



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS Y ÉTICA

METAMORFOSIS TRASCENDENTALES

LA IRRUPCIÓN DEL ACONTECIMIENTO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ALEJANDRA MERINO MORA

TUTOR PRINCIPAL:
DR. CESÁREO MORALES
FFyL, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DRA. ROSAURA MARTÍNEZ, FFyL-UNAM
DR. ALEXANDER SCHNELL, PARIS IV-SORBONNE
DR. RICARDO HORNEFFER, FFyL-UNAM
DR. ANTONIO ZIRIÓN, IIFs-UNAM

MÉXICO, D.F.
SETIEMBRE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

RESUMEN

Mi investigación es sobre la manera en que un sector del pensamiento contemporáneo, específicamente aquellas reflexiones que han adoptado el concepto “acontecimiento” como operador central, ha transformado el trascendentalismo heredado de Kant, procediendo a su reestructuración y refundación. La noción de acontecimiento designa un fenómeno singular, imprevisible, contingente y sin causa, que pone en entredicho conceptos constitutivos del trascendentalismo, tales como “objeto”, “sujeto”, “apercepción” o las categorías del entendimiento que dan forma a nuestra relación con el mundo. La filosofía del acontecimiento (principalmente Heidegger, Deleuze, Derrida y Badiou) se enfrenta a una alternativa: abolir o transformar radicalmente la categoría kantiana de lo trascendental y su campo de aplicación. En el primer capítulo demostré como la noción “acontecimiento” desestructura y desestabiliza las categorías trascendentales del entendimiento o conceptos puros heredados de Kant (sustancia, causalidad, modalidad, etc.) En el segundo capítulo desarrollo la idea del “pliegue” y su relación con la perspectiva trascendental. El acontecimiento no implica una renuncia a la perspectiva trascendental, sino únicamente a la idea kantiana de un “condicionamiento”, que no estaría en capacidad de explicar la novedad o la imprevisibilidad. Esto pues el acontecimiento no es incondicionado, pero sus condiciones no son universales y necesarias: debe ser pensado como dinámico y singular, pues es solo así que la estructura trascendental permite evidenciar la aparición imprevisible de novedad. En el tercer capítulo se asientan las consecuencias que una “lógica del acontecimiento” tiene para el estatus del sujeto y su “unidad aperceptiva”. El acontecimiento provoca una perturbación del campo trascendental: tanto de las categorías puras del entendimiento como de la actividad aperceptiva de la intuición pura, impidiendo de esta manera que el ego pueda ser constituido como sujeto trascendental.

ABSTRACT

The aim of my work consists in showing how the notion of event (as it appeared in 20th century continental philosophy) requires to rethink, restructure and refund the Kantian legacy of transcendentalism. The notion of event denotes a type of singularity, contingency, unpredictability, a-causality, that entails the questioning of concepts such as object, subject, apperception, as well as the transcendental categories which allowed us, since Kant, to explain our relationship with the world. The main philosophies of the event (including Heidegger, Deleuze, Derrida, Badiou) are usually face with a choice: either get rid of the notion of transcendental or completely restructure the field of its application. In the first chapter, I show how the notion of event comes to destabilize – from the inside – the transcendental categories of the understanding, or pure concepts, inherited from Kantism (substance, causality, modality, etc.). In the second chapter, I develop the concept of “fold”, and examine how it relates to the transcendental approach. The notion of event does not entail a rejection of the transcendental point of view but rather of the Kantian idea of a “conditioning” unable to explain how the creation of novelty takes place. Events have conditions which are not universal and necessary but have to be considered as being dynamic and singular. It is only through this type of conditioning, that the transcendental structure can show how unpredictable novelty comes to being. Finally, in the third chapter, I examine how a “logic of the event” affects the very foundations of the subject and its apperceptive unity. The notion of event comes therefore to destabilize the transcendental field both at the level of the pure categories of the understanding, the apperceptive activity of pure intuition, and the schematism, averting the ego to constitute itself as transcendental subject.

RESUME

L'objectif de ce travail consiste à montrer en quoi la notion d'événement (telle qu'elle est apparue dans la philosophie continentale du 20^{ème} siècle) oblige à repenser, restructurer, voir refonder la notion de transcendantal héritée de Kant. L'événement dénote un type de phénomène singulier, imprévisible, a-causal, contingent, qui vient directement remettre en question les notions d'objet, de sujet, d'aperception, et les catégories transcendantales qui depuis Kant permettaient de construire notre rapport au monde. Les principales philosophies de l'événement (notamment Heidegger, Deleuze, Derrida, Badiou) se trouvent donc généralement devant un choix : soit se débarrasser de la notion de transcendantal, soit refonder complètement le champ de son application. Dans un premier temps, nous montrons en quoi la notion d'événement vient déstabiliser de l'intérieur les catégories transcendantales de l'entendement ou concepts purs hérités du kantisme (la substance, la relation causale, la modalité, etc.). Dans un second temps, nous développons le concept de « pli », et examinons le lien qu'il entretient avec un cadre transcendantal. La notion d'événement n'entraîne pas un rejet du point de vue transcendantal mais plutôt l'idée kantienne d'un « conditionnement », lui-même incapable de donner droit au surgissement de la nouveauté. Les événements échappent aux conditions de possibilité universelles et nécessaires, mais doivent au contraire être considérés comme dynamiques et singuliers. C'est seulement à partir de ce type de conditionnement que la structure transcendantale peut laisser place à la possibilité de surgissement d'une imprévisible nouveauté. Enfin, dans un troisième chapitre, nous examinons comment la « logique propre à l'événement » affecte les fondations les plus profondes de la subjectivité et son unité aperceptive. La notion d'événement vient donc déstabiliser le transcendantal à la fois au niveau des catégories pures, de l'activité aperceptive de l'intuition pure, et du schématisme permettant à l'ego de se constituer comme sujet transcendantal.

Para José, Patricia y Maricarmen, quienes nunca se han distraído de la difícil tarea de creer en este mundo, enseñándome que vivir se trata de estar a la altura de nuestros acontecimientos. Atravesarlos con alegría, asombro y coraje.

“Lo que sigue intacto en la mente de Clarissa más de tres décadas después es un beso al ocaso en un parche de pasto seco y una caminata alrededor del lago mientras los mosquitos zumbaban en el aire que oscurecía. Esa perfección singular sigue estando ahí, y es perfecta en parte porque en ese momento claramente parecía prometer mucho más. Ahora lo sabe: ese fue el momento, justo entonces. No hubo otro.”

Michael Cunningham

“Todo está fuera, todo, hasta nosotros mismos.”

Jean-Paul Sartre

AGRADECIMIENTOS

La conclusión de esta tesis fue posible gracias al apoyo de las siguientes personas e instituciones:

Agradezco al Dr. Cesáreo Morales por su acompañamiento y asesoría en la redacción de este trabajo.

Agradezco al Dr. Alexander Schnell por su generoso y lúcido interés en mi trabajo filosófico a través de los años, a la Dra. Rosaura Martínez por su lectura, al Dr. Ricardo Horneffer por su tiempo y la seriedad de su compromiso docente, al Dr. Antonio Zirión por su tiempo y su lectura crítica de mi investigación.

Agradezco a Badiou, “triste generación la que carece de maestros”.

Agradezco al CONACYT por la beca nacional de doctorado recibida durante el periodo agosto 2011-agosto 2015 dentro del programa Nacional de Posgrados de Calidad.

Agradezco al Posgrado de filosofía de la UNAM, a Norma, a Jazmín y especialmente a mi amiga Ivette.

Agradezco fundamentalmente al pueblo de México y a su Universidad Nacional Autónoma de México, por haberme recibido en esas mismas aulas que hace muchas décadas hicieron tan dichoso y sabio a mi abuelo, un joven comunista de Costa Rica.

Gracias a Vicente, por haberme invitado al primer café en Filos.

Gracias Tío queridísimo por tu sesuda y amorosa lectura de mi trabajo y Tomás, mi niño adorado.

Gracias Mari, mi hermana, y Dani adorados, por tanta cosa que resultaría inútil pretender enumerar, y por su amor, que es también innumerable.

Gracias Patricia, por rebasar siempre en belleza casi cualquier otro acontecimiento.

Baptiste. Gracias.

Índice

ÍNDICE	7
INTRODUCCIÓN	10
1. PRIMER CAPÍTULO: DEL CONCEPTO DE ACONTECIMIENTO A LA RENOVACIÓN DE LA ESTRUCTURA TRASCENDENTAL DE LA MODALIDAD	
1.1. EL ACONTECIMIENTO ES LO QUE EL OBJETO= X NO PUEDE APREHENDER: EL ACONTECIMIENTO COMO ENTIDAD ONTOLÓGICA Y LA SUBVERSIÓN DE LAS CATEGORÍAS.....	30
1.1.1. DE LA COSA AL OBJETO: LA CONSTRUCCIÓN TRASCENDENTAL DEL OBJETO=X.....	37
1.1.2. EL ACONTECIMIENTO COMO ACCIDENTE ESENCIAL O COMO EL “AFUERA”: UN RETORNO A LAS CATEGORÍAS ARISTOTÉLICAS.....	43
1.2. LA ESTRUCTURA DEL TRASCENDENTAL <i>EVENEMENCIAL</i>: LA TRANSFORMACIÓN DE LAS CATEGORÍAS DE LA MODALIDAD SEGÚN HEIDEGGER	54
1.2.1. METAMORFOSIS DE LA POSIBILIDAD: LA ESTRUCTURA DEL “AÚN NO” (<i>NOCH NICHT</i>).....	54
1.2.2. PRIMERA REFUNDICIÓN DE LA CATEGORÍA DE LA MODALIDAD A TRAVÉS DEL CONCEPTO DE “AÚN NO”.....	60
1.3. LA CRÍTICA A LA NOCIÓN DE POSIBILIDAD: LA REINTERPRETACIÓN DE LA CATEGORÍA DE LA MODALIDAD A TRAVÉS DE LA DUPLA CONCEPTUAL ACTUAL-VIRTUAL.....	64
1.3.1. EL ACONTECIMIENTO DEBE PENSARSE COMO POSIBILIDAD ORGÁNICA Y NO COMO POSIBILIDAD ABSTRACTA.....	65
1.3.2. LA RELECTURA QUE MEDIANTE EL CONCEPTO DE “VIRTUAL” HACE DE LEUZE DE LA CATEGORÍA DE MODALIDAD (POSIBILIDAD) Y DEL CAMPO TRASCENDENTAL.....	67

1.3.3. LO TRASCENDENTAL COMO UN PROBLEMA PROPIAMENTE ONTOLÓGICO	75
1.3.4. PROBLEMA DEL CONCEPTO DE LEUZIANO DE VIRTUAL: INCOMPATIBILIDAD ENTRE EL PRINCIPIO DE UNIVOCIDAD DEL SER Y LAS DIFERENCIAS EMPÍRICAS ENTRE LAS MULTIPLICIDADES	80

2. SEGUNDO CAPÍTULO: RECONSIDERACIÓN DE LA UNIDAD CATEGORIAL A PARTIR DEL CONCEPTO DE ACONTECIMIENTO

2.1. LAS CATEGORÍAS TRASCENDENTALES NECESITAN UN FUNDAMENTO.....	91
2.1.1. LA NOCIÓN HEIDEGGERIANA DE “DE-FUNDACIÓN”. PENSAR EL FUNDAMENTO A LA LUZ DE LA DIFERENCIA.....	91
2.1.2. REPENSAR LA FUNDACIÓN A PARTIR DE LA CATEGORÍA DE UNA CATEGORÍA MODAL -LA CONTINGENCIA- CAPAZ DE APREHENDER EL SER DEL ACONTECIMIENTO	106
2.2. LA DIFERENCIA COMO PLIEGUE: PENSAR LA SINGULARIDAD DEL ACONTECIMIENTO.....	112
2.2.1. EL PLIEGUE COMO ESTRUCTURA TRASCENDENTAL: UN PROYECTO COMPARTIDO POR HEIDEGGER Y DELEUZE.....	112
2.2.2. LA DIFERENCIA EN EL SENO DE LA MISMIIDAD.....	121
2.2.3. LA CRÍTICA AL PLIEGUE EN TANTO SE TRATARÍA DE UN INTENTO HEIDEGGERIANO DE REFUNDACIÓN DE LA INTENCIONALIDAD.....	126
2.3. HACIA UNA LÓGICA DEL ACONTECIMIENTO ENTENDIDO COMO PLIEGUE.....	130
2.3.1. EL ACONTECIMIENTO COMO MOVIMIENTO DE COMPLICACIÓN E IMPLICACIÓN.....	130
2.3.2. UNA LÓGICA DE LA ACTUALIZACIÓN MÁS ALLÁ DE LA OPOSICIÓN SUSTANCIA/ACCIDENTE.....	138

3. TERCER CAPÍTULO: EL CONCEPTO DE ACONTECIMIENTO Y EL PROBLEMA DE LA UNIDAD APERCEPTIVA

3.1. EL ACONTECIMIENTO Y LA FRAGILIZACIÓN DEL SUJETO TRASCENDENTAL COMO CENTRO DE LA UNIDAD APERCEPTIVA	152
3.1.1. LA SUBJETIVIDAD Y LA ELABORACIÓN DE UN CAMPO TRASCENDENTAL IMPERSONAL.....	152
3.1.2. RECONSIDERACIÓN DEL EGO TRASCENDENTAL: LA IMPORTANCIA CRECIENTE DEL ESTUDIO DE LAS SÍNTESIS PASIVAS.....	163
3.2. EL ACONTECIMIENTO Y LA NECESIDAD DE REESTRUCTURAR LA SENSIBILIDAD: LA PROPUESTA DE MALDINEY PARA REFUNDIR LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL KANTIANA.....	183
3.2.1. DE LA SÍNTESIS PASIVA A LA TRANSPASIBILIDAD: UNA SENSIBILIDAD EXTENDIDA QUE PUEDA ACOGER LA IMPREVISIBILIDAD DEL ACONTECIMIENTO.....	183
3.2.2. EL ACONTECIMIENTO COMO NADA: DETERMINAR UNA ESTRUCTURA APERCEPTIVA ABIERTA A LA NADA.....	190
3.3. EL ACONTECIMIENTO EN EL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO: ARGUMENTOS PARA ALEJARSE DE LAS ESTRUCTURAS APERCEPTIVAS Y SUBJETIVAS HEREDADAS DEL TRASCENDENTAL KANTIANO.....	203
3.3.1. EL ACONTECIMIENTO Y LA NECESIDAD DE TEMATIZAR LA POSIBILIDAD DE UN TRASCENDENTAL SIN FUNDAMENTO.....	203
3.3.2. MÁS ALLÁ DEL TRASCENDENTAL KANTIANO: HACIA EL ACONTECIMIENTO COMO VERDAD DEL SER.....	213
CONCLUSIÓN	227
BIBLIOGRAFÍA	233

INTRODUCCIÓN

La afirmación de que entre lo empírico y lo trascendental hay una radical división es, principalmente, lo que hace que Kant dé paso a una profunda transformación del pensamiento filosófico moderno. Ese cuadro teórico por él planteado significa una radical distinción entre lo que procede de la experiencia, es decir del exterior, y lo que precede y condiciona a esta y proviene del sujeto o de una instancia interna. El concepto kantiano “trascendental” delimita el conjunto de problemas que atañen exclusivamente al conocimiento *a priori*, así como a las condiciones que hacen posible a este. Su particularidad radica “en que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocimiento de objetos, en general, en cuanto que tal modo debe de ser posible *a priori*”¹. Lo que distingue al *a priori* trascendental del *a priori* trascendente que postula la metafísica es que el primero no sobrepasa los límites de la experiencia pues, al contrario, es “lo que en realidad la precede (*a priori*) y no obstante no se determina por ninguna cosa más que la de hacer posible exclusivamente el conocimiento de la experiencia”².

Problemática general

La investigación es sobre la manera en que un sector importante del pensamiento contemporáneo, específicamente aquellas reflexiones que han adoptado el concepto de “acontecimiento” como su operador central, ha reconsiderado o puesto en entredicho el motivo trascendental. Servirán como hilo conductor para el desarrollo de esta problemática, algunos aspectos de la obra de Deleuze, Badiou, Derrida y Heidegger principalmente. Lo que centralmente será examinado, pues, es si la problemática del acontecimiento supone para el pensamiento contemporáneo la desaparición o la transformación radical de la categoría de trascendental heredada de Kant. ¿Puede sostenerse que las “filosofías del acontecimiento” redefinen

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Édition : 3e edición revisada y corregida (Paris: Flammarion, 2006), p. 56B.

² Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura Que Haya de Poder Presentarse Como Ciencia*, trans. Mario Caimi, Bilingüe, Fundamentos (Madrid: Istmo, 1999), 129.

integralmente los elementos constitutivos fundamentales del trascendental? Partiendo de la tesis de que el acontecimiento como concepto designa la imposibilidad trascendental, ¿existe una alternativa teórica capaz de sustituir el aparato crítico kantiano? Pero si, al contrario, consideráramos que a través de la noción de acontecimiento es posible renovar la concepción crítica trascendental, ¿significaría esto que en la medida en que el concepto redefine nuestra relación con los objetos y el mundo, mediante él se puede pensar en un “Afuera absoluto”? ¿O, al contrario, debe considerarse la tematización del acontecimiento como una prolongación de la problemática trascendental que perseguiría poner de manifiesto las nuevas condiciones de posibilidad de la experiencia humana?

El primer capítulo, ahonda en el problema de la estructura trascendental y en cómo debe ser interpretada. El problema crítico, tal y como lo concibió Kant, se encuentra delimitado por la pregunta: “¿Cómo son posibles los conocimientos sintéticos *a priori*?”³. Es decir, ¿cómo puede darse un conocimiento sobre el mundo que sea totalmente independiente de la experiencia? ¿Cómo podemos conocer aspectos del mundo sin haberlos aprehendido empíricamente? Esta pregunta capital constituye el nervio del abordaje trascendental, que se limita exclusivamente a la forma del conocimiento, que solo puede ser *a priori* y no se pronuncia sobre el fondo de su materia, que es empírica. El pensamiento trascendental postula el principio que sostiene que la forma del conocimiento, es decir, la forma de la objetividad, tiene su origen en el *a priori*. Esto significa que se trata de una “forma” universal y necesaria. ¿Es posible concebir una forma o estructura que no sea universal y necesaria sino más bien *evenemencial* y singular? ¿Puede considerarse que la estructura trascendental del entendimiento se encuentra expuesta a transformaciones que proceden del exterior? Para responder a estas inquietudes, debe antes dilucidarse en qué consiste propiamente la forma *evenemencial*. Igualmente se determinará si es posible distinguir un principio estructurador que permita aprehender, a partir de categorías estables, el aparecer de un acontecimiento. Solo un principio con estas características podrá refundir (o suprimir) la figura trascendental heredada de Kant.

En el segundo capítulo se aborda la cuestión de cómo el concepto de acontecimiento obliga a reconsiderar la unidad categorial. La unidad trascendental remite al problema de la fundación, que ha sido históricamente central para

³ Kant, *Critique de la raison pure*, AK, III, 39.

comprender el modo en que cobra forma el campo trascendental que determina cómo se legitima, en última instancia, el conocimiento. La elaboración, en el primer capítulo, de una nueva estructura trascendental *evenemencial* exige considerar un nuevo tipo de fundamento que permita dar cuenta de la irrupción del acontecimiento, fenómeno fortuito e imprevisible, al que no precede en el tiempo ningún principio y, por ende, no puede ser predeterminado por un fundamento estable y necesario. Bajo la perspectiva de la diferencia ontológica, se examinará a partir de las tesis de Heidegger y Deleuze principalmente, qué ocurre con el fundamento cuando es pensado a partir de la categoría modal de la contingencia -la de-fundación- y de la diferencia originaria entendida como “pliegue”.

En el tercer capítulo se trata la crisis que sufre la piedra angular del sistema kantiano: la subjetividad entendida como centro de la unidad aperceptiva, es decir, la conciencia concebida como el principio legislador y formalmente constitutivo que funciona como condición del conocimiento objetivo. Mi tesis es que, al subvertir todas las categorías trascendentales puras, el acontecimiento termina transformando la apercepción -es decir, la conciencia, que las articula y organiza-, desestructurando la subjetividad y, consecuentemente, imponiendo una comprensión impersonal y a-subjetiva del campo trascendental. En este capítulo se hace una restructuración de la estética trascendental mediante el concepto “acontecimiento” o de un “Afuera” que no puede ser constituido por la intuición pura tal y como la concibe Kant, forzando así a la ampliación de la actividad sensible y perceptiva y al reconocimiento de formas de inteligencia pasiva, es decir, de síntesis pasivas. El objetivo es que la transformación de la sensibilidad y del trascendental permita avanzar hacia un empirismo trascendental, que no se encontrará ya centrado en el sujeto, sino en el acontecimiento singular.

Los problemas enfrentados al intentar dilucidar de manera conjunta las nociones de acontecimiento y de trascendental son varios. La especificidad de un acontecimiento singular es la de ser un fenómeno imprevisible. De entrada, ello supone que su definición se encuentra en las antípodas de lo que designa la noción de trascendental, a saber, un conjunto de categorías predeterminadas, abstractas y universales. Tal y como lo define Kant, el condicionamiento trascendental se caracteriza por ser exterior a todo lo que condiciona. Esto permite considerar las condiciones de posibilidad de la experiencia como condiciones negativas de necesidad, en la medida en que sin ellas puede atribuírsele sentido a la experiencia.

El acontecimiento es el nombre de una forma específica de aparecer, de un movimiento intempestivo de venida a la presencia, el cual describiremos citando a Bergson como, “la imprevisible nada”, la “nada de materia” que “se crea ella misma como forma”⁴. La fórmula bergsoniana ilustra con claridad la paradoja que caracteriza al acontecimiento, el cual, a pesar de lo que podría denominarse su “precariedad ontológica” (es decir, el hecho de encontrarse marcado por la inestabilidad y ser con frecuencia “indecible”), hace aparecer una forma nueva que goza de unas consistencia y estabilidad susceptibles de ser entendidas e interpretadas a partir de un cuadro trascendental. El desafío que enfrenta este “nuevo trascendental” es que debe lograr pensar las condiciones de la experiencia real. Es decir, debe lograr aprehender la experiencia de lo singular e irreplicable y no únicamente las condiciones abstractas de la “experiencia posible”, entendida esta de manera general.

Finalmente, en las conclusiones se harán visibles los peligros que conlleva el abandono del trascendentalismo y la adopción de un paradigma ontológico que ofrecería un real sin mediaciones. Una ontología materialista, realista y *evenemencial* es compatible con un trascendental que determina las condiciones de la experiencia real y no posible. Al antropocentrismo sustancialista del trascendental kantiano debe oponerse una ontología del acontecimiento, es decir, un dispositivo ontológico que incorpore la contingencia, la diferencia y la creación de novedad. El objetivo principal es restituir al pensamiento su capacidad de elaborar las condiciones que permitan al ser humano comprender el presente en el que se desarrolla su experiencia singular y también proveer orientaciones para la acción concreta, o sea, para la intervención en los procesos de transformación de la realidad. Esto solo será posible al ser instalado el acontecimiento, es decir, el sentido *evenemencial*, en el seno del dispositivo trascendental, como recordatorio de que la experiencia siempre está sometida a la contingencia y que, por ende, la realidad puede ser siempre de otro modo.

Antecedentes históricos del concepto “acontecimiento”

Desde la Antigua Grecia, a la ontología, definida como la ciencia del ser-entanto-ser, correspondió determinar cuál era el límite entre el ser y el no-ser, es decir, la nada. ¿Entre estos dos extremos, qué lugar ha ocupado en la reflexión filosófica lo que adviene sin anunciarse, aquello que, por su surgimiento repentino e inesperado y

⁴ Bergson, Henri. “Le Possible et Le Réel,” in *La Pensée et Le Mouvant. Essais et Conférences*, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Paris: Félix Alcan, 1934, pp. 99–100.

por su duración evanescente, carece de la estabilidad y la permanencia que caracterizan, a primera vista, a todo ente?

La reflexión sobre lo que hemos decidido llamar *acontecimiento* ha cobrado diversas formas en la historia de la filosofía occidental. El concepto se prefigura en algunas problemáticas clásicas que atraviesan dicha historia. Hay varias que parecen de importancia medular:

(1) La contingencia entendida como el modo de ser de lo que no es necesario ni imposible, sino que puede o no ser el caso. Así, por ejemplo, en el capítulo IV de su *Física*, que trata sobre el azar y la espontaneidad, Aristóteles se interroga respecto de la contingencia que rige a los seres vivos del mundo sublunar. En este singular lugar no rige la necesidad causal que determina el movimiento de los astros, y es por ello que ciertas entidades o situaciones podrían no ser; es decir, se encontrarían sometidas a una forma local de contingencia expresada frecuentemente por el concepto de azar o fortuna (*Tiqué*)⁵.

(2) El surgimiento de la novedad radical. Esta discusión es abordada desde diversos ángulos por distintas tradiciones filosóficas. En el *Tratado de la generación de animales* es que Aristóteles introduce la discusión sobre la generación espontánea; en el capítulo X del libro III, el Estagirita aborda el problema de cómo algo puede surgir de la nada, de cómo lo nuevo puede surgir de lo viejo, en fin, de cómo lo vivo puede surgir de la materia inerte. La teoría de la generación espontánea es una proto-teoría del acontecimiento, pues permite considerar la generación a partir de la posibilidad de una cadena a-causal.

