo blanco absoluto de la nube que permite verla: extraña, misteriosa identificación de lo visual y de lo vocal, de la visualidad pura y de la vocalidad trascendente (...)” Cfr. MARJN, L. *Des pouvoirs de l'image - Gloses*. Le Seuil, 1993, p. 274, Glosa 8: La *transfiguration-Vision*; con la referencia a MARION, J.-L. *La Croisée du visible*. La Différence, 1991.

184 Cfr. LICHTENSTEIN, J. *La Couleur éloquente*, Flammarion, 1989, p. 12-13: “Por cierto, desde Heidegger y Merleau-Ponty, las cosas han cambiado y los filósofos hablan hoy abundantemente de pintores y de pinturas. En fin, han descubierto, con siglos de retraso sobre el trabajo de los pintores y el gusto de los aficionados, los placeres de lo sensible y las delicias del color. Pero sus discursos siguen siendo sin embargo, de cierta manera, ciegos. Ciegos a las cualidades sensibles de la representación...”

185 Sobre este desplazamiento de la imagen al cuadro que parece ser de corte materialista relacionado con las últimas obras de Cézanne, remitirse a DAMISCH, H. *Théorie du nuage - Pour une histoire de la peinture*. Le Seuil, 1972, p. 312-319, *La toile et l'habit*.

186 Ver la lectura propuesta por DIDI-HUBERMAN, G. de la obra maestra desconocida de Balzac, en *La Peinture Incarnée*, Minuit, 1985, p. 35-37: “El cuadro no es pues solamente un tópicos, sino una dinámica y una energética de lo viviente (lo diáfano pensado como una biología de lo viviente). Y Balzac concluye que, como la pintura, ‘la música es un arte tejido en las entrañas mismas de la naturaleza’”.

si mismo. La aparición de tales acontecimientos, su manifestación, va junto a la existencia de desórdenes que no se manifiestan por sí mismos...”, pero que indican un efecto de desastre en el orden de lo visible, el estrépito de una dis-localidad ontológica.¹⁸⁷ Un “*effet de pan*” según la fórmula de Didi-Huberman. Entonces esta fenomenología negativa podría trazar a grandes rasgos una estética material —“la materia es impenetrable” escribe Maldiney— que debería poder probar **por sí misma que la ontología no es posible más que como fenomenología** explorando las vías por las cuales **el arte revela la materia**. No invento nada. Este programa es ejemplar tanto de los límites de la hermenéutica como de las posibilidades de la fenomenología; tal como está trazado desplaza a nuestros mejores estetas. La pregunta de Maldiney vale hoy para delimitar el campo: ¿Hacia cuál fenomenología del arte?

¶

Ya ve cómo es difícil sostener una “pequeña discusión” cuando las cosas devienen serias... Si se trata en efecto de constatar la **avería estética** de la intencionalidad husserliana buscando develar el ser del mundo sobre la base de la objetividad, no se podrá sino “estar de acuerdo”: el arte no nos presenta **objetividades irreales, sino realidades inobjetivas** por la buena razón de que, **si el mundo está ahí antes de la percepción: en el sentir, en consecuencia el arte —no el percibir— es la verdad del sentir.**¹⁸⁸ Si se trata de concluir —lo cual es el propósito inicial de Maldiney— la necesidad del relevo heideggeriano “en cuanto al asunto mismo” (desde una fenomenología del ver, cuya “evidencia significa la intencionalidad de la donación de las cosas mismas” en la aprehensión del ente, hasta una fenomenología de la comprensión del ser de este ente, que implica un **ser ahí** ignorado por la vida), será obligado relevar también las dificultades, a las que se puede llamar **fenomenales**, de nuestro fenomenólogo en caso de **hacer lo que él dice**, lo que él anunciaba: él mismo admite que “el arte nos conduce a la fuente, nos conduce al lugar por el que Heidegger pasa de largo, a causa de su no-reconocimiento **del aparecer**”; y de **decir lo que él hace**, a saber, explorar en la **imposible posibilidad del aparecer** —por diferencia ontológica— lo que no habrá sido sino la estructura **dialéctica** de la apariencia: así, “la única respuesta al desafío de las obras en cuestión, disimuladas bajo su claridad inicial, es poner en claro en ellas la paradoja que constituye su última condición de ser: la Nada [Rien] está implicada en la presencia toda”¹⁸⁹ ¿Usted me dice ahora que lo más **bello** en Maldiney —un pensamiento de la posibilidad de lo sensible— excede esta reducción?