Otro antecedente histórico es la discusión sobre la creación *ex nihilo*. Aristóteles considera que los dioses se encuentran subordinados al Ser. Es decir, que la metafísica debe venir antes que la teología. Lo divino no posee una iniciativa propia que le permita actuar o reaccionar por sí mismo. Esto condujo a la paradoja de que inclusive el ser humano goza de mayor libertad (comprendida como capacidad de actuar) que el Dios aristotélico. Los primeros grandes comentaristas del Estagirita, cristianos, judíos o árabes, se concentraron en dilucidar el problema que se planteaba así con la teoría del primer motor. El concepto de creación *ex nihilo* surge para explicar cómo la materia pudo haber existido toda la eternidad sin que sepamos cuál sería el origen de su existencia. Dios se presenta como el único motor posible, dado que se encuentra él

⁵ Aristóteles, *Física*, trans. María Luisa Alía (Madrid: Alianza editorial, 2008), libro II, capítulo IV.

mismo más allá de la materia. Este es uno de los abordajes del problema de la creación a partir de la nada.

(3) La problemática de la creación *ex nihilo* conduce a otra discusión que es central para comprender cómo surge el concepto que nos ocupa. Se trata de la discusión sobre cuál puede ser la naturaleza de la fuerza que escapa a la materia y a su lógica extensiva. En *Acerca del alma*, Aristóteles definió el primer motor como una fuerza vital, una entelequia que no podía ser reducida a la suma de sus elementos materiales. La particularidad de lo vivo es responder a un principio causal diferente al que anima al resto de la materia inerte. Kant proseguirá el desarrollo de esta idea en el § 65 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, ya no a partir del concepto de entelequia sino de una “fuerza formadora”.

(4) Finalmente, la cuestión de la diferencia es, desde Heráclito, una de las matrices del desarrollo de la reflexión ontológica en Occidente. La pregunta de si la diversidad y la diferenciación en el mundo de los seres puede ser explicada a partir de un principio ontológico único, o si, más bien, la diferencia es conciliable con un principio de univocidad del ser. En el discurso de Heráclito se observa la ambivalencia respecto a cómo debe considerarse la relación entre lo Uno (*Hen*) y lo diverso, lo que difiere, prefigurando así la problemática moderna de la simultaneidad de la unidad y la división, es decir, la compleja relación dialéctica que mantienen la identidad y la diferencia.

En este brevísimo repaso de algunas problemáticas filosóficas que han marcado la historia del pensamiento occidental, puede observarse que un denominador común de ellas es la preocupación por cómo debe interpretarse lo que ocurre sin ser una regularidad, sin poseer un origen determinable, lo que acontece subvirtiendo la equivalencia establecida entre la sustancia y el Ser. Esta correspondencia ha provocado que el ser y los entes adopten la modalidad de la sustancia, a saber, el de una unidad inmutable, permanente, repetible y siempre presente. Estas son condiciones que delimitan el campo de la experiencia y la existencia posibles. Solo mediante el estudio de estos *lugares* o regímenes del pensar puede comprenderse por qué el *acontecimiento* es un concepto matriz de significados en la reflexión ontológica contemporánea.

A través de la radicalización de la noción del acontecimiento se expresa la interrogación por las figuras metafísicas fundacionales -tales como la totalidad, la esencia o sustancia, la universalidad y el fundamento-, pues la figura marca el

momento dislocador y disruptivo en el que los fundamentos desaparecen. Clásicamente, los sistemas filosóficos han sido construidos y desplegados a partir de un punto arquidémico que opera bajo una lógica del fundamento último o el primer principio. El acontecimiento es un operador del pensar que resulta imposible subsumir bajo esta lógica. Precisamente por estas razones, la irrupción del concepto marca una ruptura fundamental en el pensamiento contemporáneo, convirtiéndose en el núcleo conceptual a partir del que se pretende subvertir los fundamentos sobre los que se erige la tradición metafísica y disolver los principios normativos que ordenan el pensar vigente dominante.

Las doctrinas filosóficas que han pretendido elevar la noción de acontecimiento al rango de concepto, de categoría ontológica independiente, se han enfrentado principalmente a dos obstáculos que se encuentran entrelazados. El primero es el de querer explicar el acontecimiento a partir del modo que es propio a la sustancia (la unidad, la inmutabilidad, la permanencia). De esta manera, se incurre en dos equívocos: (1) El primero es privar al acontecimiento de su naturaleza singular, interpretándolo retroactivamente como un hecho (así, por ejemplo, el relato que hacen los cronistas del terremoto de 1985 en México no da cuenta de cómo se vivió el sismo en el momento mismo en que este se produjo; e, igualmente, la reseña histórica de la revolución bolchevique de 1917 se concentra en analizar a sus protagonistas, identificando las causas que condujeron a una parte del pueblo ruso a sublevarse y explicando las razones de su triunfo, pero solo se trata el hecho ya consumado, dejando fuera el carácter incierto y contingente que marcó el desarrollo de los eventos). (2) El segundo equívoco es la confusión empirista que reduce el acontecimiento a un mero accidente: la muerte inesperada de un allegado, el instante en que se produce un encuentro amoroso, el momento en que la reacción imprevisible de dos partículas en un laboratorio provoca un descubrimiento científico. Todos son ejemplos de “accidentes” cuyos efectos, imposibles de anticipar, introducen un nuevo sentido que redirige en muchos casos el rumbo de la experiencia humana, desencadenando consecuencias incalculables. Son puntos de inflexión a partir de los que la vida no vuelve ya nunca a ser como fue.

A través de la tematización del concepto acontecimiento —que se declina en otras figuras de la contingencia—, la reflexión filosófica contemporánea ha retornado a la dimensión ontológica, es decir, ha vuelto a ocuparse del horizonte mismo del ser en general y no de una esfera acotada del mundo, de una especie óptica de entes o de una

región particular del ser. El acontecimiento es una noción inseparable de la pregunta que inaugura la reflexión filosófica: ¿qué es el ser? Sin embargo, es apenas en el siglo veinte, principalmente en su segunda mitad, que la cuestión del estatus del acontecimiento o, más precisamente, del sentido *evenemencial* del Ser y el debate sobre la experiencia de un Afuera puro, es decir, la creencia de que el mundo no solo existe independientemente de la mente humana sino que, además, tiene una capacidad morfogenética propia que hace que su forma no sea dada por categorías racionales o lingüísticas proyectadas por la inteligencia de un sujeto, es apenas entonces que tales asuntos se convierten en reflexiones centrales para un sector de la filosofía.

Este es por ejemplo el caso de dos de los pensadores más influyentes del siglo, cuyas posturas se enmarcan en tradiciones filosóficas radicalmente distintas: Wittgenstein y Heidegger. En la primera proposición del *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein declara que “[e]l mundo es lo que acaece” (*Die Welt ist alles, was der Fall ist*)⁶, es decir, el medio en el que se desenvuelve la experiencia humana está compuesto por un conjunto de acontecimientos. En la trayectoria filosófica de Heidegger, especialmente su “segunda” filosofía, posterior al viraje que se produjo a inicios de los años treinta, conocido como la *Kehre*, la noción de acontecimiento se convierte en central. El concepto de *Ereignis*, el acontecimiento de apropiación, es indispensable para comprender el pensamiento heideggeriano posterior a *Ser y tiempo* y constituye una profundización del sentido del ser como acontecimiento⁷. El autor denuncia con insistencia cómo la metafísica occidental, al tratar el Ser como si este fuese una sustancia, o sea, ignorando la diferencia ontológica que existe entre el Ser y lo ente, ha ocultado el carácter *evenemencial* del mismo, a saber, el hecho de que no se trata de una “cosa” que se encuentre siempre presente y disponible sino, más bien, de un movimiento de venida a la presencia.

Pero la problemática sobre el carácter ontológico que debe serle atribuido al acontecimiento no es una invención del siglo pasado. El problema, en efecto, remonta a la filosofía clásica. En el libro Γ de la *Metafísica*, Aristóteles declara la sustancia

⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. M.Valdés, Madrid, Tecnos, 2002, p.107.

⁷ Heidegger desarrollará extensamente la noción de “ereignis” a partir del viraje o “kehr” que se produce en su reflexión a inicios de los años treinta. Entre las obras que nos parecen esenciales para entender esta figura: su escrito póstumo: *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*, Traducción D. Picotti, Buenos Aires Biblioteca Internacional Martin Heidegger/Editorial Biblos/Editorial Almagesto, 2003, *Identidad y Diferencia*, traducción Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Ed. Anthropos, 1988 y *Tiempo y Ser*, traducción Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid, Editorial Tecnos, 1999.

(οὐσία) como la forma privilegiada de ser⁸. Las otras formas de ser (el cual se dice de muchas maneras) se dan en la sustancia, es decir, remiten a su unidad, son transformaciones de esta y, por ello, no tienen una existencia plena, no pueden ser sujeto, solo predicado. Se trata, pues, de accidentes que no son nunca “ni necesarios ni ordinarios”, y, si bien se producen, existen “(...) no tiene la causa en sí mismo, sólo existe en virtud de otra cosa”⁹. La metafísica aristotélica relega así el acontecimiento al rango de “accidente” (*συμβεβηκός*).

En las escuelas postaristotélicas, la figura del acontecimiento es igualmente central en la reflexión. La física epicúrea explica la reunión de los átomos y la consiguiente formación del mundo a partir de la figura del *clinamen*: la desviación espontánea en el trayecto vertical y rectilíneo de los átomos en el vacío. Dicha desviación constituye un acontecimiento debido, principalmente, a su carácter paradójico, pues es a la vez aleatorio y necesario. Esta ínfima desviación de los átomos se produce, como lo indica Lucrecio, en “un tiempo y en un lugar indeterminados”¹⁰. El carácter *evenemencial* del *clinamen* reside en que su indeterminación no se refiere a su efectuar, sino al lugar y al momento en que este se efectúa. Sin embargo, la filosofía estoica es la primera que atribuye al acontecimiento un carácter “metaontológico”¹¹. Los estoicos identifican el acontecimiento como uno de los “incorporales”, categoría lógica-ontológica que es creada para enfrentarse a la filosofía aristotélica, cuya preocupación es explicar lo permanente, lo estable o “sustancial” en los seres. Mediante la noción de *incorporal*, los estoicos pretenden dar cuenta del movimiento, del devenir, de la corrupción de los seres, es decir, de lo que acontece y no únicamente de lo que es y permanece. En la lógica estoica, los incorporales sustituyen a los géneros y las especies de la lógica categorial de Aristóteles. Entonces, la teoría de los incorporales se presenta como una alternativa a los géneros del ser que propone Aristóteles, ya que pretende brindar una nueva articulación de formas. Así, el acontecimiento es definido como un incorporal: “Para explicar el paradójico no-ser del acontecimiento, los estoicos recurren a un vocabulario específico: no dicen que el acontecimiento incorporal expresable (*λεκτόν*)

⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Γ, 2, 1003 a 33-b19.

⁹ Aristóteles, *Metafísica*, libro V, 30.

¹⁰ Lucrecio, *De la Naturaleza de las cosas*, Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, 1984, 11, 216-293.

¹¹ Romano, Claude, *L'Événement et le monde*, Paris, PUF, 2006, p. 16.

‘es’, sino que él adviene, se produce, o, más rigurosamente, ‘se encuentra’¹². El carácter metaontológico del acontecimiento se explica porque este no es en sí mismo un ente, un ser. Lo que evidencia la doctrina estoica es la imposibilidad de “ontologizar” el acontecimiento a partir de las categorías impuestas por la metafísica de la sustancia y su lógica atributiva. Este rechazo al sustancialismo eleva el acontecimiento, por primera vez en la historia de la filosofía, al rango de concepto¹³.

La preocupación por el lugar ontológico que ocupan los acontecimientos y la explicación de la creación de novedad es una inquietud central de la filosofía moderna. Al igual que en la filosofía antigua, esta discusión es inseparable de la definición de la sustancia. Es importante detenerse en el desarrollo que hace Leibniz de esta cuestión, puntualmente en la tesis que desarrolla en el *Discurso de metafísica* (1685-1686). Esta obra, que pretende establecer un “sistema del universo”, tiene como hilo conductor de la argumentación la tesis de que la sustancia individual es definida por el principio de inherencia conceptual y que consiste en la aplicación a la sustancia individual de la regla lógica de verdad: *praedicatum inest subjecto*. Alrededor de este concepto es que será tematizada la noción de acontecimiento. Lo que toca a nuestra investigación -y sobre lo que, como se verá más adelante, se extiende Deleuze en *El pliegue, Leibniz y el barroco*-, es la tesis sostenida en el artículo XIII del texto, según la que “cada sustancia singular expresa todo el universo ... En su noción todos los acontecimientos se encuentran comprendidos”¹⁴. El acontecimiento es lo que adviene a la sustancia pero Leibniz que los acontecimientos se encuentran ya comprendidos en la noción de sustancia individual. Esto implica un distanciamiento considerable con respecto a las tesis aristotélicas reseñadas anteriormente. El acontecimiento u accidente, según el Estagirita, no forma parte de la sustancia particular, pues no es necesario ni constante. Esto significa que, lógicamente, es contradictorio hablar de “sustancias posibles”, pues la sustancia es el sentido primero del ser, es decir, el ente por excelencia, aquel que posee un grado ontológico mayor. La posición de Leibniz es interesante, porque pretende conciliar una definición clásica de la sustancia –según la cual la sustancia contiene ya todos sus atributos, como si se tratara de una proposición analítica *a priori*– con la afirmación de la contingencia (el advenimiento de acontecimientos) y de la libertad humana.

¹² *Ibid.*, p.20.

¹³ Deleuze, Gilles, *El pliegue, Leibniz y el barroco*, tr. J. Vazques y U. Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989, p.73.

¹⁴ Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnould*, Paris, Vrin, 1957, p.47.

A fin de no sacrificar ninguna de estas dos ideas, el autor sostiene que existen sustancias individuales posibles¹⁵. Esto quiere decir que las sustancias, inclusive cuando son meras posibilidades, pueden considerarse nociones ya completas, es decir, contienen como posibles todos sus acontecimientos futuros. Esta inclusión o forma de predicación no es una atribución, ya que, como lo señala Deleuze, la sustancia aquí no es considerada como el sujeto de un atributo sino “como la unidad interior a un acontecimiento”¹⁶. Leibniz considera así que la sustancia es una unidad en la que el movimiento propio del acontecimiento se encuentra articulado y que es capaz de contener el cambio como predicado. Esta definición dista mucho del esencialismo aristotélico. Es en este sentido que puede reconocerse a Leibniz como el artífice de la segunda gran lógica del acontecimiento –la primera, siguiendo a Deleuze, sería la lógica de los estoicos-. Es Deleuze quien mejor resume esta “gran lógica del acontecimiento” que es la filosofía leibniziana: “el mundo es acontecimiento, y, como predicado incorporal (=virtual), debe estar incluido en cada sujeto como un fondo”¹⁷.

El hilo conductor de esta investigación es analizar si después del descubrimiento kantiano del trascendentalismo, de la subjetividad trascendental y sus categorías –a través de las que se da forma a la experiencia, se constituye el mundo de los objetos y se produce todo el conocimiento que podemos tener del mundo–, resulta posible aún explicar, o siquiera concebir, el arribo sin causa aparente de un acontecimiento, a partir de las condiciones necesarias que debe reunir cualquier experiencia fenoménica. Se ha insistido como a partir de Aristóteles, la pregunta es si el acontecimiento solo puede ser concebido como un atributo de la sustancia o, bien, si hay entidades ontológicas que pueden ser pensadas por ellos mismos, es decir, que aparecen y existen independientemente de la sustancia. ¿Cómo trata esta cuestión la filosofía crítica? El objetivo de la *Analítica trascendental* en la *Crítica de la razón pura*, es el de establecer los conceptos puros del entendimiento que puedan fijar las reglas de síntesis que permiten la unidad de la experiencia objetiva. Kant emplea el término aristotélico de “categoría” para denominar estos conceptos puros. Es a partir de las categorías que los objetos pueden ser pensados, confiriéndoles la forma de la objetividad: “es únicamente por su medio que puede [el entendimiento] comprender

¹⁵ *Idem.*, *Carta a Arnauld*, 14/7/1686. p.121.

¹⁶ Deleuze, Gilles. *El pliegue, Leibniz y el barroco*, p.76.

¹⁷ *Ibid.*, p. 73.

alguna cosa en lo diverso de la intuición, es decir pensar un objeto de éste”¹⁸. Lo diverso de la intuición se encuentra, pues, sometido a las categorías.

El problema que aquí se plantea es, precisamente, que el rasgo que distingue al acontecimiento del objeto es su llegada imprevisible. Un acontecimiento no es algo que se encuentre ya dado, o que pueda ser constituido por un sujeto trascendental o cualquier otra instancia exterior. El acontecimiento puede recibir una medida o, eventualmente, ser pensado a partir de una serie de categorías únicamente de forma retrospectiva, es decir, posterior a su aparición. Tal y como lo señala Derrida, aquello que se produce, que adviene como un acontecimiento, no puede arribar más que ahí adonde es imposible¹⁹. Esta imposibilidad se explica fundamentalmente por su “indisponibilidad fenomenológica”²⁰.

Las implicaciones de esta indisponibilidad fenomenológica serán tratadas en detalle más adelante, para efectos de comprender el desarrollo histórico de la problemática del acontecimiento. Lo que interesa aquí es subrayar que los acontecimientos no pueden ser explicados a primera vista a partir del cuadro categorial que propone Kant. Concentrémonos en algunas de las características que permiten definir qué es un fenómeno. El primer axioma de la intuición reza que “[t]odas las intuiciones son magnitudes extensivas”²¹. Los fenómenos son magnitudes extensivas, pues son intuiciones en el espacio y el tiempo que deben ser representados por la misma síntesis que determina las intuiciones *a priori*. La magnitud extensiva es “aquella en la que la representación de las partes hace posible –y, consiguientemente, precede necesariamente a– la representación del todo”²². Los fenómenos “son ya intuidos como agregados (conjuntos de partes previamente dadas)”²³. El acontecimiento no puede considerarse como el agregado de partes previamente dadas; es decir, no se le puede representar de la misma forma en que podría ser representado un objeto: como la suma de sus causas. El proceso *evenemencial* evidencia que existen propiedades emergentes, o sea, que un todo tiene propiedades diferentes a sus partes y, por ello, no puede ser reducido a ellas.

¹⁸ Kant, *Critique de la Raison Pure*, tr.fr.A. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980.

¹⁹ Derrida, Jacques, *Dire l'événement, est-ce possible?*, Séminaire de Montréal, Paris, L'Harmattan, 2001, p.96.

²⁰ Marion, Jean-Luc. *Etant Donné*, op.cit., p, 226.

²¹Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. A162.

²² *Ibid.*, B 203

²³ *Ibid.*, B204

La misma dificultad se presenta al intentar tratar un acontecimiento como si fuese una magnitud. Determinar cuantitativamente un fenómeno, es decir, delimitar su magnitud, supone siempre un juicio, “que exige siempre otra cosa, la cual sea también una magnitud y sirva como medida”²⁴. La determinación de la magnitud de un fenómeno exige que este sea comparado con otra cosa que pueda servir de medida. La imposición de una medida es un requerimiento para que un fenómeno pueda ser constituido en objeto. El acontecimiento, sin embargo, surge sin que exista un precedente, y es por ello que puede ser definido como una singularidad absoluta. Esto implica que no pueda ser medido, pues la comparación con otra cosa resulta imposible. El hecho de que un acontecimiento no pueda ser reconstituido sumando sus partes, y que no pueda imponérsele una medida, pone entredicho que pueda ser insertado en una trama causal, es decir, que pueda ser comprendido a partir de una relación de causalidad. Esta situación se repite al intentar analizarlo a partir de las categorías de la modalidad (posibilidad, existencia, necesidad), las cuales se caracterizan por “no aumentar en nada, como determinación del objeto, el concepto del cual pasan a ser predicados, ellas expresan solamente la relación a la facultad de conocer”²⁵. Esto quiere decir dos cosas: que cualquier interrogación sobre la posibilidad o necesidad de un concepto requiere que este se encuentre ya “completo”, y que los principios de necesidad o posibilidad solo nos indican -respecto de un concepto- “la acción de la facultad de conocimiento por medio del cual este es producido”²⁶. Comprendida en este sentido, la “posibilidad” presupone siempre la inteligibilidad de la cosa, es decir, que la misma sea pensable o se encuentre ya construida. Esta concepción de la posibilidad difiere de la noción empleada por la metafísica clásica, que considera que se trata de una esencia independiente de toda existencia.

A pesar de que para hablar de posibilidad Kant exige que se produzca un fenómeno o experiencia, lo cierto es que, en última instancia, todo depende de un sujeto trascendental que es quien “produce” la objetividad. Entonces, se trata de un modelo en el que el fenomenalismo se encuentra, por decirlo de algún modo, “controlado”. La indisponibilidad fenomenológica del acontecimiento se entiende más claramente, pues con la irrupción del acontecimiento se subvierte la “legalidad”

²⁴ Kant, *Critique de la faculté de juger*, dir. F. Alquié, Paris, Gallimard, 1985, §25, p. 187.

²⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, *op.cit.* A219, p.948-949.

²⁶ *Ibid.* B287, p. 964.

constitutiva del mundo de la experiencia que impone el sujeto trascendental kantiano. Es en este sentido que Badiou puede decir que el acontecimiento es un punto de ruptura en cuanto al Ser, precisamente el punto donde “el campo ontológico se destotaliza o queda en impasse”²⁷. O sea, el acontecimiento plantea un desafío a la ontología tradicional y, fundamentalmente, a la revolución copernicana operada por el trascendentalismo kantiano. Es por ello que todas las teorías contemporáneas que han desarrollado la noción tienen como su principal interlocutor a Kant.

Líneas atrás se dijo que a partir del siglo pasado, especialmente de su segunda mitad, la problemática del acontecimiento ocupa un lugar central en la construcción del discurso filosófico. Este interés por el concepto no es exclusivo de la llamada filosofía continental. En la filosofía analítica anglosajona el estudio del acontecimiento ha sido extensamente desarrollado para profundizar en el análisis lógico y semántico de las lenguas naturales. El interés se ha centrado en discutir los aspectos sintácticos y lógicos que caracterizan nuestra forma de describir y hablar sobre acontecimientos y acciones. Los análisis de Donald Davidson, sin duda los más influyentes, han permitido elaborar una ontología que distingue, además de las categorías de individuos, de propiedades (particularmente las propiedades concretas que son expresadas por los predicados) y de relaciones (espacio-temporales, de causalidad, etc.), una categoría que sería la de los acontecimientos. Los acontecimientos, desde esta perspectiva, son considerados individuos o particulares fundamentales, distintos a las propiedades de las cosas, a los accidentes de las sustancias o a los estados de cosas. Si bien el empleo que hace Davidson del concepto acontecimiento no es el mismo que hacen la mayoría de autores continentales tratados en este estudio, su reconocimiento del acontecimiento como categoría ontológica fundamental es central para comprender lo medular de la problemática²⁸.

La fenomenología reciente tampoco se ha mantenido al margen del debate. Autores como Jean- Luc Marion han sustituido la búsqueda del “en sí” (*an sich*) del fenómeno, que obsesionó a Husserl, por una investigación orientada a abrir el

²⁷ Badiou, Alain, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, seuil, 1998, p.56.

²⁸ El estilo discursivo de la filosofía analítica se ha caracterizado por privilegiar el ensayo, los escritos cortos, frente a los “sistemas teóricos”. *Essays on actions and events*, segunda edición, Clarendon Press, Oxford, 2001, es una compilación de la casi totalidad de escritos de Davidson sobre la cuestión del acontecimientos. Los ensayos más relevantes sobre el tema y en los cuales pueden encontrarse las tesis comentadas son, “*Actions, reasons and causes*” (1963) y “*The individuation of events*” (1969).

fenómeno a su manifestación propia, es decir, a su manifestación o donación a partir “de sí” (*de soi*), lo cual tiene una serie de implicaciones. Por un lado, pensar el fenómeno a partir de sí implica que este sea pensado, intrínseca y radicalmente, como fenómeno dado. Por otro lado, al reconocer que el fenómeno posee una iniciativa propia se renuncia a buscarle un origen. Esto quiere decir que su aparición, su surgimiento, no depende de la voluntad directa e inmediata de un sujeto. Al fenómeno que se manifiesta-a-partir-de-sí como donación, Marion lo llama “acontecimiento”. Una de las determinaciones del fenómeno dado o el acontecimiento es la manera en que se produce u ocurre. Marion hace hincapié en que la llegada del acontecimiento no puede ser considerada como un accidente que le ocurre a la sustancia; no se trata, pues, de una simple variación contingente o aleatoria de la sustancia. Al contrario, el acontecimiento se define, precisamente, por su modo de surgimiento imprevisto y fugaz. Lo interesante de la tesis de Marion es la insistencia en la necesidad de invertir el privilegio del que ha gozado la sustancia a favor del accidente o incidente. Asimismo, su convicción de que el acontecimiento -definido como “fenómeno saturado”- y la forma que este tiene de “fenomenalizarse” -de aparecer o manifestarse- constituyen una imposibilidad metafísica, porque subvierten las definiciones aristotélicas de la sustancia y del accidente, así como las categorías kantianas del entendimiento, la ley de causalidad, etcétera²⁹.

Claude Romano ha hecho un aporte notorio a la discusión fenomenológica sobre el acontecimiento. En sus obras *El acontecimiento y el ser* y *El acontecimiento y el mundo*, así como en el texto de ensayos *Il y a*³⁰, su objetivo ha sido desarrollar una hermenéutica *evenemencial* que permita romper con los cánones clásicos de la subjetividad moderna, definidos a partir de Kant, y dar cuenta de cómo el sujeto se constituye a partir de los acontecimientos que le ocurren y trastocan su mundo. Las obras de Romano mantienen un diálogo crítico con los textos de Heidegger, ya que la analítica existencial elaborada en *Ser y tiempo* es sustituida por una analítica *evenemencial* que pretende, aunque esto no sea explicitado, la reelaboración de la

²⁹ Esta breve reseña sobre las contribuciones hechas por Marion a la caracterización del acontecimiento desde la fenomenología, se desarrollan fundamentalmente en dos textos: *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. PUF, Paris, 1997. (*Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Síntesis, 2008) y *De Surcroît*. PUF, Paris, 2001.

³⁰ Las obras principales en las que Romano desarrolla su teoría del acontecimiento y en la que nos hemos basado para hacer esta pequeña descripción son: *L'Événement et le monde*, Paris : PUF, 1998 y *L'Événement et le temps*, Paris. PUF, 1999 y el libro de ensayos, en los cuales se desarrollan algunas de las tesis planteadas en los dos libros anteriores: *Il y a*, Paris, PUF:2003.

noción heideggeriana de *ereignis*. La tesis de Romano, compartida plenamente, es que la metafísica occidental se ha caracterizado fundamentalmente, más que por el olvido del Ser denunciado por Heidegger, por el olvido del acontecimiento. Romano reflexiona sobre lo que significa para el ser humano “apropiarse” de sus acontecimientos, es decir, apropiarse de todo aquello que adviene a su vida sin que le resulte posible ajustarse, prepararse o adaptarse a ello. El *adveniente*, dice el autor, “[e]s el título para el hombre en la medida en que está constitutivamente abierto a los acontecimientos, en la medida en que la humanidad es la capacidad de ser sí-mismo de cara a lo que nos arriba”³¹.

En las últimas décadas, la problemática del acontecimiento ha sido una pieza clave para el desarrollo de ontologías planas o de la multiplicidad. El propósito es doble: por un lado, se pretende acabar con la comprensión del Ser heredada de Parménides, que reposa en una concepción unitaria e inmutable de este; por otro lado, a través de la descripción del Ser como multiplicidad infinita e inmanente de diferencias -en la que no existe una dimensión trascendente-, se busca abolir cualquier pretensión de legitimar ontológicamente el establecimiento de una jerarquía o graduación de entidades. Tomemos como ejemplo paradigmático de una ontología plana el concepto de especie biológica que propone Manuel Delanda. En la concepción aristotélica, el organismo y la especie son diferentes ontológicamente: uno es un individuo particular y la otra es una categoría más o menos general. Con Darwin esta situación cambia pues la especie pasa a ser considerada como un individuo (surge en el momento de la especiación, cuando una comunidad reproductiva se subdivide y eventualmente muere o se extingue al verse incapacitada para continuar reproduciéndose.) Las especies son, entonces, tan históricas y contingentes, tan singulares y únicas como los organismos. La diferencia radica en que su existencia se despliega en otra escala espacio-temporal. “En otras palabras, los organismos no son miembros de una clase general, la especie, sino parte de un todo que es igualmente individual. Una ontología en la que solo hay singularidades individuales es en este sentido plana”³².

La construcción de ontologías planas o de la multiplicidad anima los proyectos filosóficos de Gilles Deleuze y de Alain Badiou, Para ambos, la adopción del

³¹ Romano, Claude. Op.Cit. p. 35.

³² Ignacio Farías, “Hacia Una Nueva Ontología de Lo Social. Manuel Delanda En Entrevista,” *Persona Y Sociedad* XXII, no. 1 (2008): 83.

acontecimiento como categoría central resulta indispensable. El autor de *Lógicas de Mundo-El ser y el acontecimiento II* reconoce que “[l]a noción de acontecimiento es central para Deleuze, como lo es para mi propia filosofía. ¡Pero qué contraste! El interés que puede tener este contraste, es que expone la ambigüedad original de la noción”³³. La ambigüedad del concepto se expresa en las dos orientaciones que han predominado en la comprensión de la noción. Una tradición, que caracteriza el abordaje teórico de Badiou, ha puesto el acento en la dimensión que atañe a la estructura *evenemencial*, es decir, a la interrupción y la consiguiente aparición de lo que el autor denomina un “término supernumerario” que introduce el acontecimiento.

La otra orientación teórica ha sido encarnada por filosofías vitalistas como la de Nietzsche, Bergson o Deleuze, para las que el acontecimiento es una categoría medular para explicar la “historia de la vida”. Para estos abordajes vitalistas que piensan la concentración del devenir, el acontecimiento no es un pasaje o transformación contingente de un estado de cosas a otro, sino el destino del devenir del Uno o del Ser³⁴. Badiou considera que es en este punto que su filosofía del acontecimiento y la de Deleuze divergen: “Para Deleuze, el acontecimiento es la consecuencia inmanente de los devenires o de la Vida. Para mí, el acontecimiento es el principio inmanente de las excepciones del devenir o las Verdades”³⁵. Esta diferencia nos introduce en un aspecto central de la problemática que concierne las precondiciones ontológicas de las que parten Badiou y Deleuze y que hacen necesario el surgimiento de una teoría del acontecimiento en sus filosofías respectivas. Estas precondiciones refieren, primeramente, al concepto de Ser y de multiplicidad que manejan ambos autores y, seguidamente, a lo que entienden por “inmanencia.”

En *El ser y el acontecimiento*, Badiou anuncia que “[h]ay novedad en el ser”³⁶. En el mismo sentido, Deleuze, en *Lógicas de sentido* señala que “[e]l ser es el único acontecimiento en el cual todos los acontecimientos coinciden”. En ambas citas se encuentra expresado el imperativo que rige el proyecto filosófico de ambos autores: el desafío de la filosofía es explicar cómo algo nuevo, inesperado y cuya procedencia es necesariamente exterior puede sumarse al Ser. Esta intuición relativa al sentido del Ser reposa en la convicción de que este es múltiple -virtual o actualmente-. Se trata, entonces, de sostener, contra la gran tradición metafísica inaugurada por Parménides y

³³ Badiou, Alain, *Logiques des mondes*, Paris, Editions du seuil, 1997, p.404.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Badiou, Alain, *Logiques des mondes*, Paris, Editions du seuil, 1997, p.407.

³⁶ Badiou, Alain, *L'Être et l'événement*, Paris, Editions du seuil, 1988, p.231.

fundada en la idea de que el Ser es uno, inmutable, inmóvil e indivisible, que el Ser es una multiplicidad infinita. Sin embargo, la discrepancia entre los dos autores se teje precisamente alrededor de su comprensión respectiva de la noción de “multiplicidad”. Para Badiou, solo la multiplicidad es actual, pues insiste en que “lo múltiple es sin-Uno”. Lo Uno es únicamente un resultado operatorio mental, dado que no hay uno, solo “cuenta-por-uno”. Esta operación es requerida para poder pensar lo que se presenta; es decir, en la realidad las entidades son representadas como unidades, lo que no significa que lo uno posea una consistencia ontológica. “La ontología, en tanto exista, será necesariamente ciencia de lo múltiple en tanto múltiple”³⁷.

Deleuze reconoce la realidad ontológica de lo múltiple, sin embargo discrepa de Badiou, puesto que considera que el Uno si posee una realidad actual. En *Lógica del sentido* sostiene que “[n]o hay y no puede haber más que un Único acontecimiento, del cual todos los otros son fragmentos y piezas”³⁸. Este acontecimiento único es el Ser o a la Vida. A los acontecimientos en plural Deleuze los llama “puntos singulares” o “singularidades”. Esta noción, que será abordada en el curso de la investigación, es central para comprender cómo uno de los principales desafíos que plantea la tematización del acontecimiento es la superación del régimen de la representación, la cual es un sistema de mediaciones que opera a partir del establecimiento de dicotomías. Por ejemplo, la establecida entre lo particular y lo universal o entre la especie y el género. Al identificar el acontecimiento con la singularidad, Deleuze pretende dar cuenta de cómo se produce un movimiento de auto-superación que no recurre a la mediación de la representación. La noción de “acontecimiento-singularidad” deberá ser entendida como la afirmación sin condiciones de la diferencia. El acontecimiento es una afirmación del azar, pero no por ello debe confundirse con lo arbitrario ni entenderse como lo opuesto a la necesidad

Otra arista interesante, que concierne a las precondiciones ontológicas que hacen necesario y posible el surgimiento de teorías contemporáneas del acontecimiento, se vincula directamente con el desarrollo de la noción de inmanencia. Es a partir de la discusión sobre este concepto que puede analizarse la compleja relación que mantienen Badiou y Deleuze con la fenomenología en general y, puntualmente, con las teorías contemporáneas del acontecimiento de orientación fenomenológica -por

³⁷ Badiou, Alain, *L'Être et l'événement*, Op.Cit, p.38.

³⁸ Deleuze, Gilles, *Logiques du sens*, Ed. du Minuit, 1969, p.120.

ejemplo, las tesis de Marion y Romano reseñadas anteriormente-. Deleuze y Guattari destacan la importancia crucial que el escrito de Sartre *La trascendencia del ego* tuvo en la elaboración conceptual del acontecimiento, pues rehabilitó la figura de la inmanencia. Al plantear Sartre la hipótesis de un campo trascendental impersonal, la inmanencia deja de ser inmanente a otra cosa más que a sí misma, y es a partir de ello que, según los autores, puede empezar a hablarse de un “plan de inmanencia”, que es descrito como el horizonte o la reserva de los acontecimientos. Únicamente si se parte de él, el acontecimiento puede pensarse de forma impersonal, es decir, independientemente de un sujeto trascendental o trascendente, de una conciencia personal o de una identidad subjetiva. Esta tesis, como se analizará extensamente en el último capítulo de la investigación, tiene una relevancia capital para comprender cómo la subjetividad debe ser entendida de otra manera a partir del acontecimiento. Sostener la existencia de un campo trascendental impersonal o de un plan de inmanencia implicará que las categorías trascendentales no preceden a la experiencia, sino que son forjadas por el sujeto cuando este se enfrenta a la exterioridad, a lo ajeno, a lo que Heidegger denominó lo Abierto. Se trata, como veremos más tarde, de una interpelación directa a la fenomenología –puntualmente a cómo debe interpretarse el concepto de intencionalidad– y de una puesta en cuestión radical de los postulados sobre los que asienta Kant la subjetividad trascendental.

1.

PRIMER CAPÍTULO

**Del concepto de acontecimiento a la renovación de la estructura
trascendental de la modalidad**

Uno de los ejes problemáticos que vertebran la investigación es el de cómo puede ser interpretada la inteligibilidad del acontecimiento; es decir, de qué manera se puede dar cuenta de su singularidad, de su imprevisibilidad, de su forma y su unidad. ¿Es que para ello debe procederse a una transformación total del “campo trascendental”, entendiendo este como las condiciones que nos permiten la aprehensión del mundo y los objetos, es decir, las condiciones para acceder al ser en general? O, bien, ¿debe considerarse que la introducción de la noción de “acontecimiento” provoca la desaparición de las categorías trascendentales fundamentales? La primera parte de la argumentación pretende mostrar cómo la aparición del concepto de acontecimiento, en la filosofía del siglo veinte, obliga a revisar las categorías fundamentales o conceptos puros propuestos por Kant en la “Analítica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*; a saber, las categorías de modalidad, de calidad, de relación y de cantidad. A través del análisis de la categoría de modalidad, se pondrá de manifiesto la modificación o desplazamiento que sufren las estructuras de las otras categorías puras.

1.1.El acontecimiento es lo que el objeto= X no puede aprehender: el acontecimiento como entidad ontológica y la subversión de las categorías

En la historia de la filosofía, el concepto de acontecimiento supuso la ruptura con el prejuicio sustancialista -y también trascendental- consistente en definir la forma como estructura estable e invariable. Es Parménides quien establece una tajante división entre el mundo de lo sensible – del cambio – y el mundo de lo inteligible que pertenece en exclusiva a la razón y que, como lo indica Horneffer, apartado de lo cambiante, logra deducir y fijar cuáles serán los atributos del ser: “éste es inengendrado, imperecedero, íntegro, único en su género, inestremecible, realizado plenamente, uno, continuo, indivisible, homogéneo, inmóvil, idéntico, intemporal.”³⁹ Un acontecimiento es al contrario, un aparecer contingente, singular y no iterable. Es precisamente en razón de estas características que puede sostenerse que su llegada imprevisible contraviene cualquier posibilidad que existía de tener lugar. La interrogante que surge, y a la que responde este primer capítulo, es la de si, a pesar de

³⁹ Ricardo Horneffer, “De La Fragilidad Del Ser,” en *El Futuro de La Filosofía*, ed. Galán, F., Xolocotzi, A., and de la Garza, M. (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2005), 73.

la imposibilidad de establecer una analítica *a priori* de la *evenemencialidad*, puede instituirse una estructura o principio de estructuración a través del cual pueda ser interpretado inteligiblemente aquello que surge bajo el modo del acontecimiento. El desafío es considerable. Primeramente, examinar si la tematización de la noción de acontecimiento permite transitar -siguiendo la terminología que propone Maldiney- de la definición trascendental de la forma como “estado construido” (*Gestalt*), a una teoría de la forma entendida como “el acto interno, la fuerza viva, la autogénesis” (*Gestaltung*)⁴⁰. Esta problemática hunde sus raíces en la discusión clásica de la metafísica desde Aristóteles: la instauración de la sustancia como la forma paradigmática del ser. Desde la antigüedad griega, la forma del ente ha sido interpretada dentro las coordenadas propias de la sustancia: la permanencia, la inmutabilidad, la unidad y la identidad. Analizar si existe un principio de estructuración que pueda dar cuenta de la especificidad del aparecer del acontecimiento supone retomar el viejo debate sobre qué grado de existencia posee todo lo que no se presenta como una sustancia.

El objeto constituye el paradigma teórico de la forma, definida esta como “estado construido”. Como señalé anteriormente, el postulado trascendental consiste en sostener que es en la subjetividad que se encuentra el dispositivo que permite constituir los objetos -es decir, las formas *a priori*, universales y necesarias-, la forma objetiva que conferimos al mundo. Para convertirse en conocimiento, todo fenómeno debe ser reconducido al modo de objeto, esto significa que debe cumplir con las condiciones que establece el protocolo de la objetividad. La figura del acontecimiento, caracterizada por lo que Jean-Luc Marion denomina la “indisponibilidad fenomenológica” -que es provocada por su modo de aparecer fugaz y la indecibilidad que resulta de esto-, conduce a preguntar: ¿Es capaz el sujeto trascendental, “polo activo” del trascendentalismo, de pensar los fenómenos que se presentan como acontecimientos? ¿Podría pensarse la inestabilidad *evenemencial* a partir del cuadro categorial trascendental? ¿Cómo aprehender el acontecimiento a partir de su carácter *evenemencial*, es decir, sin transformarlo en un hecho?

El acontecimiento considerado en sí mismo no pertenece al orden del ente, ni puede ser asignado como atributo a una entidad. Debe, pues, considerarse como el

⁴⁰ Chris Younès, ed., *Henri Maldiney, Philosophie, Art et Existence*, La Nuit Surveillée (Paris: Cerf, 2007), p.23.

punto en el cual “el campo ontológico se destotaliza o entra en impasse”⁴¹. Si consideramos que el acontecimiento se sustrae de la determinación ontológica -lo cual supondría que no puede ser pensado a partir de la ciencia del ser-en-tanto-ser (la ontología)-, y que no puede tampoco ser ni una propiedad, ni un atributo, ni un accidente del ser, tendría que concluirse, siguiendo a Aristóteles, que se trata de “un punto de ruptura en cuanto al ser”⁴². Es a este sentido el que refiere el término en latín *eventus*: este es el hecho de *evenire*, es decir, de “llegar”, de “producirse”⁴³.

A continuación, a partir de los criterios que establece el marco conceptual del trascendentalismo, evaluaremos si la existencia de la figura del acontecimiento resulta posible. Solo a través de esta comparación podrá determinarse si el aparato crítico kantiano es capaz de explicar el aparecer *evenemencial* o si, al contrario, este se ve superado por este tipo de fenomenalidad caracterizada por su imprevisibilidad. En un segundo momento, la problemática será reconducida a sus orígenes históricos, con el propósito de demostrar que la comprensión del concepto de acontecimiento, así como del sentido *evenemencial* que este despliega, exige remontarse al problema central de la metafísica aristotélica, a saber, el reconocimiento de la sustancia como la forma paradigmática del ser – la usiología. Desde la antigüedad griega, esta forma paradigmática del ser ha sido identificada como permanente, inmutable, única e idéntica a sí misma. Para determinar si existe un principio de estructuración -un principio cuya naturaleza sería trascendental- que permita explicar la especificidad del aparecer del acontecimiento, tendré que retornar a la vieja cuestión de cuál es el grado de existencia que debe ser atribuido a todo lo que no se presenta bajo el modo de la sustancia.

Subversión de la calidad (realidad/negación/limitación)

Sin ser la propiedad o el atributo de un ente, el acontecimiento “se produce”. Es precisamente esta manera particular de advenir, independiente de toda instancia exterior, la que dificulta la localización del punto de origen del acontecimiento. Inspirada en el análisis fenomenológico que propone Marion, puedo decir que el acontecimiento, parafraseando a Heidegger, es un fenómeno que se muestra en sí y a

⁴¹ Alain Badiou, *Court Traité D'ontologie Transitoire* (Paris, France: Ed. du Seuil, 1998), p.56.

⁴² *Ibid.*, p.57.

⁴³ Alain Rey, ed., *Dictionnaire Historique de La Langue Française* (Paris: Le Robert, 1992), p. 751.

partir de sí⁴⁴. Es decir, es un fenómeno que se da a partir de sí mismo, por iniciativa propia. Esto lo distingue del objeto, que, en cambio, debe ser “mostrado” por el Yo que lo constituye. El modo de aparecer propio del acontecimiento puede ser descrito como una auto-manifestación. Esta realidad del acontecimiento, que se da y se limita a sí mismo, exige reconsiderar el esquema trascendental de la calidad. Según esta descripción -que entra en conflicto con el abordaje “histórico” que explica el origen del acontecimiento a partir del contexto en el cual este se produce-, el acontecimiento es siempre “inaugural” pues inaugura un verdadero inicio, un comienzo radical que no toma el relevo de nada anterior a él⁴⁵. La imposibilidad de determinar el punto de origen de un acontecimiento y su carácter absolutamente inédito, me conduce a preguntar si solo puede brindarse una definición negativa de él.

Subversión de la cantidad (unidad/pluralidad/totalidad)

La definición genérica del acontecimiento lo caracteriza como un fenómeno que se da a partir de su propia iniciativa, no siendo así un derivado de la intencionalidad. En el primer axioma de la intuición kantiana es postulado el siguiente principio: “Todas las intuiciones son magnitudes extensivas”⁴⁶. Los fenómenos son también magnitudes extensivas puesto que son intuiciones en el espacio y el tiempo que deben ser representadas por la misma síntesis que determina las intuiciones a priori. La magnitud extensiva es “aquella en la que la representación de las partes hace posible –y, consiguientemente, precede de manera necesaria a- la representación del todo.”⁴⁷ Los fenómenos “son ya intuitivos como agregados (conjuntos de partes previamente dadas)”⁴⁸. El ejemplo que propone Kant para ilustrar el concepto es el de la línea: todas sus partes deben ser pensadas a partir de un punto, antes de que puedan ser trazadas mentalmente.

Los acontecimientos no pueden representarse de la misma forma que puede serlo un objeto: como la suma de sus causas. La misma dificultad se presenta si intentamos aplicarles la categoría de la magnitud. Determinar cuantitativamente un fenómeno, es decir, delimitar su magnitud, supone siempre un juicio “que exige siempre otra cosa

⁴⁴ Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau (Paris: Authentica, 1985), p.7.

⁴⁵ Claude Romano, *Il Ya* (Paris: Presses universitaires de France, 2003), p.110.

⁴⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, A162.

⁴⁷ Ibid, B 203

⁴⁸ Ibid, B204

que sea también una magnitud y sirva como medida”⁴⁹. La determinación de la magnitud de un fenómeno requiere, pues, compararlo con otra cosa que pueda servir de medida. El fenómeno solo acepta la imposición de una medida en su pasaje de la donación con carácter de acontecimiento y su devenir objeto. El acontecimiento, tal y como lo define Heidegger, es en sí mismo, es decir, es su propio surgimiento sin precedentes, una singularidad absoluta. Esto implica que él no puede ser medido, pues compararlo con otra cosa resulta imposible. El hecho de que un acontecimiento no pueda ser reconstituido sumando sus partes, y que no pueda imponérsele una medida, hace de él una singularidad absoluta o como lo describe Morales, una “singular potencia”⁵⁰, que no puede ser comparada con ninguna otra cosa. A diferencia del hecho, el cual siempre es fechado y al cual puede serle impuesta una medida a partir de su comparación con otros hechos, el acontecimiento debe ser considerado como “un devenir sin medida”⁵¹.

Subversión de la relación (sustancia/causa/reciprocidad)

El hecho de que un acontecimiento no pueda ser reconstituido sumando sus partes, y que no sea posible imponérsele una medida, pone en cuestión que pueda ser insertado en una trama causal, es decir, que pueda ser comprendido a partir de una relación de causalidad. A partir de Aristóteles, la investigación de la causa es el paradigma del conocimiento -conocer una cosa supone “aprehender el por qué de cada una, que significa aprehender su causa primera-”⁵². Esta búsqueda de la causa cobra un sentido particular en la crítica kantiana, pues pasa a ser considerada como una categoría de la relación, como una síntesis a priori. “Solo en la medida en que sometemos los fenómenos a la ley de la causalidad es que la experiencia misma, es decir, el conocimiento empírico de los fenómenos, resulta posible”⁵³. Sin embargo, el acontecimiento tiene la particularidad de sustraerse de la explicación causal, pues “sus causas no lo explican; a lo sumo pueden “explicar” únicamente el hecho, mas no el acontecimiento en su sentido *evenemencial*”⁵⁴. El acontecimiento pareciera advenir siempre como exceso o suplemento. Todo fenómeno, en el trayecto que va de su

⁴⁹ Kant, *Critique de la faculté de juger*, dir. F. Alquié, Paris, Gallimard, 1985, §25, p.187.

⁵⁰ Cesáreo Morales, *Fractales: Pensadores Del Acontecimiento* (México D.F: Siglo XXI, 2008).

⁵¹ Gilles Deleuze, *Logique Du Sens*, Editions de Minuit, Critique (Paris, France, 1969), p.9.

⁵² Aristóteles, Física, II, 3, 194b 20

⁵³ Kant, *Critique de la raison pure*, B234, 926.

⁵⁴ Claude Romano, *L'événement et Le Monde* (Paris, France: Presses universitaires de France, 1999).

aparición hasta su constitución como objeto, recibe una medida, y es a partir de esta que él puede ser repetido. No es este el caso de un acontecimiento, pues, como sostiene Derrida, la única medida de la posibilidad de un acontecimiento es su imposibilidad; “lo que adviene como acontecimiento, únicamente adviene ahí donde es imposible”⁵⁵. Contrariamente al “objeto”, el acontecimiento no posee un “horizonte” de espera, es decir, su carácter imprevisible es el resultado de una ruptura del orden de la causalidad mecánica.

Lo que debe ser subrayado, pues, es el trastorno que sufren los principios que rigen la experiencia y el conocimiento, así como aquellos que determinan la causalidad. El acontecimiento, por así decirlo, precede a su causa, en el sentido en que “todo conocimiento comienza por el acontecimiento del efecto”⁵⁶. Mas esto tampoco supone que el acontecimiento pueda ser considerado como un efecto, es decir, como un evento que podría ser repetido y que tendría lugar siempre y cuando las circunstancias objetivas que lo precedieran fuesen idénticas. La teoría de los estoicos sobre el acontecimiento incorporal es la primera en reconocer la dificultad que supone referirse a una “causa” del acontecimiento. El acontecimiento es enunciado por un verbo y su carácter incorporal se explica pues él es “la punta instantánea del inasible presente”⁵⁷. La función del acontecimiento incorporal es relacionar los distintos cuerpos, y solo en este sentido podría ser calificado como su efecto. Sin embargo, difiere de toda causa, pues la causa es siempre un cuerpo y consecuentemente posee una realidad sustancial. La doctrina estoica establece una partición interesante de la relación causal, pues “el efecto es el efecto de la causa pero no es a su vez causa de ningún efecto”⁵⁸. Según el estoicismo, el acontecimiento no puede así ser la causa de nada, pues es inactivo e incorporal. Es por ello que el pensarlo como resultado de un esquema causal mecánico supone suprimir su carácter irrepetible e impredecible. Este análisis del acontecimiento a partir de la relación causal pone en evidencia su estatus paradójico: provoca causas pero se exceptúa de la red causal convirtiéndose en su propia causa.