Algo más antiguo y más contemporáneo que la fenomenología quizá, está en las obras de arte, si ellas se mantienen en pie: completamente solas.

187 *Ibidem*, p. 92; p. 61-62 para la cita de Heidegger (en *Ser y tiempo*).

188 MALDINEY, H. *Vers quelle phénoménologie de l'art?* en: *L'Art, l'éclair de l'être. Op. cit.*, p. 310-311. Maldiney no esconde su deuda para con los análisis de Lévinas en la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Vrin, 1985.

189 *Ibidem*, respectivamente p. 331, p. 325.

Bibliografía

Mil y un autores. Indicaciones bibliográficas más que una bibliografía. Ello para subrayar el carácter parcial [partiel] e inevitablemente parcial [partial] de la selección con la cual he deseado complementar este informe. Ciertos títulos o autores podrán figurar en éste y no en la selección, sin que el lector pueda concluir ninguna clasificación.

ALFÉRI, P. *Guillaume d'Ockham. Le singulier*. Minuit, 1989.

ALQUITÉ, F. *Le Cartésianisme de Malebranche*. Vrin, 1974.

ALTHOUSSER, L.; ESTABLET, R.; MACHEREY, P.; RANCIÈRE, J. *Lire le Capital*. Maspéro, 1968.

AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. PUF, 1962.

BADIOU, A. *L'Être et l'Événement*. Le Seuil, 1988.

BARTHES, R. *Essais critiques*. 4 vol. Le Seuil, 1964 - 1984.

BEAUFRET, J. *Dialogues avec Heidegger*. 4 vol. Minuit. 1973 - 1985.

BELAVAL, Y. *Leibniz critique de Descartes*. Gallimard, 1960.

BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*. Minuit, 1969.

BEYSSADE, J-M. *La philosophie première de Descartes*. Flammarion, 1979.

BLANCHOT, M. *L'Entretien infini*. Gallimard, 1969.

BOLLACK, J.; WISMANN, H. *Héraclite ou la séparation*. Minuit, 1972.

_____. *Empédocle*. 3 vol. Gallimard, 1962.

BOUVERESSE, J. *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Minuit, 1976.

BRAGUE, R. *Du temps chez Platon et Aristote*. PUF, 1982.

CANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*. PUF, 2 ed, 1966.

CASSIN, B. *Si Parménide. Le traité anonyme de Melisso Xenophane Gorgia*. PUF, 1980

- CASSIN, B.; NARCY, M. *La Décision du sens. Le livre Gamma de la métaphysique d'Aristote.* Vrin, 1989.
- CAVAILLÉS, J. *Sur la logique et la théorie de la science.* Vrin, 1987.
- CERTEAU, M. *L'Écriture de l'histoire.* Gallimard, 1975.
- CHÂTELET, F. *La Naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce.* Minuit, 1962.
- CHÂTELET, G. *Les Enjeux du mobile. Mathématique, physique et philosophie.* Le Seuil, 1993.
- CHEDIN, O. *Sur l'esthétique de Kant et la théorie critique de la représentation.* Vrin, 1982.
- CHENU, M-D. *La Théologie au XII siècle.* Vrin, 1976.
- CLASTRES, P. *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique.* Minuit, 1974.
- COURTINE, J-F. *Suárez et le système de la métaphysique.* PUF, 1990.
- _____ *Extase de la raison. Essais sur Schelling.* Galilée, 1990.
- DAGOGNET, F. *Faces, surfaces, interfaces.* Vrin, 1982.
- DAMISCH, H. *Fenêtre jaune cadmium ou les dessous de la peinture.* Le Seuil, 1984.
- DELEUZE, G. *Différence et Répétition.* PUF, 1968.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Capitalisme et schizophrénie.* 2 vol. Minuit, 1972 - 1980.
- _____ *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, 1991.
- DERRIDA, J. *La Voix et le Phénomène.* PUF, 1967.
- _____ *L'Écriture et la Différence.* Le Seuil, 1967.
- _____ *Psyché: inventions de l'Autre.* Galilée, 1987.
- _____ *Sauf le nom.* Galilée, 1993.
- DESANTI, J-T. *Les Idéalités mathématiques.* Le Seuil, 1968.
- DESCOMBES, V. *Proust: philosophie du roman.* Minuit, 1987.
- DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Les Ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs.* Flammarion, 1974.