⁵⁵ Jacques Derrida and Gad Soussana, *Dire l'événement, est-ce possible ? : séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, ed. Alexis Nouss (Paris, France, pays multiples: L'Harmattan, 2001).

⁵⁶ Marion, *Étant Donnée*, p.233.

⁵⁷ J-J Duhot, *La Conception Stoïcienne de La Causalité* (Paris: Vrin, 1989), p.100.

⁵⁸ Romano, *L'événement et Le Monde*, p.17.

Subversión de la modalidad (posibilidad/existencia/necesidad)

La posibilidad, la realidad, la efectividad y la necesidad se ven profundamente afectadas por la irrupción del concepto “acontecimiento”. En este primer capítulo, se muestra que frecuentemente el acontecimiento es considerado como una entidad ontológica que depende de una nueva conceptualización de la noción de posibilidad. Desde la perspectiva kantiana, las categorías modales se caracterizan por “no aumentar en nada, como determinación del objeto, el concepto del cual pasan a ser predicados, ellas expresan solamente la relación a la facultad de conocer”⁵⁹. Esto quiere decir dos cosas: que cualquier interrogación sobre la posibilidad o necesidad de un concepto requiere que este se encuentre ya “completo”; y que los principios de necesidad o posibilidad solo nos indican respecto de un concepto “la acción de la facultad de conocimiento por medio del cual este es producido”⁶⁰. Comprendida en este sentido, la “posibilidad” presupone siempre la inteligibilidad de la cosa, es decir, que la misma sea pensable o se encuentre ya construida. No se trata pues de la noción de posibilidad empleada por la metafísica clásica, que es una esencia, independiente de toda existencia.

El acontecimiento es una noción que parece marcada por la imposibilidad. Como se verá más adelante, Aristóteles es el primero en sostener que solo puede ser definido negativamente: no forma parte de la esencia de una sustancia, no se produce siempre ni en todos los casos y escapa a todo tipo de regularidad causal. Kant señala que el esquema de la posibilidad consiste en la determinación de la representación que se acuerda con las condiciones del tiempo en general⁶¹. Toda irrupción de un acontecimiento provoca un trastorno de las condiciones temporales generales, pues su donación nunca tiene lugar en un presente concreto y definitivo, sino que su aparecer sigue el movimiento de su propia temporalización. Es por ello que el acontecimiento inaugura una secuencia temporal e introduce un horizonte de tiempo propio que subvierte cualquier cronología anterior.

La perturbación de todas las categorías del entendimiento que provoca el acontecimiento termina por desestabilizar al sujeto trascendental, quien es el punto focal de aquellas. No es pues el sujeto, en tanto se trata de la instancia propiamente

⁵⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit. A219, p.948-949.

⁶⁰ Ibid. B287, p. 964.

⁶¹ Ibid, B184, p. 889.

trascendental, el convocado a evaluar la posibilidad del surgimiento *evenemencial* a partir del principio de sucesión que rige desde el interior toda cronología fáctica. En el kantismo, la posibilidad de cualquier cosa es decidida por la instancia que determina el acuerdo de la cosa y de las condiciones de la experiencia. La posibilidad, pues, no nos dice nada del concepto sino de la acción de conocer. Este análisis preparatorio permite concluir que a partir de las coordenadas que establece el análisis kantiano, para la filosofía contemporánea, el acontecimiento resulta imposible precisamente porque pone en entredicho que la subjetividad sea la instancia o tribunal último del conocimiento. Al decir que un acontecimiento surge siguiendo el movimiento de su propia temporalización, se apuntala la idea de que un fenómeno que se da en sí y por sí mismo. No obstante, ello no lo convierte en una mera quimera —o sea, algo irreal—. El segundo capítulo ahondará en este punto: ¿Si el acontecimiento, analizado desde la perspectiva de las categorías que posee el sujeto trascendental, es un fenómeno imposible, cuál es entonces la instancia que puede dar fe de su surgimiento y atribuirle un sentido?

1.1.1. De la cosa al objeto: la construcción trascendental del objeto=X

El descubrimiento del trascendental concierne fundamentalmente a la forma del conocimiento. Puntualmente se trata del principio mediante el que es posible dar al contenido de toda experiencia una forma *a priori*, predeterminada, universal y necesaria. ¿Qué nos faculta a otorgar a los fenómenos una forma universal, necesaria y someterlos a condiciones *a priori*? El método trascendental reposa en la deducción trascendental, es decir, en “la explicación de la manera en la cual los conceptos *a priori* pueden relacionarse con los objetos.”⁶². Es a través de la operación deductiva que los conceptos puros, no empíricos, le dan forma a la objetividad. Es decir, la deducción trascendental es la acción deductiva (no demostrativa) del entendimiento que establece la verdad de un fenómeno, o sea, la objetividad de nuestro conocimiento *a posteriori*, de nuestra aprehensión de la realidad. El conocimiento humano se funda en un conjunto de funciones lógicas elementales que son las categorías, que forman a su vez un sistema cerrado y organizado gracias al que la realidad es esquematizada. El

⁶² Kant, *Critique de la raison pure*, A85.

conjunto categorial es formalizado por Kant en una tabla que toma de Aristóteles y que es presentada en la “Analítica trascendental” de la siguiente manera:

Tabla de las categorías del entendimiento			
Cantidad	Calidad	Relación	Modalidad
Unidad	Realidad	Sustancia - accidente	Posibilidad – imposibilidad
Pluralidad	Negación	Causa - efecto	Existencia – inexistencia
Totalidad	Limitación	Reciprocidad	Necesidad – contingencia

Tabla 1 – Las categorías del entendimiento

Las categorías se aplicarán a la intuición pura con el propósito de organizar lo diverso de la percepción. Es a través de ellas que puede comprenderse cómo se forma la percepción de un objeto en el entendimiento, el cual es llamado por Kant el objeto=X. Somos portadores de “la forma de la experiencia”⁶³, pues son las categorías del entendimiento las que condicionan la posibilidad de toda experiencia. Ellas encierran, *a priori*, la forma de todo lo que eventualmente podría ser objeto de experiencia. El problema que plantea esta comprensión de la perspectiva trascendental es que, a partir de ella, concebimos el mundo como si se encontrara siempre sometido a los límites y condiciones que le son impuestas por el sujeto que conoce (el Yo trascendental). La experiencia del Afuera resulta difícil de concebir en este contexto, ya que su existencia se encontraría siempre condicionada por la forma que le impone el *a priori* trascendental, es decir, la objetividad.

Los conceptos de objeto y de acontecimiento son centrales en mi investigación, en la medida en que a través de ellos los órdenes del ser y del aparecer son tematizados de forma opuesta. Es decir, se trata de dos nociones que permiten dos abordajes diferentes de lo real. Anteriormente se mencionó la dificultad de pensar conjuntamente las nociones de acontecimiento y de trascendental, pues, a primera vista, se trata de conceptos irreconciliables. El acontecimiento designa generalmente un evento inesperado cuyas condiciones de realización no pueden ser anticipadas. Por

⁶³ Jean Grondin, *Kant et Le Problème de La Philosophie: L'a Priori*, Bibliothèque d'Histoire de La Philosophie (Paris: Vrin, 1989), p.66.

el contrario, el término trascendental, tal y como lo define Kant, determina las condiciones de la experiencia y la sumisión de esta a un cuadro categorial estricto y previsible. Es decir, el dispositivo trascendental cumple la función de establecer los criterios que permiten determinar la existencia -o no- de todo fenómeno. Con el objetivo de precisar dónde se sitúa la contradicción entre las dos nociones -y sus lógicas respectivas-, es necesario establecer las características propias del objeto kantiano.

En *La retórica*, Aristóteles advierte que existen dos formas de ocultarse: desaparecer o encontrarse presente por doquier. Con frecuencia, la elucidación de qué es una cosa resulta problemática precisamente porque su presencia resulta demasiado evidente. La familiaridad del mundo de las cosas que nos rodean impide la realización de una verdadera genealogía que permita descubrir su origen. El término griego *To pragma* se traduce como “cosa” y se relaciona con la expresión “*pragmateuesthai*”, que significa “ocuparse de”, “dedicarse a”,

“La ‘cosa’ es aquello de lo cual nos ocupamos, lo que ‘nos incumbe’, ‘nos observa’ en la medida en que nosotros la observamos ... conocer las cosas, es estar a su disposición, ser su asunto, y las cosas, lejos de definirse como lo no-humano, constituyen todo aquello que interesa al mundo del hombre”⁶⁴.

Este sentido otorgado a *to pragma* no establece una división entre el objeto y el sujeto, pues la cosa no se caracteriza por encontrarse frente a quien la conoce. Esto cambia con el término latino *objectum*, que reúne dos determinaciones: por un lado, el participio pasado *objicio* (latín clásico) designa el sentido antiguo de interposición, es decir, la situación de un cara a cara; y, por otro lado, siguiendo la problematización aristotélica, remite al término al cual una potencia es relativa (los *antikeimena*⁶⁵ son lo que precede al acto, es decir, aquello que permanece frente al saber)⁶⁶. Este pasaje de la cosa al objeto conduce a interrogarse sobre cuál es la instancia que se encuentra en

⁶⁴ Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les Choses Mêmes: La Pensée Du Réel Chez Aristote* (Lausanne, Suisse: L’age de l’homme, 1983), p.31.

⁶⁵ Aristote, *De l’Ame*, tr.fr. J.Tricot, Paris, Vrin, 1995, I, 4, 402 b14 et II, 4, 415, a20.

⁶⁶ Barbara Cassin, ed., *Vocabulaire Européen Des Philosophies: Dictionnaire Des Intraduisibles* (Paris, France: le Robert : Éd. du Seuil, 2004).

un cara a cara con el objeto, es decir, sobre cuál es la figura en la que reside el objeto del saber. Para responder a esa interrogante centremos la atención en el sujeto.

La estructura trascendental cobra forma a partir de dos polos bien delimitados: el subjetivo y el objetivo. La objetividad, que implica una superación del concepto cosa, *res*, es una operación “estabilizadora” en la medida en que se convierte en un polo constituyente. Corrientemente, la cosa es entendida como un ente subsistente y exterior al que le son adjudicados atributos. El término objeto, a su vez, introduce un sentido de relación, de cara a cara. Gramaticalmente, el objeto designa el ser o la cosa en la que recae la acción del verbo, convirtiéndose así en el correlato pasivo de una instancia activa que, a través de su acción, determina sus propiedades. Esta instancia en que reside el objeto del saber es el sujeto de conocimiento. La crítica kantiana situará la problemática del objeto en el seno de la subjetividad trascendental. El objeto pasará así a ser considerado el resultado de una relación entre facultades subjetivas y no una realidad que encontramos ya constituida. Esta constitución de objetos que se hace a partir de un protocolo resulta posible en la medida en que es el sujeto quien posee la forma de la objetividad. El proyecto crítico kantiano establecerá las coordenadas en las que se inscribe el problema: objeto y sujeto se encuentran en una relación de oposición, y el conocimiento del objeto se efectúa a través de una constitución que consiste en someter la cosa a las categorías del entendimiento. Es a partir de esta tesis de Kant que puede abordarse la cuestión que me interesa: ¿Para explicar la constitución del objeto es necesario partir de una relación de oposición o, más bien, la correlación entre los dos términos precede a la escisión en dos polos? ¿Puede concebirse una inversión en los términos de la relación que permita pensar que es el sujeto el que se encuentra sometido al objeto exterior?

La teoría del conocimiento del dogmatismo racionalista parte de la idea de que existe una correspondencia entre el sujeto y el objeto, es decir, un acuerdo entre el orden de las ideas y el de las cosas. Se parte de la presuposición de que existe una armonía preestablecida entre los objetos dados y los sujetos que conocen. El método kantiano consiste en la problematización de lo que aparentemente se encuentra ya dado; es decir, se trata de regresar a la cuestión del objeto y del conocimiento entendido como “la representación ligada conscientemente a un objeto”. El análisis kantiano desplaza la cuestión de la trascendencia del objeto, pues “el objeto no es solo problemático en su constitución, también es enigmático en su ser: que haya objetos,

que estos se encuentren – como se dice – “dados”, este es el problema”⁶⁷. La problemática, pues, radica en el objeto que encontramos como ya dado y en el sentido de la relación que mantenemos con él. El viraje que sufrirá esta relación es anunciado por la revolución copernicana kantiana que, en el segundo prefacio de la *Crítica a la razón pura*, sustituye la idea de una armonía entre el sujeto y el objeto, el principio de una necesaria sumisión del objeto al sujeto: “La primera cosa que nos enseña la revolución copernicana, es que somos nosotros quienes dirigimos.”⁶⁸. Esto quiere decir que el conocimiento, que fue definido anteriormente como la relación de los datos de la representación a los objetos, no es el reflejo pasivo de realidades ni de objetos ya dados y constituidos. Los objetos nos son dados gracias a la sensibilidad, sin embargo no existe una “representación pura”. Dicho de otra forma, solo el marco categorial del entendimiento convierte los datos de la sensación en objetos. La representación es la síntesis de lo que se presenta. Solo a través del entendimiento puede entonces el objeto ser relacionado con la representación, pues es la facultad conceptual la que otorga un sentido al objeto. La intuición sensible es pura receptividad y, por lo tanto, no está en capacidad de constituir un objeto.

A partir de este marco trascendental, estrictamente hablando los fenómenos no son “objetos de experiencia” pues, para serlo, la experiencia debería pasar por el filtro de los conceptos *a priori* (las categorías). Son las categorías las que se relacionan de forma necesaria y *a priori* con los datos, y el objeto termina siendo el resultado de esta relación entre facultades (sensibilidad receptiva y entendimiento activo). En la síntesis, que es el proceso mediante el que se constituye el objeto, la unidad se presenta como una exigencia, pues “La relación o conexión es la representación de la unidad sintética de lo diverso”⁶⁹. Mas esta unidad que es anterior a los conceptos no es una categoría, porque toda “categoría presupone la relación”. Esta unidad es la unidad formal de la conciencia, el “Yo pienso” que constituye la unidad trascendental de la apercepción e impide al sujeto perderse en las representaciones múltiples y discontinuas. Así, todos los fenómenos se ven ordenados por la unidad de la conciencia trascendental:

⁶⁷ Jocelyn Benoist, *Kant et Les Limites de La Synthèse* (Paris: Presses universitaires de France, n.d.), p.21.

⁶⁸ Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant: doctrine des facultés* (Paris, France: Presses universitaires de France, 1994), p.23.

⁶⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, 15, B38.

“La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento; no me es únicamente necesaria para conocer un objeto; toda intuición debe encontrarse sometida a ella para convertirse en un objeto para mí; de otra manera, sin esta síntesis, lo diverso no se uniría en una conciencia”⁷⁰.

La unidad sintética de la apercepción, al ser el “lugar” en el que ocurre la síntesis, es el principio trascendental supremo, es decir, la fuente de la trascendencia. Su correlato es el objeto “trascendental” separado de todo contenido “intuitivo” (“el objeto cualquiera”, “objeto=x”); es decir, el objeto pensado en abstracto. El objeto trascendental no es un objeto que pueda ser conocido en sí mismo, sino más bien un punto de unificación que permite objetivar el dato. Al igual que la apercepción trascendental, es una condición previa y un fundamento primero de la experiencia: es, pues, la forma de la objetividad de la cual se dispone y sin la cual lo diverso de la experiencia no podría nunca ser relacionado con un objeto. “El objeto al cual yo atribuyo el fenómeno en general es el objeto trascendental, es decir, el pensamiento absolutamente indeterminado de alguna cosa en general”⁷¹. Solo a través de las categorías es que los fenómenos de la experiencia pueden ser conocidos y adquirir la forma del “objeto”. Es por medio de ellas que se determina el objeto trascendental, es decir, el concepto de alguna cosa en general, la forma de la objetividad. En el marco del trascendentalismo kantiano, todo fenómeno se encuentra necesariamente sometido al cuadro categorial, lo que implica que el concepto de “objeto” pertenece exclusivamente al entendimiento de un sujeto trascendental.

Una manera pues de establecer las características fenoménicas que pertenecen al acontecimiento, es establecer una tópica cuyo modelo e hilo conductor sea el modelo categorial kantiano o, lo que es igual, la forma en la cual el sujeto trascendental constituye la objetividad. El desafío es examinar si resulta posible determinar el acontecimiento a partir de lo que lo caracteriza, a saber, su surgimiento *evenemencial* inesperado, y, así, no considerarlo como un hecho o un objeto que se encontraría constituido a partir de un cuadro categorial. Si tal pudiera demostrar que es el caso, ¿cuál sería entonces la instancia que, sustituyendo al Yo puro y productivo, podría dar cuenta del surgimiento del acontecimiento?

⁷⁰ Ibid., 17, B138.

⁷¹ Ibid., A253.

El primer problema que plantea la irrupción del acontecimiento es el de no saberse si este debe encontrarse ligado a alguna otra cosa, es decir, si debe ser subordinado a un ente y reducido a una propiedad de este. La aparición fugaz del acontecimiento, así como la “indecibilidad” que lo caracteriza, le confieren una “indisponibilidad fenomenológica”⁷² que impide que sea considerado como una propiedad óptica. Pero al no ser el acontecimiento una entidad, ¿cómo puede entonces ser demostrada su aparición?, ¿cómo puede, pues, ser caracterizado un proceso que, al menos a primera vista, parece aleatorio y contingente, a partir de las categorías heredadas de la metafísica clásica?

1.1.2. El acontecimiento como accidente esencial o como el “Afuera”: un retorno a las categorías aristotélicas

La quinta causa y la noción de *tychè*

La teoría aristotélica desarrolla detalladamente la oposición entre accidente y sustancia. Creo que Aristóteles permite acercar el acontecimiento a un tipo de causalidad singular caracterizada por su aleatoriedad, su contingencia, su naturaleza accidental. Esta causalidad es cercana a la noción de *tychè*. Para profundizar esta tesis, es necesario que me detenga en una precisión que realiza Aristóteles respecto a la naturaleza propia de la causalidad accidental. En el libro Δ de la *Metafísica*, la última noción mencionada es el accidente (συμβεβηκός). Este es definido, preliminarmente, como “lo que si bien en su esencia se funda en un objeto, no forma parte de la esencia...”⁷³. El accidente, pues, no se encuentra ligado a la sustancia de forma esencial. Lo que es “por accidente” se opone a lo que es “en sí”, ya que, si bien pertenece a la cosa, no es ni necesario ni constante⁷⁴.

En el libro E pueden encontrarse valiosas precisiones que ayudan a esclarecer el tipo de causalidad que caracteriza al acontecimiento. Aristóteles prosigue su argumentación mostrando que si suponemos que todos los acontecimientos poseen causas no accidentales, el resultado es un encadenamiento inflexible de causas y efectos. Sin embargo, si consideramos que algunos acontecimientos se sustraen a la

⁷² Jean-Luc Marion, *Étant Donné: Essai D'une Phénoménologie de La Donation* (Paris, France: Presses universitaires de France, 2013), p.226.

⁷³ Aristóteles, *Metafísica*, trad. Patricio Azcárate (Madrid: Espasa-Calpe, 1975), Δ 30, 1025a 32–33.

⁷⁴ *Ibid.*, Δ, 30, 1025a 14.

necesidad, es posible entonces postular la existencia de causas accidentales. Si se remonta a la causa o principio primero que origina la cadena de eventos contingentes, puede concluirse que ese principio determinado “no puede ser reducido a ningún otro. Tal es el principio de todo lo azaroso; este principio no será producido por ninguna otra causa”⁷⁵. La naturaleza propia del azar, cuya modalidad es distinta a la de las sustancias regidas por una causalidad necesaria, es analizada en el texto de la *Física* II, 6. Aquí, Aristóteles analiza la figura de la fortuna o el azar, considerándola causa adicional a las cuatro causas conocidas⁷⁶. Se trata del reconocimiento de que, además de las cosas que tienen lugar siempre de manera uniforme, o que se producen la mayor parte del tiempo, hay acontecimientos que se exceptúan de las reglas habituales de la naturaleza. Estos eventos que no se producen “ni siempre, ni en la mayoría de casos”⁷⁷, llegan por accidente, y si bien el azar es “algo que escapa a la definición racional” y “se produce al margen de las categorías”⁷⁸, es, no obstante, “manifiesto que el azar y la espontaneidad son algo”⁷⁹.

De esta manera, Aristóteles reconoce a la *τυχή* (*tychê*) un grado de existencia; inclusive si a pesar de su carácter no racional es difícil atribuirle una definición positiva. Sobre este aspecto, Ross realiza una advertencia que debemos sopesar: señala que si bien puede hablarse de una “quinta causa”, no se trata de una causa activa sino de un nombre para designar una conexión de cierto tipo entre eventos⁸⁰. Si bien el azar o la suerte no es una causa al mismo nivel que las otras cuatro causas de la teoría causal (causa material, eficiente, formal y final), él constituye un tipo de causalidad en el que debe inscribirse el acontecimiento. Esta aparente paradoja nos permite establecer que, tanto el azar como los acontecimientos contingentes que este provoca, pertenecen a un régimen distinto al de las causas y los efectos. Todo lo que es fruto de la suerte es espontáneo; sin embargo, sostener lo inverso no sería acertado. La distinción deriva de una tesis capital para mi investigación: solo cuando se posee “la facultad racional de elección” se ejercita el azar (“estos resultados casuales se dice que llegan a ser ‘por suerte’ cuando se trata de cosas que pueden ser elegidas por aquellos que tienen capacidad de elegir”⁸¹). Entonces, debe establecerse una

⁷⁵ Ibid., E, 3, 1027b12, 14.

⁷⁶ David Ross, *Aristote*, trans. Samuel Paris (Paris: Des archives contemporaines, 2000), 105.

⁷⁷ Aristóteles, *Física*, trans. María Luisa Alía (Madrid: Alianza editorial, 2008), II, 5, 196b 10–11.

⁷⁸ Ibid., 197a 18–20.

⁷⁹ Ibid., 196b 15.

⁸⁰ Ross, *Aristote*, 106.

⁸¹ Aristóteles, *Física*, II, 6, 197b20.

distinción entre el azar ciego que es el de la naturaleza y otro tipo de azar que es próximo a la elección, a la toma de decisiones. Esta tesis abre una dimensión que me permitirá considerar al acontecimiento no como el resultado de un esquema causal sino como un orden o una lógica de sentido. Es decir, la constitución del acontecimiento se produce en el marco de un plan singular y a través de su comprensión por un agente racional.

El punto importante es que la diferencia que establece Aristóteles entre el azar y la espontaneidad se encuentra fundada en el reconocimiento de que el azar es el objeto de una elección racional, es decir, que requiere siempre la decisión de un agente. Sin embargo, esta decisión no puede ser equiparada a la forma en la que interviene el sujeto trascendental kantiano cuando constituye el objeto. Una primera conclusión es que todo acontecimiento se caracteriza por una indecibilidad esencial. El acontecimiento es indecible pues no es cuantificable a partir de una medida objetiva, ni es repetible, ni disponible a partir de sus causas propias, ni tampoco aparece en un horizonte de sentido que fuera a priori inteligible. Al menos en un primer momento, el acontecimiento se presenta como una absoluta paradoja. Su forma de aparecer, así como el hecho de que es autotélico (pues él es su propio fin, su propio *telos*), lo convierten en ontológicamente indecidible⁸². Para paliar, al menos parcialmente, esta indecibilidad fundamental, el acontecimiento requiere que aquel a quien adviene decida, es decir, reconozca su existencia.

Retornando a la discusión sobre la complicada relación que se plantea entre los conceptos “acontecimiento” y “sujeto trascendental”, debe repetirse que este último es un sujeto constituyente. Esto supone que la “legalidad” de la cual él es portador la aplica de igual manera al yo empírico que al mundo exterior. El “yo puro” es, pues, un sujeto lógico; esto quiere decir que no es fenomenal y, por ende, tampoco cambiante. El “yo puro” es el correlato de todo pensamiento, y el mundo que él constituye es un mundo que se encuentra siempre disponible en la medida en la que subsiste. Esta radical distinción entre el yo empírico y el yo trascendental puro protege a este último de todo cambio o alteración que eventualmente podría provocar el surgimiento súbito de un fenómeno inesperado. Precisamente, esta es la razón que explica la dificultad que enfrentamos al intentar elucidar cuál es el tipo de instancia que acoge o a quien le ocurre un acontecimiento. El problema es que esta instancia no

⁸² Jacques Derrida, *Positions* (Paris: Ed. du Minuit, 1972), 59.

puede ser considerada como una condición de posibilidad formal pues, como lo indica Marion, a diferencia del “yo puro”, que nunca es fenoménico (pues es una función lógica), la instancia que recibe el acontecimiento “se ve fenomenalizada por la misma operación que fenomenaliza la donación”⁸³. Para subrayar este aspecto es que Marion forja el término “adonado”, que nombra al sujeto que recibe el fenómeno (el acontecimiento) en tanto que fenómeno dado (y no constituido). La donación tiene la capacidad de reconfigurar al sujeto que la recibe pasivamente: “el adonado”⁸⁴.