- DIDI-HUBERMAN, G. *Devant l'image*. Minuit, 1990.
- DUFRENNE, M. *Esthétique et philosophie*. 3 vol. Klincksieck, 1967 - 1981.
- EWALD, F. *L'État providence*. Grasset, 1986.
- FAYE, J-P. *La Raison narrative*. Baland, 1990.
- FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, 1966.
- _____. *L'Archéologie du savoir*. Gallimard, 1969.
- _____. *Histoire de la sexualité*. 3 vol. Gallimard, 1976-1984.
- FRANCK, D. *Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Minuit, 1980.
- GANDILLAC, M. *Genèses de la modernité*. Cerf, 1992.
- GARELLI, J. *Rythmes et mondes. Au revers de l'Identité et de l'Altérité*. Jérôme Millon, 1991.
- GAUCHET, M. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard, 1985.
- GILSON, E. *L'Être et l'Esence*. Vrin, 1981.
- GOLDSHMIDT, V. *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. Vrin, 1982.
- GRANEL, G. *Écrits logiques et politiques*. Galilée, 1990.
- GRANGER, G-G. *Pour la connaissance philosophique*. Odile Jacob, 1988.
- GUATTARI, F. *Cartographies schizoanalytiques*. Galilée, 1989.
- _____. *Chaosmose*. Galilée, 1992.
- GUÉROULT, M. *Descartes selon l'orden des raisons*. Montaigne, 1968.
- _____. *Spinoza*. 2 vol. Aubier-Flammarion, 1968-1974.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Editions augustiniennes, 1987.
- HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. PUF, 1965.
- HYPPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. 2 vol. PUF, 1971.
- IMBERT, C. *Phénoménologies et langues formulaires*. PUF, 1992.

- JANICAUD, D. *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Éditions de l'Éclat, 1991.
- JANKELEVITCH, V. *L'Irréversible et la Nostalgie*. Flammarion, 1974.
- JOLIVET, J. *Aspects de la pensée médiévale: Abélard -Doctrines du langage*. Vrin, 1987.
- JOLY, H. *Le Renversement platonicien -Logos, Epistème, Pois*. Vrin, 1980.
- JULLIEN, F. *Procès ou Création*. Le Seuil, 1989.
- KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Mercure de France, 1969.
- KOYRÉ, A. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Gallimard, 1971.
- LACAN, J. *Écrits*. Le Seuil, 1966.
- _____. *L'Éthique de la psychanalyse*. Le Seuil, 1986.
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph. *Typographies*. 2 vol. Aubier-Flammarion, 1979-1986.
- LATOURET, B. *Nous n'avons jamais été modernes -Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, 1991.
- LEBRUN, G. *Kant et la Fin de la métaphysique*. Armand Colin, 1970.
- _____. *La Patience du concept - Essai sur le discours hégélien*. Gallimard, 1972.
- LEFORT, C. *Le Travail de l'œuvre: Machiavel*. Gallimard, 1972.
- LÉVINAS, E. *Totalité et Infini*. Martin Nijhoff, 1961.
- _____. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Vrin, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Le Regard éloigné*. Plon, 1983.
- LIBERA, A. *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. OEIL, 1984.
- _____. *Penser au Moyen Âge*. Le Seuil, 1991.
- LICHTENSTEIN, J. *La Couleur éloquente*. Flammarion, 1989.
- LORAUX, N. *L'Invention d'Athènes*. Payot, 1993.
- LORAUX, P. *Le Tempo de la pensée*. Le Seuil, 1993.
- LYOTARD, J-F. *Le Différend*. Minuit, 1983.

- _____. *Que peindre? Adami Arakawa Buren*. La Différence, 1987.
- _____. *L'Inhumain - Causeries sur le temps*. Galilée, 1988.
- MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*. La Découverte, 1990.
- _____. *À quoi pense la littérature?* PUF, 1990.
- MALDINEY, H. *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*. L'Âge d'homme, 1975.
- _____. *L'Art, l'éclair de l'être*. Comp'Act, 1993.
- MALHERBE, M. *Kant ou Hume*. Vrin, 1982.
- MARIN, L. *Des pouvoirs de l'image - Gloses*. Le Seuil, 1993.
- MARION, J-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Vrin, 1981.
- _____. *Réduction et Donation - Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. PUF, 1989.
- MATHERON, A. *Individualité et Communauté chez Spinoza*. Minuit, 1969.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Gallimard, 1960.
- _____. *Le Visible et l'Invisible*. Gallimard, 1964.
- MURALT, A. *L'Enjeu de la philosophie médiévale*. Brill, 1991.
- NANCY, J-L. *L'Expérience de la liberté*. Galilée, 1988.
- PETITOT, J. *Physique du sens - De la théorie des singularités aux structures sémi-narratives*. Ed. du CNRS, 1991.
- PHILONENKO, A. *L'Œuvre de Kant*. 2 vol. Vrin, 1969-1972.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *Entre le temps et l'éternité*. Fayard, 1988.
- PROUST, F. *Kant le ton de l'histoire*. Payot, 1991.
- RANCIÈRE, J. *Les Mots de l'histoire, essai de poétique du savoir*. Le Seuil, 1992.
- RICHIR, M. *Phénomènes, temps et être*. 2 vol. Jérôme Millon, 1987-1988.
- RICŒUR, P. *À l'école de la phénoménologie*. Vrin, 1981.
- _____. *Temps et Récit*. 3 vol. Le Seuil, 1983-1985.
- ROBINET, A. *Architectonique disjonctive, automates systemiques et idéalité*

- transcendantale dans l'œuvre de G.W. Leibniz*. Vrin, 1986.
- ROUILHAN, Ph. *Frege: les paradoxes de la représentation*. Minuit, 1988.
- SERRES, M. *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. PUF, 1968.
- _____. *Hermès*. 5 vol. Minuit, 1972-1984.
- SIMONDON, G. *L'individuation psychique et collective*. Aubier, 1989.
- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau - La Transparence et l'obstacle*. Gallimard, 1971.
- STENGERS, I. *L'Invention des sciences modernes*. La Découverte, 1993.
- THOM, R. *Apologie du Logos*. Hachette, 1990.
- TILLIETTE, X. *Schelling - Une philosophie en devenir*. Vrin, 1969.
- VERNANT, J-P. *Mythe et pensée chez les Grecs*. La Découverte, 1985.
- VEYNE, P. *Le Pain et le Cirque*. Le Seuil, 1976.
- VIDAL-NAQUET, P. *Le Chasseur noir*. Maspéro, 1981.
- VIGNAUX, P. *De saint Anselme à Luther*. Vrin, 1976.
- VIRILIO, P. *L'inertie polaire*. Bourgois, 1990.
- VUILLEMIN, J. *De la logique à la théologie - Cinq études sur Aristote*. Flammarion, 1967.
- ZARKA, Y-Ch. *La Décision métaphysique de Hobbes*. Vrin, 1987.

Resumen. *El artículo hace una presentación de la filosofía francesa desde el horizonte contemporáneo que de ella se ha constituido. En dicha contemporaneidad es decisivo el desarrollo que de la fenomenología se ha hecho (tradición fenomenológica en la fenomenología francesa) tanto como su problematización. En virtud de esta última, la fenomenología ha sido llevada a sus posibilidades más extremas (o la fenomenología sólo es posible como ontología, o bien, la ontología no es posible más que como fenomenología) a fin de determinar cómo la exigencia de la cual ella es portadora impone asumirla posible en su pura imposibilidad, imposibilidad que evidencia la urgencia de nuevas imágenes para el pensamiento.*

Palabras clave: *ontología, fenomenología.*

Summary. *The article makes a presentation of French philosophy from the vantage point of the contemporary horizon created by it. Decisive for this contemporariness are both the development given to phenomenology (phenomenological tradition in French phenomenology) and its problematic nature. Due to the latter, phenomenology has been taken to its most extreme possibilities (either phenomenology is only possible as ontology, or ontology is only possible as phenomenology), in order to determine how the demand of which it is a bearer imposes its being assumed as possible in its pure impossibility, an impossibility that gives evidence of the urgency of new images for thought.*

Key Words: *Ontology, Phenomenology.*