En cuanto a este punto, es interesante regresar a la tesis aristotélica de la “elección racional”, la cual interviene únicamente a través del azar o la suerte. Es posible considerar que la instancia que testimonia que un acontecimiento ha tenido lugar no es productiva, en el sentido en que su actividad no es constituyente. Sin embargo, esto no significa que su receptividad sea enteramente pasiva. El sujeto kantiano juzga o decide a partir de conceptos. Los juicios no son más que “la unidad de la conciencia en su relación a conceptos en general”⁸⁵; es decir, el juicio es la representación de la relación entre la unidad de la conciencia y las diferentes representaciones en tanto que estas constituyen un concepto. En este sentido diré que la “decisión” que acompaña al acontecimiento es una decisión sin concepto.

Toda la argumentación ha estado encaminada a mostrar que el acontecimiento y lo que llamo “sentido *evenemencial*” no pueden ser aprehendidos por el cuadro categorial kantiano. Los conceptos puros del entendimiento son insuficientes para explicar las particularidades que caracterizan el surgimiento del acontecimiento; por ello es que, al intentar hacerlo, nos dirigimos inevitablemente hacia un punto muerto. Esto exige que sea reconsiderada la partición entre el mundo de los objetos constituidos, y que se encuentran desde siempre dados, y los acontecimientos, irrepetibles e imprevisibles, a fin de reconocer a estos últimos como entidades ontológicas. Este primer abordaje que he hecho del concepto de acontecimiento, a partir de la perspectiva que plantea la definición kantiana del objeto, será profundizado a continuación a través de la tematización que hace Aristóteles del accidente y la sustancia. He decidido reconducir la problemática a sus orígenes clásicos porque considero que solo así podrán elucidarse con claridad los escollos que

⁸³ Jean-Luc Marion, *De Surcroît: Études Sur Les Phénomènes Saturés* (Paris, France: Presses universitaires de France, 2010), 60.

⁸⁴ *Ibid.*, 54.

⁸⁵ citado por Henry Allison, *El Idealismo Trascendental de Kant: Una Interpretación Y Defensa*, trans. Granja Castro, Dulce, 1992nd ed. (Barcelona: Anthropos, n.d.), 206.

deberá enfrentar cualquier intento por pensar un principio trascendental que posea una estructura *evenemencial*.

El accidente considerado como “el afuera constitutivo” de la sustancia: la reconsideración de la noción de causalidad a partir del concepto de sustancia

En la tabla kantiana, la sustancia es el primer momento de la categoría de la causalidad. Intentar pensar, junto con Aristóteles, un modo accidental de la causa demanda una transformación del concepto de sustancia. En el libro Γ de la *Metafísica*, la sustancia (οὐσία) es declarada la forma primera del ser⁸⁶. Las otras formas de ser (el cual se dice de muchas maneras) se dan *en* la sustancia y, por ende, no poseen una existencia plena sino derivada, es decir, cumplen una función predicativa, atributiva. Se trata, pues, de accidentes (συμβεβηκός) que nunca son “ni necesarios, ni ordinarios”, y que, si bien existen, “no tienen la causa en sí mismos y solo existe en virtud de otra cosa”⁸⁷. Todo lo que se dice que es o existe se dice en referencia a la sustancia. Bajo este esquema, los accidentes deben considerarse entes con una existencia derivada. Si partimos, como lo sostiene Jonathan Barnes, de que hay un significado o definición “focal” de la existencia que tiene como paradigma a la sustancia, el accidente tendría entonces una existencia parasitaria. Los accidentes, pues, serían cualidades o relaciones y su existencia se encontraría focalizada o supeditada a la de la sustancia⁸⁸. Para proseguir con el argumento, debo hacer recapitulación de las características distintivas de esa forma primaria de ser que es la sustancia. En primer lugar, como ya mencioné, se trata de entidades que no son inherentes a otra cosa (no se predicán de otras cosas) sino que al contrario, son el sustrato de inherencia y predicación de los modos de ser restantes; es por ello, también, que se trata de entes independientes, autónomos. Asimismo, la sustancia refiere únicamente a lo que puede ser determinado, singular (τόδε τι) y que, además, posee una unidad intrínseca (la sustancia no es, entonces, un mero compuesto o agregado de partes). Por último, un rasgo que consideramos esencial es que la sustancia es solo lo que es acto, actualidad (ἐνέργεια), y no la pura potencia. Las sustancias son cosas que pueden distinguirse, identificarse, individualizarse y,

⁸⁶ Aristóteles, *Metafísica*, trad. Patricio de Azcárate, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, Γ, 2, 1003 a 33-b19.

⁸⁷ Ibid. V, 30.

⁸⁸ Barnes, Jonathan, “*Metaphysics*” en *The Cambridge companion to Aristotle*, ed. J. Barnes, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

además, gozan de separabilidad, en el sentido de que su existencia no es ni parasitaria de ningún otro ente ni depende de que alguna otra cosa sufra una modificación o alteración.

Una definición provisional de la noción de accidente se perfila a partir de la breve caracterización hecha de la sustancia, entonces, como dije antes, los entes derivados mantienen una relación “focal”, de dependencia, con la sustancia. El accidente, tal y como ha sido definido por la tradición filosófica, es el ente que no goza de ninguno de los atributos característicos de la sustancia, es decir, es un momento estructural negativo del ser. El *symbebekós* es siempre predicado o atributo de una sustancia y, por ende, no posee una existencia plena o autónoma, o sea, no es ni por necesidad ni siempre⁸⁹. No tiene tampoco una causa determinada (*kath'auto*)⁹⁰, siendo indeterminado.

En la problematización que hace Aristóteles del accidente, surge una primera contradicción sumamente relevante para el estudio, pues anuncia el debate que ocupará a la filosofía contemporánea y que exploraré más adelante. Por un lado, el Estagirita sostiene que, dadas sus características, el accidente no puede acceder a la teoría o al conocimiento porque posee un valor epistemológico casi nulo y no puede haber ciencia de él, “[p]uesto que, en efecto, el Ente tiene varios sentidos, digamos en primer lugar del Ente por accidente, que no es posible ninguna especulación sobre él. Y la prueba es que ninguna ciencia, ni práctica, ni factiva, ni especulativa, se ocupa de él”⁹¹. Pero, paralelamente, el texto se esfuerza por “decir en lo posible” cuál es la naturaleza del accidente y a qué causa debe su ser. Aristóteles emplea toda su fuerza especulativa en restablecer una doctrina positiva del accidente⁹². Esta ambigüedad aparente en el discurso es decisiva, ya que constituye el punto de partida de mi análisis y sirve como introducción a dos tesis que pueden ser de gran utilidad para comprender de qué manera la tematización que hace Aristóteles del accidente es

⁸⁹ *Metafísica*, Op.cit..E, 2, 1026 b 31-32.

⁹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 30, 1025a, 24-25.

⁹¹ Ibid.E, 2, 1026 b, 3-4. Hay que recordar que este mismo problema, a saber, el de la naturaleza ontológica propia del accidente, es tratada de otra manera y con otras herramientas conceptuales por Aristóteles cuando desarrolla el problema de los “futuros contingentes.”

⁹² Sobre este punto, Jean Luc Marion hace un análisis interesante en su texto *Étant donné* sobre la aparente contradicción en la que incurre Aristóteles en su problematización del accidente y termina por concluir, “El accidente, o más precisamente, el incidente, hace emerger un dilema: noéticamente, el accidente es considerado impracticable, el grado cero del conocimiento, sin embargo la figura es, a la vez, un ejemplo privilegiado (y el único real) de la fenomenalidad, ya que se da sin preavisos o presupuestos”. Marion, Jean-Luc, *Étant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, p.215.

recuperada y trabajada por los filósofos contemporáneos que he estudiado. En el corpus aristotélico, el concepto mismo de accidente no es de ninguna manera accidental sino que su estudio, al contrario, ocupa un lugar estratégico capital que permite al Estagirita estructurar, lingüística y conceptualmente, el territorio metafísico. Hay dos sentidos o aproximaciones al *symbebekós* que, con frecuencia, pasan inadvertidos y que deben distinguirse:

A) Un primer sentido, que podría denominarse el ser accidental, a partir del que el accidente es considerado una propiedad que depende estructuralmente de la esencia, es decir, que es de orden atributivo. Se trata pues de una determinación que puede pertenecerle o no a la esencia, que forma parte de su existencia concreta mas no es necesaria desde el punto de vista de su esencia específica. Así, del hombre se puede decir que es blanco pero no lo blanco, y es por ello que su blancura es solo accidental⁹³. Igualmente, una esencia puede ser el sustrato de dos o más accidentes; por ejemplo, el hombre Sócrates puede ser blanco y músico pero su esencia de hombre no podría reducirse a estos atributos accidentales⁹⁴. Esta perspectiva homologa la noción de accidente con la de predicado, lo cual permite explicar la permanencia de la esencia a través de la sucesión de sus atributos o accidentes, ya que es imposible que los accidentes existan sin la esencia (el sujeto de la atribución), pero la esencia tampoco es reducible a la totalidad de sus predicados. “El accidente existe solo en virtud de un nombre”⁹⁵, y esta existencia nominal es la que asemeja el accidente a un no-ser⁹⁶. Como lo explica Aubenque,

“[e]l accidente en cuanto tal no tiene más existencia que la que le confiere el discurso predicativo (pues lo que existe en la naturaleza no son esencias con sus accidentes, sino todos concretos); en cuanto cesa la predicación, el accidente retorna al no-ser.”⁹⁷

El accidente, entonces, sufre de precariedad ontológica; en tanto “nombre” pareciera que su ser y su unidad se producen únicamente en el ámbito de la

⁹³ Metafísica, Op.cit..τ, 4, 1007 b 1.

⁹⁴ Ibid., 1007 b 10.

⁹⁵ Ibid. E, 2, 1026 b 13

⁹⁶ Ibid. 1026 b21

⁹⁷ Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Peña, Vidal, Madrid, Taurus, 1984.p. 135.

proposición. Así pues, se trata de la infinidad de posibles particularizaciones de la materia o de las posibles relaciones que esta mantiene con su entorno. Pero esta noción de accidente comprende también las coincidencias, los acontecimientos imprevistos o los encuentros meramente azarosos que forman parte de la pluralidad compleja del devenir. El accidente, huérfano de causa definida o determinada, no se produce más que por el azar (*tychè*), y este es siempre indefinido (*aóriston*)⁹⁸. Los eventos imprevistos, que rompen con la trama de la causalidad regular, como el hallazgo fortuito de un tesoro al cavar un hoyo en la tierra o el cambio de ruta de una embarcación por razones imprevistas (una tempestad, el asedio de piratas, etc.)⁹⁹, son accidentes o acontecimientos que no tienen la frecuencia regular de las sustancias ni su permanencia. Se trata de acontecimientos fortuitos, contingentes e irregulares que solo se dan excepcionalmente y que, por ende, los efectos que producen no pueden ser anticipados, no obstante lo cual su comprensión es indispensable para entender la realidad del cambio y la complejidad del devenir. La existencia nominal del accidente es la que impide que este pueda gozar del rango de objeto para el conocimiento filosófico o científico, o que pueda encontrarse sometido a una ley o ser subsumido por una generalidad. En conclusión, la inestabilidad ontológica del acontecimiento proviene de su parentesco con el accidente y de su existencia verbal, discursiva o meramente proposicional.

B) La segunda acepción del *symbekós* que desarrolla Aristóteles es el “ser por accidente” (*Χατὰ συμβεβηχός*), el cual opone al ser en sí¹⁰⁰. Esta forma de ser, no se basta a sí mismo, presupone pues “el otro género de ser”¹⁰¹ pero como sostiene Aubenque, por precario e imperfecto que sea al compararlo con el ser propiamente dicho, el ser por accidente no deja de ser un modo de ser¹⁰². Lo paradójico de esta definición salta a la vista, se trata de un ser que sólo es siendo otra cosa, “el accidente no se produce ni existe en tanto que él mismo, sino en tanto que otra cosa”¹⁰³. Se trata pues de propiedades esenciales que pertenecen a una cosa por sí misma pero sin formar parte de su entidad¹⁰⁴, ni deducirse de su esencia.

⁹⁸ Metafísica Δ, 30, 1025^a, 25-26

⁹⁹ Ibid, 1025^a, 15-30.

¹⁰⁰ Ibid.Δ, 7, 1017^a 7.

¹⁰¹ Ibid.E, 4, 1028 a 1.

¹⁰² Aubenque, Op.Cit. , p.139.

¹⁰³ Metafísica Δ, 30, 1025 a 28.

¹⁰⁴ Aristóteles, *Analíticos segundos*, en, *Tratados de lógica (Organon): Vol II (Sobre la interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos)*, Madrid, Gredos, 1995, 17 y 10

El resumen general de la tematización que Aristóteles hace de la noción de accidente, constituye una tesis fundamental para la investigación pues aporta el marco teórico en el cual el debate contemporáneo sobre el acontecimiento se desarrollará. Permite asimismo abordar la cuestión de cómo una forma nueva, el surgimiento *evenemencial*, pone en entredicho que exista la posibilidad de estructurar a priori la realidad. Quedó demostrado que el lugar que ocupa el accidente en la teoría aristotélica de la sustancia es bastante ambigua. Esto pues el accidente parece cobrar forma únicamente a partir de una comparación negativa con la sustancia. Lo que termina caracterizándolo es la falta, la carencia de los atributos que si posee la sustancia. Es en este sentido que puede considerársele como su “afuera negativo”. A continuación este punto será desarrollado a partir del estudio de la tesis que desarrolla Derrida en el texto *Signature, contexte et événement*¹⁰⁵ y que retoma Henry Staten en el estudio *Wittgenstein and Derrida*¹⁰⁶. La tesis central que defiende Staten es que el accidente, o lo que él denomina “el principio de lo accidental”, debe ser interpretado como el “Afuera constitutivo” que funciona como condición positiva de posibilidad de la sustancia.

En el texto citado, Derrida hace una crítica a algunas ideas que plantea John Austin en *Cómo hacer cosas con palabras*, a propósito de la posibilidad de fracaso (*infelicity*¹⁰⁷) de un enunciado performativo. Recapitularé las tesis sometidas a debate. Los performativos, a diferencia de los enunciados constativos o las afirmaciones clásicas, son enunciados que producen o transforman una situación, es decir, se trata de operaciones lingüísticas que producen efectos cuando son proferidas, y esta característica constituye su estructura interna (ejemplos de enunciados performativos: “prometo”, “declaro”, etc.). La realización o el éxito de un enunciado performativo depende siempre de un contexto, y esto mismo hace que exista siempre la posibilidad de un fracaso, es decir, de un acto performativo fallido. Derrida advierte que si bien Austin reconoce que los performativos son susceptibles de fracaso, pues la posibilidad de lo negativo (las *infelicities*) es un rasgo interno o estructural de este tipo de enunciado, casi de forma inmediata considera que este riesgo es accidental, exterior, contingente. Lo que Austin decide obviar -y es precisamente en ello en lo

¹⁰⁵ Derrida, Jacques, *Signature, événement, contexte*, in *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, Paris, 1972.

¹⁰⁶ Staten, Henry, *Wittgenstein and Derrida*, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska, 1984.

¹⁰⁷ Austin, John, *How to do things with words*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, p.14.

que hará hincapié Derrida- es que si el riesgo o la exposición al fracaso es siempre posible, ya no se trataría de un accidente sino de una posibilidad necesaria, o sea, de un predicado esencial del performativo. Esta posibilidad de fracaso que condiciona todo performativo, lo “accidental” a lo que se encuentra expuesto, debe pensarse como una condición de posibilidad positiva e interna. Como un “Afuera” que es la fuerza que determinará el surgimiento y realización del enunciado¹⁰⁸. Derrida centra su crítica en la presuposición que marca la reflexión de Austin y que expresa un motivo que recorre la historia del pensamiento occidental: la alternancia sin fin del binomio esencia y accidente.

El argumento que presenta Staten retoma la crítica derridiana y la liga al desarrollo que hace Aristóteles del accidente. De forma general, puede decirse que lo que caracteriza al accidente, o lo que podría denominarse el “principio” de lo accidental, es su situación o localización fuera de la esencia. El accidente es lo que escapa a lo conocible o verbalizable, su irrupción supone una transgresión y una interrupción de las fronteras reconocidas del *eidōs*, de la forma esencial. Como lo señala Staten, lo que propone Derrida es una lectura interpretativa invertida del esquema tradicional, la cual concebiría la exterioridad, el “afuera”, el accidente, el acontecimiento, como la condición de posibilidad para la construcción del fenómeno en sí. Se trata pues de reconocer que el “Afuera” es constitutivo del “en sí” de los fenómenos y que, por lo tanto, debe descartarse el modelo clásico que reduce lo accidental a lo indefinido e indeterminado. El concepto de constitución que plantea Derrida puede esquematizarse de la siguiente manera: X es la esencia en sí misma, la identidad tal y como ha sido concebida por la metafísica filosófica, y no-X sería aquello que funciona como el “afuera” de la auto-identidad de la esencia (idéntica a ella misma) y que impide su hermetismo o clausura completa. Es decir, el no-x limita la esencia al actuar como su condición positiva de posibilidad y hace igualmente que pueda afirmarse la identidad de la misma¹⁰⁹. Este esquema propondría otra comprensión de cómo se ha constituido el mapa conceptual filosófico, pues “deconstruye” el rígido modelo binario de oposición, subordinación y jerarquización de conceptos que ha regido en la construcción del discurso filosófico.

Es justa la tesis de Derrida, que la oposición entre la esencia y el accidente o acontecimiento, ha determinado el ordenamiento de todo el sistema de oposiciones y

¹⁰⁸ Derrida, *Signature, événement, contexte*, Op.Cit.

¹⁰⁹ Staten, Henry, p. 17.

subordinaciones conceptuales de la filosofía occidental (por ejemplo la oposición entre el valor positivo y la privación, *estéresis*, entre el afuera y el adentro, entre la pureza y la contaminación, entre la necesidad y la contingencia, etcétera.) de la racionalidad metafísica clásica. Lo que plantea Derrida es una “ley esencial de la contingencia”¹¹⁰, que sostiene que lo accidental, lo *evenemencial*, o sea, aquello que clásicamente fue relegado al plano de lo no esencial o sustancial, es decir, de lo parasitario e indeterminado, interviene como condición positiva de posibilidad en la constitución de la esencia. Por ende, los conceptos no poseen nunca una identidad pura e impermeable a la contingencia que procede del exterior. El ente debe pensarse como abierto y expuesto a lo *evenemencial* en sus distintas modalidades. Esto implica que la forma de un ente no puede ser considerada desde la óptica de la sustancia, es decir, como una estructura dada y constituida. Al contrario, la forma se presenta siempre como un proceso en construcción. El acontecimiento es así el nombre de esta *fuerza formadora* procedente del Afuera.

Para Kant, el campo trascendental es una estructura. Este carácter estructural hace que cualquier transformación de una categoría determinada conlleve un cambio de la estructura en su conjunto. Es decir, un cambio de la causalidad o la modalidad obliga a repensar el resto de categorías del cuadro categórico. Esta constatación me permite plantear una primera conclusión importante de la reflexión. El acontecimiento perturba la integralidad del campo trascendental, obligando a pensar nuevamente la naturaleza, tanto de la forma categorial, como del sujeto que la hace posible. Desde esta óptica, la primera categoría que debe ser revisada es la de posibilidad, pues a partir de ella no solo cobran forma y sentido los esquemas causales propios del acontecimiento, sino, también, la esencia misma de lo que es un acontecimiento. Indubitablemente, Heidegger es el primer pensador que intentó una refundación del concepto de posibilidad, considerando que él constituye el corazón de la existencia humana.

¹¹⁰ Ibid.

1.2. La estructura del trascendental *evenemencial*: la transformación de las categorías de la modalidad según Heidegger

1.2.1. Metamorfosis de la posibilidad: la estructura del “aún no” (*noch nicht*)

La hipótesis del afuera (accidental) que opera como la condición de posibilidad de constitución de un interior (sustancial) permite pensar en la estructura trascendental del pensamiento como abierta a la contingencia. El propósito es lograr determinar una estructura que sea *evenemencial*, es decir, que se encuentre abierta a variaciones contingentes del exterior y, al mismo tiempo, que sea generadora y receptora de formas nuevas. El objetivo, pues, es construir un concepto de “forma” trascendental que pueda servir de soporte para la estructuración del acontecimiento, sin que ello suponga reducirlo a una totalidad ya constituida, presente, cerrada y determinada por el conjunto de reglas de un sistema categorial rígido y preestablecido. Lo que se persigue, es la inversión de la perspectiva kantiana, a saber: lo que pretende la crítica trascendental es organizar los datos que posee la subjetividad, el entendimiento subjetivo, de forma tal que puedan -por así decirlo- “objetivar” la experiencia a partir de una serie de relaciones necesarias. Por el contrario, lo que me interesa es comprender cómo podemos pensar el mundo, en tanto se trata del afuera objetivo, como intrínsecamente determinado por la producción de novedad; es decir, cómo pensar el mundo, el afuera, tal y como lo vive el sujeto, que es bajo la forma del acontecimiento.

A continuación analizaré el protoconcepto heideggeriano del “aún no” (*noch nicht*), que es una pieza clave en la elaboración de un sentido *evenemencial* y abierto de la existencia desaferrado de los binomios conceptuales heredados de la metafísica de la presencia. La noción del “aún no” es estratégica para concebir el trascendental como estructura esencialmente incompleta, abierta al afuera *evenemencial* y anclada en la finitud, es decir, en la temporalidad propia a la existencia humana. Hay dos aspectos que llaman la atención del sintagma “aún no” y que son esenciales para desarrollar mi interpretación: En primer lugar, señalar que el concepto hace referencia a un modo temporal, a saber, a una dimensión particular del tiempo. Heidegger define la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como “[l]a unidad originaria del futuro, del haber sido y

del presente así caracterizados encarna el fenómeno del tiempo originario que designamos con el nombre de “*Zeitlichkeit*”, temporalidad”¹¹¹. La temporalidad no puede considerarse dentro de un esquema de sucesión, en el que una dimensión sustituiría a la otra de manera continuada. Esto implica que la noción del “aún no” articula la temporalidad del presente (considerada tradicionalmente como la dimensión en la que se produce la efectuación o la realización) con el pasado (el haber-sido). Como acertadamente lo señala Rosaura Martínez, lo esencial y revolucionario de esta temporalidad, “[e]s que despoja de todo fundamento al tiempo de la presencia peligrosamente comprometido con las identidades.”¹¹²

En segundo lugar, el “aún no” prefigura un motivo nodal en la reflexión heideggeriana del *ereignis*, el acontecimiento apropiador, a saber, la ausencia o incompletud radical que caracteriza al ser del ente. Tal y como apunta Thomas Sheehan, la presencia se encuentra habitada por una ausencia operativa (*presence-by-absence, pres-ab-sence*), “un horizonte de mortalidad cercado por el “aún no” y el “ya no más””¹¹³. Es esencial comprender cómo cobra forma la idea de una estructura ontológica “pre-ausencial”, que torna imposible la constitución de totalidades completas y presentes que operen como el fundamento para pensar a los entes particulares.

Es importante que insista en cómo el concepto de “aún no”, que será desarrollado en *Ser y tiempo*, debe articularse, e incluso considerarse, como una prolongación de la crítica que Heidegger realiza a la noción aristotélica de la potencia (*dunamis*) y, por consiguiente, a la comprensión vulgar de la posibilidad formal. En este sentido, en 1924 Heidegger sostendrá a propósito de la *dunamis*: “*Δύναμις*, ‘aún no’ (*noch nicht*)”¹¹⁴. Y, dos años más tarde, advertirá sobre el riesgo de traducir *dunamis* como posibilidad:

“En la definición del movimiento, la *Δύναμις* no debe ser entendida en un sentido absoluto como la simple posibilidad, es decir, como un simple

¹¹¹ ET, 326.

¹¹² Más adelante, la autora va más allá en su explicación, “Entender el tiempo como un pasaje continuo de presentes y presencias está comprometido con la metafísica de la presencia, esto es, con la posibilidad de pensar las cosas o los fenómenos como esencias a-históricas y, por lo tanto, inalterables e idénticas a sí mismas.”, en “Ser Para La Muerte: El Tiempo Extático Y El Tiempo de La Memoria,” *Andamios* II, no. 26 (September 2014): 382.

¹¹³ Thomas Sheehan, “On Mouvement and the Destruction of Ontology,” *The Monist* 64, no. 4 (October 1984): 534–42.

¹¹⁴ GA 18, 92.

posible en un sentido estrictamente formal, sino más bien como la característica de un ser presente (*schon Vorhandenes*)”¹¹⁵.

Ambas definiciones permiten hacer hincapié en las tesis que prefigurarán la discusión sobre el “aún no” en *Ser y Tiempo*, orientando la discusión sobre cómo conceptualizar una estructura trascendental expuesta al acontecimiento y susceptible de ser transformada por él. El concepto “aún no” es originalmente una interpretación de la distinción aristotélica entre la potencia (la posibilidad) y el acto. En este sentido, la discusión se inscribe en el mismo marco crítico, analizado previamente, que denuncia las oposiciones binarias derivadas de la prerrogativa otorgada a la sustancia frente a sus accidentes. Por otro lado, la lectura que Heidegger hace de la *dunamis* aristotélica y, en general, de la comprensión ontológica (y no óptica) del movimiento, nos introduce a la interpretación que posteriormente hará del “aún no”, entendido como posibilidad que excede lo actual. A saber, como la dimensión paradójica de presencia de un ente no actual. Esta comprensión de la *dunamis* es el punto de partida para la redeterminación de la noción clásica de “posibilidad”, la cual, bajo la perspectiva fenomenológica de la analítica existencial, será entendida como el lugar en el que lo real se ve excedido. El concepto de *dunamis* no designa algo que aún no es real, sino que al contrario es una característica de un ser presente. Esto supone que deba interpretarse como una determinación del ente, que existe como un “aún no”, es decir, como una modalidad de la ausencia.

Reestructuración de la noción de “totalidad” a partir del concept de “aún no”

La tesis que orienta el presente análisis es que, a través del concepto de “aún no”, la idea de posibilidad se ve transformada y en la medida en que la posibilidad es considerada como la estructura misma del ser del *Dasein*, ello obliga a considerar, bajo una perspectiva diferente, la noción de totalidad. Si se considera que el ser humano existe como posibilidad, la noción de sustancia debe sufrir una “recategorización”. Esto debe ser explicado. Al inicio de la segunda sección de *Ser y Tiempo*, Heidegger examinará la posibilidad de aprehender al “ser ahí”, como un estar-entero, un ente total. El desafío, tal y como fue revelado por el análisis

¹¹⁵ GA 22 (SS1926), 172.

preparatorio del “ser ahí” (*die vorbereitende Analyse des Daseins*), radica en cómo elaborar un concepto originario de totalidad que sea capaz de pensar una unidad estructural no monolítica. Es decir, definir qué noción puede explicar la multiplicidad fenoménica característica de la existencia humana sin reducirla a un mero ensamblaje heteróclito o a una “síntesis sinóptica” de diferentes estructuras. La dificultad radica, pues, en encontrar un concepto que sustituya a la totalidad metafísica, caracterizada por ser un todo completo, cerrado y fundado, y que sea adecuado para describir la estructura *evenemencial* propia de la existencia humana. La estrategia que empleará Heidegger consistirá en distinguir, apoyándose en la diferencia ontológica, entre dos tipos de totalidad: una óptica y *a posteriori* (la muerte efectiva), y otra ontológica, *a priori* y estructural (la preocupación o cuidado).

En un primer momento, el cuidado (*Sorge*) es definido como la “estructura esencialmente unitaria” e interna que permite que el “*ser ahí*” sea aprehendido integralmente; es decir, se trata de la figura que constituye “la totalidad del todo estructural” del *Dasein* ¹¹⁶. Sin embargo, y es este punto el que debo subrayar, si bien la preocupación puede considerarse como una “forma unitaria”, esto no significa que sea una estructura estática y permanente como la sustancia. Lo que la caracteriza ontológicamente es el adelantarse o “anticiparse-a-sí” (*Sich-vorweg-sein*), la estructura por la cual “[e]l ser del ‘ser ahí’ se anticipa (*vorweg*) cada vez a sí mismo”; es decir, la estructura que explica que “el *Dasein* existe siempre por mor de sí mismo (*umwillen seiner*)”¹¹⁷. Precisamente el “ser-que-se-anticipa-a-sí” es el rasgo ontológico que asegura la transitividad *evenemencial* y abierta que caracteriza a la existencia humana. Apuntalando esta idea, Heidegger precisa, en el § 46, que “[e]stá patentemente en contradicción (*widerspricht offenbar*) con el sentido ontológico de la preocupación, que forma la totalidad del todo estructural del “ser ahí”, un posible “ser total” de este ente”¹¹⁸. El sentido ontológico del cuidado, en tanto que se trata de la estructura unitaria, transforma radicalmente la comprensión óptica del “ser total” del “*ser ahí*”. Esto quiere decir que se trata de una estructura que opera en dos movimientos o que es un movimiento que se despliega en dos tiempos. Es el cuidado el que confiere una unidad ontológica a la existencia humana, y es gracias precisamente a esta unidad que la vida no puede considerarse como una serie de

¹¹⁶ Martin Heidegger, *El Ser Y El Tiempo*, trans. José Gaos, decimoquinta, Filosofía (México D.F: Fondo de cultura económica, 2010), 258.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

fragmentos separados. Es también este movimiento el que permite la “detotalización” de la vida cuando a esta se la comprende como un todo óptico clausurado.

Para la estructura abierta, “inacabada” e incompleta que posee la existencia humana, debe pensarse una categoría de totalidad que le corresponda, una alternativa a los conceptos ópticos de totalidad cuyo objeto es la cosa intramundana. Esta nueva categoría podría ser descrita como la de un “todo detotalizado”. Esta noción permite organizar la argumentación de forma tal que puedan ser identificados los elementos que permitirán comprender mejor cuál es el movimiento intrínseco de una estructura *evenemencial*, como lo es la existencia humana. ¿Cómo pensar en un concepto de totalidad *a priori*, es decir, anterior a todos los momentos que la componen, sin que ello suponga que se trata de un sustrato que opera como un fundamento? Es decir, ¿cómo sustraer a la lógica del fundamento el concepto de “todo”? Heidegger insistirá en que el “ser ahí” se caracteriza por su “constante incompletud” (*ständige Unabgeschlossenheit*). Esta incompletud es irreductible, pues el “ser ahí” solo puede entenderse como una totalidad una vez que cesa de existir. Nada más la muerte realiza la totalización inacabada del “ser ahí”, suprimiendo su apertura al mundo y a sí mismo; pero mientras se encuentra vivo y existe, el ser humano permanece abierto a lo posible, porque es esencialmente un poder-ser.

Este análisis introduce una serie de ideas nuevas que permiten comprender más claramente los principios que rigen la economía interna de una estructura *evenemencial*. El primer aspecto destacable concierne a la transformación radical que sufre el estatus ontológico de la posibilidad, la cual deja de ser considerada “inferior” a lo real o efectivo. Sería incorrecto interpretar al “ser ahí” y su realidad como si a él se le presentara un “excedente” (*Ausstand*) de posibilidades entre las cuales podría escoger. Heidegger sostiene que somos un poder-ser, por lo que no es dado oponer formalmente (como en el esquema aristotélico) la posibilidad a la realización o a la actualización, pues el “ser ahí” se realiza y existe como posibilidad. A saber, el hombre es una posibilidad abierta.

Heidegger profundizará y desarrollará esta inversión del concepto clásico de posibilidad en su análisis sobre la muerte. La muerte es considerada como la posibilidad extrema, la más “propia e insuperable”¹¹⁹. La certeza de la muerte propia nos remite a una posibilidad irrebasable que, a pesar de ser el fundamento de toda

¹¹⁹ Heidegger, *El Ser Y El Tiempo*, 247.

posibilidad fáctica, “no le presenta al “ser ahí” ninguna “cosa por realizar” (*Verwirklichendes*), ni nada que él mismo pudiera *ser* en cuanto real. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad...”¹²⁰. Precisamente, en la medida en que la muerte es una posibilidad virtual es que debe considerarse como posibilitadora (*ermöglicht*) del “ser ahí”, en el sentido de que le permite al hombre mantener sus posibles abiertos hasta el momento de su muerte efectiva. Este es un punto de gran importancia para mi análisis, dado que Heidegger introduce un concepto central para hacer comprender su concepción de lo trascendental. Se trata del movimiento doble de la posibilitación (*Ermöglichung*), es decir, lo que abre a la posibilidad como posibilidad. La posibilidad que potencia los posibles: “La apertura de la posibilidad se funda en la posibilitación...”¹²¹. Examinaré en detalle esta tesis más adelante, ya que es fundamental para aquilatar las transformaciones que sufrirá la estructura trascendental en el pensamiento heideggeriano. Retornando al análisis de la muerte, es interesante el señalamiento que hace Michael Haar sobre la manera en que la reintegración positiva que se hace de ella termina por convertirla en una facultad trascendental o un fundamento abisal del ser del “ser ahí”¹²². La finitud es, pues, el enlace entre la reflexión ontológica y la reflexión trascendental; además de formar parte de la constelación de conceptos que reaparecerán posteriormente en la reflexión heideggeriana sobre el *ereignis* y el *en-teignis* (la desapropiación o desposesión). El valor trascendental de la finitud constituye una prolongación de la problemática antes examinada sobre las estructuras pre-ausenciales o el valor operativo que es atribuido a la ausencia.

Existir, entonces, quiere decir que algo continúa siendo un todo y sin embargo nunca es totalizable. Esto tiene como corolario que la existencia posea una estructura que nunca se encuentra completamente dada. La apertura, lo abierto que determina el ser del “ser ahí”, consiste en su constante proyección hacia lo posible. Esta proyección reposa en las estructuras del anticiparse-a-sí y del proyecto (*Entwurf*). Solo el movimiento que implica el “pro-yectar” (*Entwerfen*), que supone el ir de una cosa hacia otra, hace difícil poder hablar de un todo clausurado e invariable. Precisamente porque el ser humano es un proyecto es que puede calificársele como una no-integridad (*Unganzheit*), como un ser al que siempre le quedan posibilidades

¹²⁰ Ibid., 258.

¹²¹ Ibid., 260.

¹²² Michel Haar, *Heidegger et L'essence de L'homme*, Krisis (Paris: Jérôme Millon, 1993).

irrealizadas, cosas pendientes. Es con el fin de aprehender esta manera de ser propia del existir humano que Heidegger desarrolla el concepto del “aún no” o el “no todavía”, que al *Dasein*, “mientras está siendo, le ‘pertenece’ ”¹²³. El “aún no” es una noción estratégica en mi argumentación, puesto que es la categoría que explica la incompletud o la no-integralidad del “ser ahí” y, a la vez, es un concepto intermediario ¹²⁴ que pone de manifiesto la conexión existente entre la preocupación como totalidad estructural *a priori* y la totalidad que provoca o adviene con la muerte, es decir, el fin (*Das Ende*). Es importante señalar que ese “todavía” no realizado que enuncia el concepto no es una estructura momentáneamente inaccesible a la experiencia. Tampoco es un estado transitorio de falta que se encuentra a la espera de ser colmado. El “aún no” es el nombre que recibe el devenir de la existencia.

1.2.2. Primera refundición de la categoría de la modalidad a través del concepto de “aún no”

La originalidad del concepto de “aún no” radica eminentemente en el hecho de que permite pensar en la estructura de un trascendental nuevo. Lo que interesa en esta parte de la investigación no es tanto ingresar en el análisis detallado de la interpretación que hace Heidegger de la obra de Kant, sino más bien examinar cuáles, entre sus conceptos, pueden eventualmente servir para dar forma y estructurar un nuevo campo trascendental a partir de la categoría de acontecimiento. El “aún no” es un concepto estratégico en la argumentación desplegada en *Ser y Tiempo*, pues permite afinar y precisar cuál concepto de totalidad se aplica a la existencia humana. Es decir, permite responder a la pregunta de qué significa para un “ser ahí”, para un ser humano, ser un todo, y de si existe o no la posibilidad de aprehender integralmente la vida de un hombre.

Antes que nada, el “aún no” es una reflexión sobre un modo de ser, es decir, un concepto que permite abordar y entender de manera más adecuada la estructura del “ser ahí”. “El “ser ahí” tiene que devenir, es decir, ser él mismo lo que todavía no es”¹²⁵. Y este “aún no” permite ilustrar este modo de ser propio de un ente que se encuentra en devenir. Clásicamente, la naturaleza verdadera de una cosa solo puede

¹²³ Heidegger, *El Ser Y El Tiempo*, 239.

¹²⁴ Cristian Ciocan, “Heidegger, La Mort et La Totalité,” *Revue Philosophique de La France et de L'étranger* 134, no. 3 (2009): 291–308., p.297

¹²⁵ Heidegger, *El Ser Y El Tiempo*, 240.

ser aprehendida cuando se conoce su forma, a saber, cuando es determinada la estructura que permite aprehenderla como un todo. Es en este sentido que determinar la forma estructural o el principio que organiza la “unidad” del “ser ahí” nos permite comprender la verdadera naturaleza de la existencia.

En el sistema kantiano se establece una distinción conceptual entre dos tipos de totalidad: la totalidad (*Allheit o Totalität*) entendida como una categoría de cantidad del entendimiento, a través de la que puede realizarse la síntesis de la pluralidad considerada como unidad, y la totalidad considerada como Idea reguladora de la razón. Esta diferencia remite a la distinción entre el pensamiento y el conocimiento: la categoría de totalidad es un medio de conocimiento, mientras que la Idea reguladora de la razón no puede ser objeto de conocimiento. Pero hay un tercer sentido de totalidad que atraviesa toda la construcción del aparato crítico kantiano. Sobre el *a priori* trascendental será fundada la totalidad de la experiencia posible, puesto que los conceptos puros son los modos de unificación *a priori* de todos los contenidos empíricos posibles. El entendimiento es esencialmente la reunión de la totalidad de predicados que constituyen el conocimiento puro. A partir de esto, sostendré que la estructura trascendental del pensamiento asegura tanto la estabilidad como la transformación del todo. Y es en este sentido que la totalidad no representa en la filosofía kantiana una dificultad teórica pues ella se encuentra fundada de antemano en el pensamiento y, por consiguiente, este la presupone desde siempre.

Retomando la argumentación expuesta en *Ser y tiempo*, es interesante detenerse en la precisión que hace Heidegger: “Pero el ‘aún no’ que forma parte del Dasein no es solo provisional y ocasionalmente inaccesible a la experiencia propia y ajena, sino que no ‘es’ todavía ‘real’ en absoluto”¹²⁶. Hay dos aspectos centrales que es importante subrayar: el “aún no” es descrito como una estructura *a priori*, puesto que no se encuentra dado por la experiencia. Sin embargo, a diferencia del *a priori* kantiano, que es una entidad abstracta, atemporal y que trasciende toda historicidad, el “aún no” reposa en una estructura temporal. Todavía en esta época, Heidegger insiste en la necesidad de mostrar -y no olvidar- que el *a priori* posee un fundamento temporal: “*A priori*- prius -πρωτερον- anterior; a priori- lo que es anteriormente, lo que ya está ahí. El *a priori* es lo que en alguna cosa está desde siempre ya ahí, anterior...

¹²⁶ Ibid.

A priori es un título que contiene algo como una sucesión temporal”¹²⁷. Lo importante de este señalamiento es que si el *a priori* reside en el tiempo, es decir, si es una figura temporal, eso descarta toda interpretación que lo considere como una forma de absoluto o como estrictamente racional. Interpretar a través del prisma de la temporalidad el *a priori* implica que su estructura debe encontrarse necesariamente abierta a los cambios y a los acontecimientos.

El otro aspecto medular del extracto citado es la oposición que se establece entre el “aún no” y su efectuación. ¿Cómo debe interpretarse que el “aún no” “no es” todavía “real” en absoluto? En el párrafo 7 de *Ser y tiempo*, en el que Heidegger describe la metodología de la investigación, anuncia que “[p]or encima de la realidad está la *posibilidad*”, y prosigue advirtiendo que la comprensión de la fenomenología consiste únicamente “en aprehenderla como posibilidad”¹²⁸. Más adelante, en el párrafo 31 podemos entrever la distinción entre dos tipos de posibilidad: una posibilidad que posee una naturaleza formal, la cual describe “lo que *todavía* no es real y lo que *jamás* será necesario”. Se trata, pues, de lo que es meramente posible y que, por ende, debe considerarse como “[o]ntológicamente inferior a la realidad y a la necesidad”¹²⁹; y, por otro lado, “la posibilidad existencial”, que constituye el poder-ser propio del “ser ahí” y se sitúa encima de cualquier realidad.

La posibilidad existencial no puede ser pensada como una categoría modal de la presencia (*Vorhandenheit*), “puesto que ella no designa ni algo que no es aún real (*wirlich*), ni algo que no es jamás necesario (contingencia)”¹³⁰. Es precisamente porque el “ser ahí” existe bajo el modo de la incompletud, de la no integralidad, que puede decirse que todavía no es, que es un “aún no”. Cuando para la existencia humana no queda ya nada pendiente, cuando ya nada “falta” ni puede ser esperado, es con la muerte, con el fin del “ser ahí”, que este alcanza su integridad y se convierte en entero. Mientras avance hacia la muerte, mientras existe y vive, el *Dasein* humano encuentra todas sus “posibilidades de realización”, en la posibilidad pura de “estar en el mundo”. Lo interesante, una vez más, es que esta posibilidad pura no puede en sentido estricto ser realizada o efectuada jamás, pues la existencia misma consiste

¹²⁷ Martin Heidegger, *Prolegomena Zur Geschichte Des Zeitbegriffs*, ed. Jaeger, P., vol. GA 20 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979), 99.

¹²⁸ Heidegger, *El Ser Y El Tiempo*, 48.

¹²⁹ *Ibid.*, 147.

¹³⁰ Alexander Schnell, *De L'existence Ouverte Au Monde Fini. Heidegger 1925-1930* (Paris: Vrin, 2005).

precisamente en renovarse de manera constante como posibilidad. Existir es preservar la posibilidad como posibilidad.

Hasta aquí, la argumentación se ha centrado, principalmente, en buscar y ahondar en las pistas y elementos que pueden ayudar a pensar cómo la categoría de acontecimiento (es decir, lo que adviene de Afuera súbitamente de forma imprevisible y no depende del pensamiento) puede transformar y crear una nueva estructura trascendental. Esta problemática se inscribe en la cuestión más amplia de cómo pueden pensarse juntas dos nociones que, a primera vista, son opuestas: el *a priori* y el acontecimiento. El interés por la noción del “aún no” se debe fundamentalmente a dos cosas: Por un lado, se trata de un concepto que da cuenta de manera precisa de la estructura inacabada, abierta e incompleta de la existencia humana y que, por ende, es descriptivo del modo de ser que caracteriza al “ser ahí”: el hombre es un ser posible, un “aún no”. He recalcado cómo toda la exposición de Heidegger se sostiene en la transformación radical que sufre el concepto tradicional de posibilidad. La posibilidad no nombra una realidad presente ni un estado inferior a la realidad efectiva, el cual solo pasaría a ser realizado cuando la posibilidad se viera satisfecha, plena, completada.

Por otro lado, el concepto de “aún no” pone de manifiesto una idea central para la investigación: que la presencia se encuentra habitada por una forma de ausencia. La ausencia (lo que no se presenta, realiza o actualiza) es un rasgo estructural, una parte constitutiva del estar presente. Estas dos ideas, la de una posibilidad que no será la posibilidad lógica, formal y vacía, y la tesis de la pre-ausencialidad, de la ausencia como operador de la presencia, se ven articuladas en el concepto de “aún no”. Podemos concebir, entonces, una estructura de la totalidad que será paradójicamente no-total, en el sentido de que no tendrá un fundamento y será abierta. Así, la exposición ha permitido avanzar en la investigación del tipo de estructura a partir de la que es posible pensar en el acontecimiento. Igualmente, pudimos observar como la *evenemencialidad* (en el caso analizado, el ejemplo tratado fue la *evenemencialidad* que caracteriza a la existencia humana) implica una transformación del trascendental, pues entraña una resignificación de la noción clásica de posibilidad.

Hay otro aspecto indispensable que introduce un elemento fundamental para comprender cómo cobra forma una estructura trascendental-existencial abierta al acontecimiento. El “aún no” enuncia un primer sentido según el cual la existencia humana se caracteriza por su “incompletud”. Un segundo sentido de este carácter

incompleto del hombre, es su ipseidad, el ser-con-otros (*Mitsein*) que según Heidegger es una determinación propia del ser-ahí, del *Dasein*¹³¹. El ser es originariamente ser-con-otros, ello excluye que pueda considerársele como unidad cerrada y solipsista. El mundo del *Dasein* no se reduce pues al mundo circundante de la preocupación (*Umwelt*), ni al “mundo de sí” (*Selbstwelt*) sino que es también el mundo común, “el mundo del ser con el otro” (*Mitwelt*)¹³², del cuidado (*Fürsorge*). Desde la perspectiva hermenéutica *evenemencial* que intentamos desarrollar, la ipseidad debe interpretarse como el acontecimiento por excelencia en la medida en que se trata del encuentro con el otro. El acontecimiento no es “constituido” por un sujeto, es al contrario lo que lo sorprende, lo asalta, lo enfrenta a la experiencia del Afuera. El ser-con-otros es un existencial *a priori* que estructura al *Dasein* y lo obliga a transformarse poniendo permanentemente en riesgo al “sí mismo”. El “yo” solo existe como abierto, es decir relacionándose con otras existencias, con otros *Dasein* con quienes comparte el mundo.

El concepto de “aún no” y del “ser-con-otros” (*Mitsein*) dejan planteadas preguntas que es imperativo atender: ¿cómo debe entenderse la “efectuación”, es decir, la realización? ¿Es que cuando no hay efectuación, o realización, hay una carencia de realidad (*wirlich*)? Y otras preguntas aun más específicas: ¿Puede un acontecimiento reducirse a su presentación o efectuación? ¿Puede un sujeto individual “apropiarse” de un acontecimiento? Para ahondar en el análisis y responder a las interrogantes planteadas es necesario vincular el concepto de “aún no” con la noción de lo virtual que desarrolla Gilles Deleuze. La teoría de lo virtual y su actualización permiten comprender el vínculo que será establecido por Deleuze entre el acontecimiento y lo que él denomina el “campo de inmanencia” (a saber, el campo trascendental impersonal). Es la articulación de estos dos conceptos, que tiene lugar a lo largo del desarrollo de la teoría sobre lo virtual, lo que permitirá calificar el acontecimiento como empírico y, a la vez, trascendental.

1.3. La crítica a la noción de posibilidad: la reinterpretación de la categoría de la modalidad a través de la dupla conceptual actual-virtual

¹³¹ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1963), 120.

¹³² *Ibid.*, 118.

1.3.1. El acontecimiento debe pensarse como posibilidad orgánica y no como posibilidad abstracta

Para comprender la genealogía del concepto deleuziano de “virtual” es necesario dirigirse a la problematización que hace Henri Bergson de la noción. En el ensayo “Lo posible y lo real”, Bergson realiza una presentación clara y concisa de un argumento central en su reflexión: cómo la comprensión del surgimiento efectivo de la novedad imprevisible exige una transformación radical del concepto clásico de posibilidad. La premisa inicial es que toda realización, sea artística o de la vida, conlleva algo imprevisible que cambia el todo¹³³. Que la metafísica desconozca o ignore esta novedad radical introducida por la realización es precisamente lo que la conduce a plantearse pseudo-problemas¹³⁴. Lo que comparten todas las reflexiones que desconocen el surgimiento incesante de novedad radical “[e]s, sobre todo, la idea de que lo posible es menos que lo real y que, por esta razón, la posibilidad de una cosa precede su existencia”¹³⁵. En su diagnóstico, Bergson constata que en el discurso metafísico impera una confusión tal sobre el concepto de “posible” que hace necesario reconocer dos sentidos reunidos en el concepto de posibilidad.

Siguiendo a Jankélévitch¹³⁶, puede distinguirse entre una “posibilidad formal” (es decir, la posibilidad lógica que es exterior a la realidad) y la posibilidad orgánica. Esta se encuentra siempre presente en el tejido de la realidad, lo que quiere decir que no puede considerársela como no actual o inferior a lo real. Bergson señala que este tipo de posibilidad “implica una realidad correspondiente y algo que se le agrega a esta...”¹³⁷. Esto supone que la posibilidad en sentido “positivo” es más rica ontológicamente que la realidad, pues consiste en algo de más. Esta crítica de la posibilidad clásica consta de dos dimensiones o ejes: uno temporal y otro ontológico. El concepto metafísico de posibilidad es falso debido a una falsa concepción tanto del tiempo como del ser. La posibilidad lógica y vacía que desarrolla el discurso de la metafísica corresponde a una concepción del tiempo homogénea y abstracta, que es como “una cuarta dimensión del espacio”. La espacialización del tiempo implica que

¹³³ Bergson, “Le possible et le Réel,” 111.

¹³⁴ Ibid., 118.

¹³⁵ Ibid., 122.

¹³⁶ Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Quadrige Grands Textes (Paris: Presses universitaires de France, 2008), p. 276

¹³⁷ Bergson, “Le Possible et Le Réel,” 124.

este se convierte en algo medible, susceptible de ser dividido y organizado como si se tratase de partes idénticas.

La idea extendida según la cual la posibilidad preexiste a la realidad, es decir, la posibilidad existe antes de ser realizada o concretizada, reposa en un modelo del tiempo en el que este es considerado como un sistema cerrado que permite que sean de antemano calculadas todas las posibilidades. La situación es la misma desde un punto de vista ontológico. Se concibe el Ser como si ya estuviese dado de antemano de manera completa y perfecta¹³⁸. A saber, se le equipara a la sustancia, que es inmutable y eterna y, al hacer esto, se ignoran todos los cambios que son provocados por el acontecimiento de la creación de novedad. En aras de superar las limitaciones y los prejuicios que conlleva el concepto de posibilidad, Bergson profundizará su crítica y terminará por sustituir el concepto de posible por el de virtual.

La crítica bergsoniana del concepto de posibilidad se asemeja en varios puntos a la que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo*. Es interesante observar como ambos análisis parten de la misma premisa: la distinción entre el concepto clásico de posibilidad lógica o formal (vacío) y la posibilidad que calificaremos de *evenemencial* (existencial u orgánica), en la medida en que se trata de una dimensión constitutiva de la experiencia aun más fundamental que la actualización, y gracias a la cual puede explicarse los acontecimientos de existir o de la creación de novedad. Dicho esto, debo subrayar que el verdadero viraje que provocan ambas filosofías de la idea metafísica de posibilidad atañe, principalmente, a la revalorización ontológica de lo posible, pues es a través de esto que lo posible pasa a ser considerado como algo, es decir, que se le otorga una forma de existencia propia a la posibilidad. La posibilidad lógica y vacía no es un objeto de experiencia, pues de ella no podemos tener ninguna experiencia actual o particular.

Al contrario, la posibilidad existencial es el modo de existir propio del *Dasein*, el “ser ahí”. Igualmente, la posibilidad orgánica “[e]s una promesa positiva de realidad... Ella se enuncia como futuro y no como meramente potencial”¹³⁹. Esta tesis busca redefinir radicalmente los conceptos de presencia, actualidad, efectividad y realidad, así como las condiciones trascendentales que determinan sus formas. Anteriormente, analicé la estructura del “aún no” teniendo como objetivo principal evidenciar la manera en que la presencia se encuentra habitada por una forma de

¹³⁸ Ibid., 128.

¹³⁹ Jankélevitch, *Henri Bergson*, 277.

ausencia. Esto supone que ya no se puede pensar lo real como si se tratase de una totalidad dada y fundada de antemano. El corolario de esta tesis es la necesidad de pensar un nuevo espacio o campo trascendental a partir del que el real infundado y detotalizado (o abierto) pueda recibir una forma objetiva. En la siguiente sección, examinaré cómo Gilles Deleuze renueva y profundiza esta problemática mediante el desarrollo del concepto de “virtual” y de su proceso de actualización.

1.3.2. La relectura que mediante el concepto de “virtual” hace Deleuze de la categoría de modalidad (posibilidad) y del campo trascendental

Lo virtual permite conceptualizar la temporalidad característica de la estructura *evenemencial*

La noción de “virtualidad” pretende superar los límites y las inconsistencias que plantea el concepto clásico de “posibilidad”. Es decir, el objetivo de su introducción es reflexionar sobre un nuevo marco conceptual que permita una comprensión más adecuada de cómo lo nuevo se introduce en el proceso de renovación permanente de la realidad. El desafío consiste en distinguir las maneras en que se vinculan y diferencian los cuatro conceptos medulares que definen el terreno en que se despliega la problemática: lo posible, lo virtual, lo real y lo actual, así como los procesos de realización y actualización correspondientes. Antes de pasar a la discusión sobre la estructura virtual, es pertinente presentar los tres ejes argumentativos que sirven a Deleuze para desarrollar su crítica de la posibilidad y confrontarla con lo virtual :

A) Lo posible no tiene ninguna realidad pues es un estado que antecede a todo real. Lo virtual, al contrario, “designa una realidad en vías de realización” que, si bien no se encuentra actualizada, no es exterior a la realidad. De esta tesis se deduce que lo virtual tiene una raigambre en el ser que hace que goce de un status ontológico diferente al de la posibilidad.

B) Deleuze insiste en una idea que es medular en su filosofía: el proceso que corresponde a la posibilidad es el de realización, y este se encuentra sometido a una serie de reglas de limitación (no puede haber una realización de todos los posibles, lo cual supone que la limitación opera como selección) y de semejanza (lo posible es definido como la imagen o la copia de lo real pero sin su existencia). Mientras tanto,

el proceso de actualización de lo virtual se caracteriza por la diferencia y la creación. No existe ninguna similitud entre la virtualidad del inicio y aquello que esta actualiza. Se trata de un proceso que no es cercado por limitaciones, sino que, al contrario, opera creando “sus propias líneas de actualización” o de diferenciación¹⁴⁰.

C) Finalmente, los dos conceptos presuponen una comprensión propia del tiempo, o un esquema temporal que es radicalmente distinto. Lo virtual no es actual pues es “una realidad en vías de realización”. Es decir, se trata de una realidad en devenir. Mientras que la realización de la posibilidad se inscribe en un esquema temporal que presupone un tiempo homogéneo y sucesivo. La imagen que corresponde a la posibilidad es, pues, la de un tiempo que refleja una realidad preexistente y preformada. Un tiempo sucesivo en el que no tiene cabida el surgimiento de la novedad.

Lo crucial de la distinción entre posibilidad y virtualidad es que permite replantear la relación entre el pensamiento y la experiencia, es decir, entre la génesis de lo trascendental y la empírea que transforma las condiciones de la experiencia. Lo virtual es un concepto que resulta clave para la arquitectura del sistema deleuziano, porque se convierte en un operador ontológico central. No obstante, creo que la verdadera innovación de Deleuze es transformar la noción de virtual, y el proceso de actualización que la acompaña, en un “método genético”. La virtualidad es tematizada de forma detallada por primera vez en *Diferencia y repetición*, en el capítulo titulado “Síntesis ideal de la diferencia”. El título es un indicador valioso que permite situar el contexto en el que se desenvolverá la argumentación: es la prosecución, en el plano metodológico, de la crítica al trascendental kantiano. El objetivo trazado es pasar de la génesis de condiciones posibles de la experiencia (el marco kantiano) a una génesis de sus condiciones virtuales, la cual se encontrará fundada en la diferencia.

La génesis nunca se produce de un término actual (el posible no realizado) a otro término actual en el tiempo (que sería el resultado de la realización), sino de la virtualidad a su actualización, es decir, “de la estructura a su encarnación, de las condiciones del problema a los casos de su resolución, de los elementos diferenciales y sus lazos ideales a los términos actuales y a las relaciones reales diversas que a cada momento constituyen la actualidad del tiempo”¹⁴¹. El primer rasgo que salta a la vista

¹⁴⁰ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (Paris, France: Presses universitaires de France, impr. 2013, 2013), 99–101.

¹⁴¹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris, France: Presses universitaires de France, 1968), 238.

en esta tematización de lo virtual es la comparación que se establece con una estructura. La realidad de la virtualidad es estructural, lo que supone que se trata de un campo determinado, de una realidad concreta que existe antes inclusive de ser actualizada¹⁴².

La segunda parte de la cita permite entrever cuáles son las entidades que, metafóricamente hablando, pueblan o constituyen el campo de virtualidad. Se trata de “elementos diferenciales” ideales y de relaciones diversas que actúan como fuerzas generadoras y productoras de la realidad. Estas fuerzas se actualizan en el momento en el que “se cruzan con los acontecimientos reales que ellas determinan”¹⁴³. Es interesante la interpretación que hace Manuel Delanda, al considerar que, a partir del modelo que propone Deleuze, los cuerpos o entes del mundo actual deben ser pensados como “estructuras espaciales o métricas discontinuas” que se condensan o encarnan en un continuum virtual y no-métrico ¹⁴⁴.

Los ejemplos que proporciona Deleuze permiten inferir que lo virtual es un método genético a través del que pueden ser explicadas la emergencia y la actualización de estructuras de naturaleza muy diversa, pertenecientes a terrenos del conocimiento y la experiencia humanas radicalmente distintos. La demostración más clara del método parece ser su aplicación para explicar la génesis y el desarrollo de organismos. Un organismo es un “conjunto de términos y de relaciones reales (dimensión, posición, número) que actualizan por su cuenta ... las relaciones entre elementos diferenciales”¹⁴⁵. Esto significa que cada organismo debe ser considerado como la actualización de una esencia (virtual, ideal) que, en el movimiento propio de su desarrollo, sigue ritmos diferentes. A saber, en su proceso de actualización, cada organismo vivo se determina a partir de un ritmo diferente (constituido por velocidades, aceleraciones, suspensiones) que depende de vínculos y relaciones ideales diversos que son establecidos entre elementos diferenciales. No hay, pues, un “pasaje de transformación” abrupto de un término actual a otro ¹⁴⁶.

La genética contemporánea es un ejemplo interesante para comprender cómo opera la actualización de lo virtual. El mapa del genoma humano podría considerarse una estructura virtual que se encarna en organismos actuales mediante un proceso que

¹⁴² Ibid., 270.

¹⁴³ Ibid., 247.

¹⁴⁴ Manuel Delanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Transversals New Directions in Philosophy (London New York: Continuum, 2002), 51.

¹⁴⁵ Deleuze, *Différence et répétition*, 239.

¹⁴⁶ Ibid., 237–238.

puede calificarse, a la vez, como la especificación y la diferenciación de las propiedades de ellos. Finalmente, me parece que el último ejemplo que da Deleuze esclarece cómo la actualización de lo virtual constituye también un método genético que puede aplicarse a las relaciones sociales¹⁴⁷. Una “idea social” “es un elemento de cuantificación, cualificación y potencialidad de las sociedades. Esta expresa un sistema de vínculos múltiples ideales, o de relaciones diferenciales entre elementos diferenciales.”¹⁴⁸ Si se toma como ejemplo la teoría marxista, los elementos diferenciales serían las relaciones de producción y de propiedad que son establecidas entre la fuerza de trabajo y los propietarios de los medios de producción, el capital. Estas relaciones diferenciales se encarnan en los trabajos diferenciados de cada sociedad concreta, así como en las relaciones reales (jurídicas, políticas, ideológicas). Deleuze apuntalará su argumento con la referencia al análisis althusseriano del *Capital* como estructura, la cual no sigue un orden temporal de sucesión, sino que se encarna en sociedades diversas y para cada una de ellas da cuenta “de la simultaneidad de todas las relaciones y términos que constituyen su actualidad”. Entonces, lo “económico” no puede entenderse como una realidad dada, sino que designa una “virtualidad diferencial” recubierta por sus formas de actualización¹⁴⁹.

El concepto estoico de “incorporal” permite avanzar hacia una ontología temporal del acontecimiento

La virtualidad es una de las figuras centrales que permiten entender cómo la crítica deleuziana del trascendental kantiano es desplazada al terreno metodológico. Esto es así porque propone pasar de un pensamiento de la génesis de condiciones posibles de la experiencia a una reflexión sobre la génesis de las condiciones reales virtuales que se fundan en la diferencia. Lo virtual puede considerarse real, precisamente porque se trata de una estructura (es por esto mismo que también puede interpretarse como un método genético). El problema del presente capítulo consiste en

¹⁴⁷ En la exposición sobre la “espectralidad” en el pensamiento de Derrida, Cesáreo Morales llama la atención sobre la crítica que hace el filósofo francés a la “ontología crítica pero pre-deconstructiva” de Marx. La hipótesis de Derrida es que esta ontología marxista reclama cuestiones más radicales, con un poder mayor de desestabilización. Una reconducción deconstructiva permitiría que estas “cuestiones” dejen de ser cuestiones, pues son “acontecimientos sísmicos”, “acontecimientos prácticos”, en *Ir. Variaciones Sobre Jacques Derrida* (México D.F.: Miguel Ángel Porrúa, 2012), 190–191.

¹⁴⁸ Deleuze, *Différence et répétition*, 240.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 240–241.

determinar si es posible pensar en una estructura trascendental *evenemencial* (es decir, una estructura que se encuentre abierta a las variaciones aleatorias que proceden del exterior y también a las variaciones capaces de generar formas nuevas que logren aprehender el devenir de lo real).

Para la prosecución de la tesis, debe esclarecerse qué se entiende por estructura. En *Lógica de sentido* hay una indicación importante que advierte sobre el error de “oponer la estructura al acontecimiento: La estructura se compone de todo un registro de acontecimientos ideales, es decir, de toda una *historia* que le es interior...”¹⁵⁰. Esta es una definición preliminar de la estructura que muestra la cercanía del concepto con el de “acontecimiento ideal”. Más adelante, profundizaré en cuál es la definición del acontecimiento que transversalmente atraviesa la reflexión de Deleuze. Por el momento, me concentraré en precisar el sentido que debe serle atribuido al “acontecimiento ideal” perteneciente a la estructura.

La pregunta sobre qué quiere decir pensar es un hilo conductor que permite seguir toda la trayectoria filosófica de Deleuze. La interrogante es: ¿cómo emerge el sentido y bajo qué condiciones el pensamiento puede ser afectado por el Afuera? Creo que esta preocupación que acompaña a la reflexión de Deleuze, explica por qué el primer desarrollo del concepto de acontecimiento tiene lugar en el marco de la exposición de una nueva teoría de sentido. Esta teoría, que es desarrollada en *Lógica de sentido*, define el sentido como una “entidad inexistente” que posee un vínculo estrecho con las paradojas y el sin sentido. En el despliegue de esta nueva lógica de sentido, el diálogo con el estoicismo tiene un lugar importante, pues se les considera los “iniciadores de una nueva imagen del filósofo ... ligada estrechamente a la constitución paradójica de la teoría del sentido”¹⁵¹. El concepto de “acontecimiento ideal” refiere primeramente a la teoría estoica de los incorporeales y a la distinción que esta elabora entre dos planos del ser, “por un lado, el ser profundo y real, la fuerza; por otro lado, el plan de los hechos que se juegan en la superficie del ser y que constituyen una multiplicidad sin fin de seres incorporeales”¹⁵².

Tal y como lo indica su nombre, los incorporeales no son cuerpos ni estados de cosas; son acontecimientos que no designan cualidades o atributos físicos de las cosas, sino los atributos lógicos expresados por los verbos. Como en el conocido

¹⁵⁰ Deleuze, *Logique Du Sens*, 66.

¹⁵¹ *Ibid.*, 7.

¹⁵² Emile Bréhier, *La Théorie Des Incorporels Dans L'ancien Stoïcisme*, novena edición, Bibliothèque d'Histoire de La Philosophie (Paris: Vrin, 1997), 11–13.

ejemplo, “El árbol verdea”, el verbo “verdear” no se refiere al ser del árbol en un presente vivo sino a su manera de ser en el tiempo, al acontecimiento que recibe su cuerpo cuando reverdece. Es por esto que los acontecimientos incorporeales se encuentran siempre “en la superficie del ser, de alguna manera en el límite de la acción de un cuerpo”¹⁵³. Así, los acontecimientos poseen una “existencia de sombra”¹⁵⁴, pues “subsisten o insisten” con el mínimo de ser que corresponde a todo aquello que no es una cosa¹⁵⁵. El objeto de estudio de la lógica estoica, la cual podemos calificar de *evenemencial*, no es la aprehensión de identidades estáticas, que operarían como puntos de apoyo sólido para el pensamiento. Al contrario, la preocupación que la anima es la comprensión de los procesos o movimientos que caracterizan el devenir de los cuerpos. Es por ello que a partir del marco teórico de la lógica estoica puede ser elaborada una definición del “acontecimiento ideal”, el cual refiere a una dimensión que no es empírica ni actual, sino “impasible”. Es decir, el acontecimiento ideal es aquello que no se ve afectado pues se encuentra desligado de su realización empírica.

El objetivo de la argumentación de Deleuze es afianzar una distinción neta entre el acontecimiento ideal y su estado de cosas, distanciándose así teóricamente tanto de la confusión dogmática que ha equiparado desde siempre el acontecimiento a la sustancia, como de un empirismo que lo equipara al accidente¹⁵⁶. El trabajo de Deleuze puede leerse como la continuación de la diferenciación elaborada por los estoicos, entre los estados de cosas o los cuerpos y los acontecimientos incorporeales, ideales y coextensivos al devenir. Es a partir de esta idea que el acontecimiento es definido como el sentido mismo. Que el sentido no tenga una existencia fuera de la proposición que lo expresa no significa que sea parte de la proposición o del estado de cosas que designa¹⁵⁷. Esto conducirá a Deleuze a acuñar la frase “sentido-acontecimiento”. El otro rasgo que distingue a un acontecimiento ideal es que se trata de una “singularidad”¹⁵⁸.

La “singularidad” y la “multiplicidad” son dos conceptos estratégicos en el pensamiento deleuziano. Es mediante ellos que se desarrollará una nueva teoría de la

¹⁵³ Ibid., 13.

¹⁵⁴ Jacques Brunschwig, ed., “Le Statut Ontologique Des Incorporels,” in *Les Stoïciens et Leur Logique*, Bibliothèque d’Histoire de La Philosophie (Paris: Vrin, 2006), 343.

¹⁵⁵ Deleuze, *Logique Du Sens*, 13.

¹⁵⁶ Ibid., 69.

¹⁵⁷ Ibid., 33–34.

¹⁵⁸ Ibid., 67.

individuación intensiva y *evenemencial*, cuya pretensión es “invertir el platonismo”, es decir, “destituir las esencias para sustituirlas por los acontecimientos como fuentes de singularidades”¹⁵⁹. Esto implica atribuir un nuevo sentido ontológico a las múltiples diferencias que atraviesan todo lo que aparece (el mundo). Lo importante de reconocer el carácter múltiple e infinito de los seres es que se pone en cuestión la unidad del ser y del Uno, del *en kai on*. ¿Cómo es que la esencia, como forma arquetípica del ser, será sustituida por la singularidad?

Para responder a la anterior pregunta, hay que revisar el esquema teórico que subyace al modelo ontológico presupuesto por Deleuze. El postulado de base es que todas las formas de realidad son multiplicidades y que cada una de ellas se compone de singularidades, lo que hace de la singularidad el elemento constitutivo de base de toda multiplicidad. El correlato de la identidad es la multiplicidad, lo cual supone que no puede otorgársele ningún tipo de prioridad ontológica a la esencia única de un ser o ente actual, pues este no es otra cosa que el aparecer unitario de una multiplicidad. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson sostiene que es necesario distinguir entre dos tipos de multiplicidad, a las que corresponde una concepción diferente del tiempo. El tiempo homogéneo y espacializado, en el que la duración materializada es entendida como la sucesión numérica de términos en el espacio, se caracteriza por ser una multiplicidad cuantitativa¹⁶⁰. Por el contrario, la multiplicidad cualitativa es “una multiplicidad sin cantidad”¹⁶¹, o sea, es la heterogeneidad interna que caracteriza a la “duración” y en la que los términos o estados aparecen de manera simultánea y yuxtapuesta.

Esta distinción no puede ser entendida como la extrapolación de la oposición que clásicamente ha hecho la filosofía entre el Uno y el Múltiple. Se trata más bien de diferenciar entre, por un lado, “una multiplicidad externa, de simultaneidad, de yuxtaposición, de orden, de diferenciación cuantitativa, de diferencia de grado, una multiplicidad numérica, discontinua y actual”, y, por otro lado “una multiplicidad interna, de sucesión, de fusión, de organización, de heterogeneidad (...) virtual y continua, irreductible al número”¹⁶². Más adelante me detendré en la manera en que Deleuze trabaja esta “doble pertenencia” que posee el concepto de multiplicidad, el cual es a la vez una noción matemática y filosófica. Por el momento, me concentraré

¹⁵⁹ Ibid., 69.

¹⁶⁰ Deleuze, *Différence et répétition*, 94–96.

¹⁶¹ Ibid., 90.

¹⁶² Deleuze, *Le bergsonisme*, 30–31.

en entender el papel que juega esta distinción entre dos tipos de multiplicidad en la elaboración de la teoría deleuziana de lo virtual.

Clásicamente, la multiplicidad ha sido entendida como una suma de agregados, es decir, una suma de unidades dadas o de partes discretas estables y múltiples (del tipo $n+1$). En esta conceptualización, la multiplicidad se encuentra determinada por el concepto de unidad, es decir, subordinada a la potencia del Uno. El interés de Deleuze se centra en la elaboración de un concepto de multiplicidad que permita dar cuenta de la experiencia del devenir en su heterogeneidad interna y, a la vez, de su identidad, es decir, de los momentos en los que este se encarna en una unidad.

Lo importante de una multiplicidad internamente heterogénea es que cualquier división supondría un cambio en su naturaleza, pero también una transformación de sus partes. En una multiplicidad numérica, todas las partes deben considerarse actuales, lo cual no quiere decir que se encuentren “realizadas”. Eso supone que las relaciones se establecen entre unidades actuales y dadas. Las multiplicidades cualitativas, no numéricas, tal y como lo señala Bergson, pertenecen a una dimensión “puramente temporal y no espacial”¹⁶³. Puede decirse que los términos que la componen van, así, de lo virtual a su actualización, pero el proceso de actualización se hace mediante la creación de líneas de diferenciación que corresponden a diferencias de naturaleza. Es decir, mediante este proceso de actualización divergente de los conjuntos virtuales y heterogéneos se despliega la realidad misma. Este despliegue comprende grados de potencia que son variables.

En la interpretación que hace Deleuze de Bergson, me parece que son introducidas dos ideas centrales: (1) Por un lado, el clivaje entre las dos multiplicidades es simétrico a la bifurcación actual y virtual, lo cual permite establecer una distinción (pero también la relación de reciprocidad) entre la idealidad virtual y la actualidad empírica. Encontramos otra réplica de esta distinción en la diferencia establecida entre el acontecimiento puro y el estado de cosas. (2) La otra tesis fundamental que presenta Deleuze es la de instalar la Diferencia en el seno de toda multiplicidad considerada “en ella misma sistema de relaciones diferenciales”. A través del proceso de diferenciación virtual, la diferencia se convierte en el operador ontológico central.

¹⁶³ Ibid., 36.

1.3.3. Lo trascendental como un problema propiamente ontológico

Es importante recapitular lo expuesto hasta aquí. El objetivo ha sido demostrar cómo, gracias a la nueva estructura *evenemencial* que empieza a cobrar forma en la filosofía de Heidegger y de Deleuze, la atención ya no se encontrará centrada exclusivamente en las categorías que permiten aprehender a los entes (como es aún en el sistema kantiano), sino que ella se verá redirigida hacia el ser que los determina y los funda. Esto supone que el abordaje del problema ya no es solo epistemológico -es decir, ya no concierne únicamente a las condiciones de posibilidad del conocimiento- sino también ontológico -relativo a la posibilidad de comprender el ser mismo como acontecimiento-.

Vimos cómo la crítica de la noción de posibilidad lógica y formal se inscribe en un proyecto más vasto de transformación -y superación- del trascendental kantiano, entendido como estructura de condiciones *a priori* de la experiencia. La teoría de lo virtual permite profundizar esta crítica, pues se trata tanto de un método genético como de una estructura, es decir, una realidad concreta antes de ser actualizada. Esto obliga a pensar en las condiciones reales -y no solo posibles- de la experiencia fundadas en la diferencia. Pero para retomar el hilo de la exposición, en esta sección ahondaré en las características heterodoxas que posee la estructura de diferenciación virtual y que permite que sea considerada una estructura *evenemencial*.

La estructura recubre dos sentidos del acontecimiento. Por un lado, la estructura, como vimos anteriormente, se compone de un registro de acontecimientos ideales, de singularidades que dan forma a su historia interior; es decir, el acontecimiento ideal caracteriza, por así decirlo, la composición o el agenciamiento estructural. Por otro lado, la estructura también es considerada fuerza generadora de la realidad, pues los elementos y relaciones diferenciales, es decir, los acontecimientos ideales que la componen, se cruzan con los acontecimientos reales que la determinan. Entonces, no se trata de una estructura estática, sino más bien de una estructura plástica y variable que se confunde con el proceso divergente que da forma a la realidad:

“En todo acontecimiento, sin duda, existe el momento presente de la efectuación, aquel en el cual el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona (...) Pero hay también el futuro y el pasado

del acontecimiento tomado en sí mismo que esquivo todo presente, porque se encuentra libre de las limitaciones de un estado de cosas, al ser impersonal y preindividual, neutro, ni general ni particular, *eventum tantum...*'¹⁶⁴.

La anterior cita bosqueja la teoría deleuziana del tiempo. Mediante el desarrollo que hace Deleuze de la temporalidad, puede entenderse cómo se establecerá el vínculo entre, por un lado, la estructura trascendental ideal y, por otro lado, su transformación e individuación al entrar en contacto con la experiencia. El concepto medular para el pensamiento deleuziano y operador por excelencia de su sistema ontológico -clave para comprender cómo se produce este desdoblamiento de la estructura *evenemencial*- es la noción de diferencia.

El texto reenvía en un primer momento a la distinción entre los dos tipos de multiplicidad. Deleuze muestra cómo la relación de sucesión -que caracteriza a la multiplicidad cuantitativa- no permite explicar el paso del presente. Esto hace necesario explorar un terreno más profundo de relaciones temporales “no-cronológicas”¹⁶⁵, es decir, no determinadas por la continuidad homogénea y unidimensional de la sucesión de presentes (la actualidad o el presente empírico) sino, más bien, por el cambio y la creación de novedad, por la *evenemencialidad* que caracteriza la constitución de todo presente. El concepto de “duración” de Bergson se define como una multiplicidad cualitativa, es decir, como una heterogeneidad interna compuesta de dimensiones que no guardan ningún parecido entre sí, sino que existen en sus diferencias las unas respecto a las otras. Las dimensiones pueden coexistir, pues no son sucesivas sino contemporáneas. ¿Cómo explicar la coexistencia paradójica entre el pasado y el presente?

Deleuze, siguiendo a Bergson, considera la posibilidad de un pasado puro, *a priori*, el cual no es relativo al presente; es decir, se trata de un pasado que no se constituye después de haber estado presente porque un nuevo presente aparece y lo desplaza. El pasado puro nunca estuvo presente, no se trata de una dimensión temporal sino de la condición misma del tiempo, dado que él opera la síntesis que constituye la integralidad del tiempo¹⁶⁶. El pasado no puede considerarse bajo el

¹⁶⁴ Deleuze, *Logique Du Sens*, 177.

¹⁶⁵ Gilles Deleuze, *Cinéma II: L'Image Temps* (Paris: Les Editions de Minuit, 1985), 146.

¹⁶⁶ Deleuze, *Différence et répétition*, 111.

modo de la existencia -extensiva y actual-, sino del de la insistencia¹⁶⁷, pues el pasado virtual no se compone de recuerdos de un pasado vivido, sino de dimensiones temporales puras que tienen una consistencia intensiva. Entonces, debe oponerse la existencia actual y presente a la insistencia virtual y pasada.

A través del concepto de intensidad, puede considerarse que la heterogeneidad característica del tiempo (la multiplicidad cualitativa de la duración) es una diferencia temporal intensiva que reúne virtualmente todas las otras dimensiones. Cada dimensión o modo temporal debe ser considerado como una diferencia absoluta, una diferencia en sí que no depende ni de un centro ni de un principio identitario que la subsumiría. El tiempo es una diferencia pura “que solo existe autodiferenciándose, su única identidad es diferir de sí mismo y su naturaleza es la de dividirse cambiando de naturaleza”¹⁶⁸.

La teoría del tiempo sufre una profunda renovación gracias a los conceptos de virtualidad e intensidad. La temporalidad se despliega como una progresión de intensidades, como el aumento –y no la sucesión- de dimensiones. Cuando el presente se actualiza, una intensidad se presenta; sin embargo, el curso de este proceso de actualización siempre supone la virtualidad del pasado. Lo mismo ocurre con la intensidad, que solo existe relativamente a otra intensidad, pues siempre supone un diferencial. La actualidad de una dimensión temporal supone siempre que otra dimensión se verá desplazada al pasado, y esta individualización constante de intensidades es sucesiva. Es decir, no podemos negar que el tiempo se presenta de manera sucesiva. Sin embargo, y es esto lo que quiero subrayar, el pasado se constituye en el acto por el cual el presente pasa; es decir, cada instante es de forma simultánea virtual y actual, presente y ya pasado.

Así, no puede concedérsele un privilegio a la actualidad frente a las otras dimensiones temporales, pues ella no es ni un punto fijo a partir del que podría fijarse una identidad, ni el resultado de una síntesis perfecta. Con esta exposición pretendo explicar la manera en la que el acontecimiento se sitúa en dos niveles: Primero, el de la efectuación del acontecimiento, que Deleuze describe como la “encarnación” en un estado de cosas, un individuo, una persona. Y, desde esta perspectiva, en tanto se trata del aparecer de un fenómeno que posee una unidad, el acontecimiento se entiende

¹⁶⁷ Anne Sauvagnargues, *Deleuze L'Empirisme Transcendantal*, Philosophie D'aujourd'hui (Paris, France: Presses universitaires de France, 2009), 94.

¹⁶⁸ François Zourabichvili, *Deleuze Une Philosophie de L'événement*, Philosophies (Paris, France: Presses universitaires de France, 1994), 83.

como la actualización, la individuación de una multiplicidad virtual. ¿Puede, entonces, entenderse la relación entre la multiplicidad virtual y el acontecimiento actual como el pasaje de la fragilidad de un posible a la consistencia de su efectuación?

Esta hipótesis se descartará una vez determinado el concepto de “virtual”. “Real sin ser actual, ideal sin ser abstracto”, la fórmula proustiana explica la particularidad de la estructura virtual, que se encuentra “completamente determinada”¹⁶⁹. Es decir, debe considerarse “en el sentido estricto como una parte del objeto real, como si el objeto tuviera una de sus partes en lo virtual y este constituyera una dimensión objetiva”¹⁷⁰. La virtualidad no puede entenderse como una especie de reserva de posibilidades que sería reconocida e identificada por los entes actuales. Esto está descartado, pues lo virtual goza del mismo grado de objetividad de todo lo que se encuentra presente.

En este sentido, resulta esclarecedora la interpretación que hace Deleuze de la distinción realizada por Descartes entre el objeto completo y el objeto entero, en sus *Respuestas a Arnaud*. La completud constituye la dimensión ideal del objeto y participa, junto con las otras partes que lo constituyen, en la Idea de él. Sin embargo, esto no quiere decir que se constituya como una integralidad, dado que el objeto solo es determinado de forma integral cuando adquiere una existencia actual. La consecuencia de esta tesis es que el objeto posee una estructura doble y sus dos imágenes, actual y virtual, poseen diferencias pero se encuentran ambas bien determinadas. Lo virtual se actualiza en el ente, pero al hacerlo se sustrae de cualquier semejanza con sus actualizaciones. Por ello es que no guarda ninguna semejanza con la posibilidad frágil o incompleta, a la que, para ser consistente, solo le faltaría actualizarse. Si bien existe una continuidad entre lo virtual y lo actual, ella no se funda en la identidad; es decir, lo virtual no es una imagen prefabricada o calcada de la realidad a la que solo le faltaría existir. Al contrario, la actualización rompe tanto con el proceso de la semejanza como con el principio de identidad¹⁷¹.

Este punto constituye un problema central para la investigación. La equivocidad de la noción de acontecimiento se expresa en la forma en la que su definición oscila, por así decirlo, entre dos polos. Por un lado, el acontecimiento se

¹⁶⁹ Deleuze, *Différence et répétition*, 270.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 269.

¹⁷¹ *Ibid.*, 273.

comprende como un “advenimiento” (*avènement*), es decir, como la culminación o el cumplimiento de un proceso de despliegue y de revelación que se encuentra inscrito en una continuidad. Por otro lado, el acontecimiento también puede entenderse como lo que surge o irrumpe provocando una ruptura, como un dinamismo autotélico (que es su propio fin)¹⁷². Como lo sugiere Marot, si nos atenemos a esta segunda manera de comprender el acontecimiento, la cual lo considera como absolutamente separado de cualquier caracterización categorial, se trataría de una figura que no puede ser pensada desde la ontología.

Esta reflexión conduce a preguntar: ¿cómo situar la doble estructura actual/virtual con respecto a la disyunción entre el acontecimiento como advenimiento y el acontecimiento como surgimiento o irrupción? Esta interrogante apunta a una cuestión medular, la de cuál es el “lugar” del acontecimiento. Es decir, si este debe estar situado del lado del ser, de la ontología entendida como la ciencia del ser-entanto-ser, o más bien del lado del aparecer, del fenómeno. ¿No será, en el fondo, que el interés entusiasta que despierta en la filosofía contemporánea el concepto de acontecimiento se debe, en gran medida, a que reconoce que se trata de una extrapolación de la discusión sobre la oposición ontológica más profunda entre el Devenir y el Ser?

Esta precisión permite considerar desde otra óptica el extracto de *Lógica del sentido* que cité anteriormente y en el que se distingue un doble nivel del acontecimiento. Una posible interpretación de lo que dice Deleuze es que se trata de dos modelos hipotéticos para explicar la génesis de lo real: por un lado, lo que podría denominarse una ontología del Devenir productivo -que se manifiesta en el surgimiento del acontecimiento en el momento en que este se efectúa-, y, por otro lado, una ontología que coexiste con la anterior y que sería la de la esterilidad del Acontecimiento del sentido, el “*eventum tantum*” (“impersonal y pre-individual, neutro, ni general, ni particular”), es decir, el Ser¹⁷³. Pero también podría considerarse que no hay un tal reconocimiento de dos líneas o registros genéticos -el Devenir y el Ser- en el pensamiento de Deleuze, sino que se trata de una continuidad que, si bien registra el pasaje de las intensidades virtuales a su actualización, no

¹⁷² Patrick Marot, “L'événement et Le Deuil de L'expérience,” in *Le Sens de L'événement Dans La Littérature Française Des XIXe et XXe Siècles. Actes Du Colloque International de Klagenfurt, 1er-3 Juin 2005*, vol. 6 (Glaudes, Pierre Meter, Helmut, 2008), 3.

¹⁷³ Slavoj Žižek, *Órganos Sin Cuerpo. Sobre Deleuze Y Consecuencias*, trans. Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: Pre-Textos, 2007), 38.

pierde por ello la unidad ontológica. Desde esta perspectiva, lo virtual es considerado como una fuerza creadora pero unitaria, mediante la que el Ser se despliega en su diferencia inmanente. La ocurrencia o efectucción de acontecimientos puntuales -es decir, las actualizaciones del Uno virtual- tendrían que considerarse como meramente formales, pues no hay más que un Acontecimiento, “[e]l Ser es el único acontecimiento en el que todos los acontecimientos comunican”¹⁷⁴.

Se perfilan así dos posibles interpretaciones de la ontología deleuziana. Una se caracteriza por considerar que se trata de un modelo ontológico fundado en la Diferencia, que concibe el Ser como un proceso de diferenciación interna y afirma la pluralidad de multiplicidades actuales. La otra interpreta la ontología deleuziana como un monismo en el que el Ser es identificado con el Uno, y las multiplicidades actuales -es decir, la diferencia ontológica- son meras modalidades formales.

Hasta este momento del análisis aún no han sido aportados elementos suficientes para adoptar una postura definitiva respecto a los términos en los que se desenvuelve la discusión sobre la pertinencia de la dicotomía en la que reposa el sistema deleuziano. Sin embargo, es necesario pensar un aspecto que posee una importancia neurálgica para comprender los términos que determinan la divergencia. Para ahondar en la naturaleza propia de la estructura virtual y decidir si esta constituye o no una tentativa para pensar un nuevo trascendental, analizaré las críticas que ponen de manifiesto las aporías y dificultades que surgen con la noción de virtual y, puntualmente, su articulación con la noción de acontecimiento.

1.3.4. Problema del concepto deleuziano de virtual: incompatibilidad entre el principio de univocidad del ser y las diferencias empíricas entre las multiplicidades

La interpretación que hace Alain Badiou de la filosofía de Deleuze se inscribe en la segunda línea crítica que calificué como “monista”. A lo largo de esta sección, ha sido demostrada la manera en la que la estructura de la virtualidad constituye una instancia que permite dotar al acontecimiento de ser. Ello porque el concepto de virtual facilita la revisión y transformación de las nociones centrales de posibilidad, actualidad y realidad, todas las cuales han sido utilizadas en la determinación del

¹⁷⁴ Deleuze, *Logique Du Sens*, 211.

acontecimiento. Pero al considerar que la figura de la virtualidad permite aprehender la naturaleza propia del acontecimiento, debe enfrentarse el problema que plantea el principio de la univocidad del Ser: ¿comparte ontológicamente el acontecimiento la misma naturaleza de cualquier otro ente?

La tesis de Badiou es que, si se parte del principio de univocidad del ser, la noción de virtualidad no podría, como lo pretende Deleuze, aprehender realmente el ser del acontecimiento. El nervio de la argumentación badiouana radica pues en la interpretación que hará de las categorías del sistema deleuziano partiendo siempre del problema de la univocidad del ser. Este principio puede resumirse de la siguiente manera: “La univocidad del ser significa que el ser es la misma Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo ‘sentido’ de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice. Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disjuntas en ella”¹⁷⁵. La lectura de Badiou se concentra en examinar las consecuencias que derivan de este principio que proclama que el Ser se dice en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice.

La primera advertencia que debe apuntarse es que el principio de univocidad no supone que numéricamente el Ser sea uno. Los entes son múltiples y diferentes y existe una infinita pluralidad de formas actuales. Sin embargo, la pluralidad de formas no es el resultado de una división del Ser, pues esto supondría que hay una pluralidad en sentido ontológico. Puede suponerse que “[l]as múltiples acepciones del ser son formales, solo el Uno es real”¹⁷⁶. Si el principio de univocidad exige que el sentido de todos los entes distintos sea ontológicamente idéntico, esto supondría negar cualquier estatus real a la multiplicidad de sentidos y de entes considerados como meros simulacros, “[p]uesto que la diferencia numérica que los dispone en el universo es, con respecto a la forma de ser a la que reenvía (el pensamiento, la extensión, el tiempo, etc.), puramente formal, y respecto a su individuación, puramente modal”¹⁷⁷. Las cosas se despliegan en el ser como si este fuera el Uno-todo; es decir, que los entes deben ser considerados como diferenciaciones inmanentes al Ser-uno, diferencias que por ser interiores al ser son calificadas de formales o modales. La

¹⁷⁵ Ibid., 210.

¹⁷⁶ Alain Badiou, *Deleuze, “La Clameur de L’être,”* Coup Double (Paris: Hachette, 1997), 40.

¹⁷⁷ Ibid., 41.

conclusión de Badiou es contundente, pues considera que, bajo este modelo, lo múltiple, es decir, los entes reales, tienen un carácter ficticio.

¿Qué consecuencias arrastra esta interpretación badiouana del principio de univocidad para la comprensión del rol ontológico -y metodológico- de la pareja nominal virtual/actual? Badiou sostiene que, en la filosofía de Deleuze, lo virtual debe ser entendido “como el principal nombre del Ser”. Por lo tanto, lo virtual vendría a ser también el fundamento de lo actual¹⁷⁸. La estructura virtual, a diferencia de la posibilidad, es absolutamente real, completamente determinada y, en consecuencia, debe ser considerada como una parte del objeto real. Se analizó también cómo existe una correspondencia entre las estructuras dobles (real y virtual) del objeto y del acontecimiento y la nueva teoría del tiempo que plantea que, al desplegarse, el tiempo va escindiéndose, dividiéndose.

Este punto es el que termina resultando una aporía, pues ateniéndose a lo que proclama el principio de univocidad del ser, la doble estructura no puede explicarse como una separación entre lo virtual y el objeto actual, porque esto supondría que el Ser se encuentra escindido entre su actualidad objetiva y el virtual in-objetivo. Precisamente para salvaguardar el principio de univocidad, Deleuze propondrá que si bien todo objeto o ente es doble, pues posee una imagen virtual y una imagen actual, estas dos caras no son pensables de forma separada. Badiou considera que este esfuerzo por reconciliar la teoría del doble (virtual y actual) con el principio de univocidad del ser conduce inevitablemente a un *impasse* lógico.

En *La imagen-tiempo*, Deleuze explica con bastante claridad la “teoría del Doble” tomando como ejemplo un ente actualmente presente. Alrededor de un objeto real y presente o de un ser humano, podrían trazarse una serie de círculos. Un primer círculo o circuito correspondería al de la multiplicidad de sus capacidades inmediatas de actuar. Seguidamente, en circuitos cada vez más y más vastos, que corresponderían a capas cada vez más profundas de la realidad, podrían ser inscritos los hábitos de reacción a los estímulos procedentes del exterior, después el conjunto de su vida y, finalmente, el mundo como un todo; el mundo considerado como la totalidad del ser que se ve actualizado en cada ente presente. Cada circuito vendría a ser la contracción o condensación de un circuito más amplio, y el ente actual sería el punto de contracción sensible de todos los circuitos. A partir de esta explicación, se puede

¹⁷⁸ Ibid., 66.

señalar que el objeto real posee “una imagen virtual que es como su doble o su reflejo ... hay “coalescencia” entre ambos. Hay formación de una imagen de dos caras, actual y virtual”¹⁷⁹. Desde esta perspectiva, el objeto actual es considerado una “imagen virtual”, “ente-imagen” o, retomando la expresión de Bachelard, una “imagen mutua”¹⁸⁰, dividida en una parte actual y otra virtual. Badiou cree que este punto vuelve a presentar el mismo problema señalado previamente: el sostener que el ente se inscribe o posee un doble registro, virtual y actual, provoca una división del Ser, es decir, una violación del principio de univocidad¹⁸¹.

El principio de indiscernibilidad sostiene que existe un “intercambio desigual”¹⁸² entre las dos imágenes (la actual y la virtual), que, si bien son distintas, son indiscernibles. Esta tesis permitiría superar teóricamente la dificultad que se plantea con la división que ocurre en el seno del ser. Ello porque si la “doble imagen” del objeto es verdaderamente indiscernible, esto querría decir que las dos partes no podrían ser pensadas como partes separadas. Toda la crítica que Badiou elabora sobre la virtualidad tiene como punto de partida la indiscernibilidad. Conceptos como el de indiscernibilidad, o la metáfora “conciliadora y oscura” de la imagen mutua, terminan provocando, según él, que “tanto lo actual como el ente se desrealicen, se indeterminen y terminen siendo desobjetivados pues se ven desdoblados fantasmáticamente”¹⁸³.

El diagnóstico sobre el pensamiento deleuziano, calificado como “metafísica del Uno”, llega a dos conclusiones importantes. La primera es que la ontología de la virtualidad es inconsistente pues provoca la “indeterminación” de aquello que teóricamente debería fundar, a saber, la realidad. Lo virtual no puede dar cuenta coherente de la manera en la que es producido el mundo objetivo; y, considerado como fundamento ontológico, no se ajusta al principio de univocidad del ser. Esto nos conduce a la segunda conclusión que es central en nuestra discusión. Según Badiou, la cuestión de la diferencia ontológica se ve reducida a una ficción, porque se trata de una distinción modal o formal y no real. El Uno es reafirmado como el único Ser, unívoco e idéntico a sí mismo. Consecuentemente, las diferencias y multiplicidades

¹⁷⁹ Deleuze, *Cinéma II: L'Image Temps*, 92–93.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 94.

¹⁸¹ Badiou, *Deleuze*, “*La Clameur de L'être*,” 78–80.

¹⁸² Deleuze, *Cinéma II: L'Image Temps*, 109.

¹⁸³ Badiou, *Deleuze*, “*La Clameur de L'être*,” 81.

cobran una naturaleza de simulacros en el sentido platónico: “el mundo de los entes es la escena de los simulacros del Ser”¹⁸⁴.

En el artículo titulado “Uno, múltiple, multiplicidad(es)”, en el que Badiou responderá a las críticas suscitadas por el libro *Deleuze, “El clamor del ser”*, la propuesta es profundizar el empleo que hace Deleuze del concepto neurálgico de “diferencia” y acercarlo a la noción heideggeriana. Este punto me permite introducir la problemática que trataré seguidamente y que concierne al estatus trascendental que adquiere la diferencia en el pensamiento de Heidegger y Deleuze. Anteriormente, sostuve que la lectura de Badiou se basa en la interpretación que él hace del Uno como unidad. Esta posición se contrapone abiertamente a una concepción del ser como diferencia interna o proceso de diferenciación. Desde esta perspectiva, todo el esfuerzo por sostener a la vez el principio de univocidad y preservar la unidad ontológica, hacen que el dispositivo filosófico deleuziano sea incapaz de pensar lo múltiple en términos empíricos y que la noción de “multiplicidad” termine quedando sometida al Uno.

Para Badiou es claro que la filosofía de Deleuze, al menos tácitamente, considera la diferencia entre los entes actuales -las multiplicidades actuales- como modal y que, por ello, solo la unidad de lo virtual es integralmente real. Esta posición coincidiría con la de Heidegger, quien, según Badiou, sostiene que lo que se dice como diferencia -del ser y del ente- es el ser, y es por esto que el olvido consiste en obviar que es el ser y no el ente el diferenciante de esta diferencia. Badiou prosigue: “La tontería filosófica consiste en creer que las diferencias actuales son las que permiten remontar analógicamente a la Diferencia, cuando es en realidad la intuición reflexiva la que se ve completada solamente cuando su movimiento logra ser empujado hasta el punto en el cual termina por identificarse con la potencia diferenciante e inmanente de lo Virtual”¹⁸⁵.

Sin entrar a analizar en detalle la posición defendida por Badiou, basta la primera parte de la cita para dibujar el problema que será examinado a continuación y que puede resumirse de la siguiente manera: la razón por la que las diferencias actuales no permiten remontar a la Diferencia es que esta precede toda experiencia. Existen, por un lado, diferencias empíricas, es decir diferencias reales entre los entes actuales (las cuales desconoce Deleuze, según Badiou); y, por otro lado, existe otro tipo de

¹⁸⁴ Ibid., 41.

¹⁸⁵ Alain Badiou, “Un, Multiples, Multiplicité(s),” *Multitudes*, Hors champ: Débat, no. 1 (2000).

Diferencia que se aproxima al concepto heideggeriano de diferencia (*differenz*) y al que es imposible remontar analógicamente a partir de las diferencias empíricas, dado que se trata más bien de un poder diferenciador, de una diferencia que valdría por ella y en ella misma.

Esta diferencia no podría ser el objeto de una interpretación topológica o espacializante, pues es más bien la condición de posibilidad del mundo sensible. La cuestión que me parece central es cómo puede ser elucidada la relación entre estos dos tipos de diferencia, a saber, las diferencias individuales del mundo sensible y la “potencia diferenciante e inmanente”. En *Diferencia y repetición*, Deleuze procura esclarecer este vínculo entre ambas: “La univocidad del ser, en la medida en que se relaciona inmediatamente con la diferencia, exige que se demuestre cómo es que la diferencia individualizante precede en el ser a las diferencias genéricas, específicas e inclusive individuales, cómo, pues, un campo previo de individuación en el ser puede condicionar a la vez la especificación de formas y la determinación de las partes, así como sus variaciones individuales”¹⁸⁶.

A lo largo de este capítulo, hemos visto cómo la problemática de la virtualidad implica un cuestionamiento crítico de la tematización que clásicamente ha hecho la filosofía de los conceptos de realidad, actualidad y posibilidad. Este cuestionamiento provoca una transformación profunda del espacio o terreno trascendental a partir del que la realidad es producida y objetivada. El extracto citado antes es de gran interés porque muestra que, al contrario de lo que sostiene Badiou, la univocidad se liga a las diferencias -que van de las más genéricas, a las más singulares- sin requerir mediaciones. La tesis, a la cual regresaré más adelante pues resume la idea central de la teoría de la virtualidad, consiste en introducir un “campo previo de individuación”. La idea de un campo de individuación permite comprender más claramente de qué manera la teoría de la virtualidad se encamina hacia un plan de inmanencia, universal y trascendental.

Pueden distinguirse, así, tres tipos de diferencia: la óptica, que consiste en la distinción entre los entes; la ontológica, que distingue entre el ser y el ente, y, finalmente, sostendré un tercer género de diferencia “superior”, y no metafísica, que reconoce al ser *como* diferencia. Esta reflexión radicalmente novedosa de la diferencia permite demostrar cómo el devenir, que afecta tanto al aparecer como a las

¹⁸⁶ Deleuze, *Différence et répétition*, 56.

múltiples diferencias que lo atraviesan, debe ser pensado como una característica que pertenece al ser. ¿Qué conclusiones sacar de un pensamiento que sitúa la Diferencia en el seno mismo del ser? ¿Cómo debe entenderse que, a pesar de que el ser se presenta como idéntico, está compuesto interna e intrínsecamente por multiplicidades? En el siguiente capítulo ahondaré en la distinción entre la filosofía que pretende pensar el acontecimiento de la diferencia misma y la que comprende la diferencia como ya dada.

2.

SEGUNDO CAPÍTULO

**Reconsideración de la unidad categorial a partir del concepto de
acontecimiento**

La identificación de la metafísica con el platonismo y, puntualmente, con su teoría de la dualidad de mundos se convierte, a partir de Nietzsche, en un lugar común del discurso filosófico. La filosofía surge de una problematización de la diferencia -o, más bien, de un pensamiento que se construye a partir del presupuesto de la diferencia- que Platón bautiza el “pensar del *chorismos*”. Es decir, de la separación entre lo inteligible y lo sensible, la opinión y el saber y, finalmente, entre el ser y el aparecer¹⁸⁷. Sin embargo, no es hasta inicios del siglo veinte que la figura de la diferencia se convierte en un operador central del discurso filosófico. Mediante el concepto de “diferencia ontológica”, Heidegger inaugura lo que podría denominarse el “pensamiento de la diferencia”¹⁸⁸ o la “onto-hetero-logía”¹⁸⁹. En la *Introducción a la filosofía*, ese autor precisa que “la comprensión del ser no es otra cosa que la posibilidad de la diferencia ontológica”¹⁹⁰. El desarrollo de la diferencia ontológica, es decir, de la diferencia entre el ser y los entes, el cual se inscribe en la más vasta problemática del trascendentalismo, es un concepto clave para comprender el surgimiento en el siglo pasado de las “filosofías del acontecimiento”. Para Deleuze, Badiou o Derrida, el acontecimiento es el nombre que recibe la destitución de la presencia como fundamento último y necesario del pensamiento y de la experiencia pues mediante su introducción se produce la dislocación de la ontología entendida como ciencia del ser-como-Fundamento estable y presente.

Clásicamente, la filosofía fue construida y desplegada a partir de un punto arquidémico considerado como su fundamento último. El acontecimiento es precisamente el concepto que interrumpe esta lógica pues su irrupción no puede ser subsumida por ella. Heidegger es el primero en proponer una nueva caracterización de la ontología y una redefinición sistemática de los criterios trascendentales a partir del concepto de “diferencia”. Este punto resulta neurálgico para la prosecución del análisis sobre el “acontecimiento” ya que transforma el vínculo existente entre lo trascendental y lo *evenemencial*, un vínculo caracterizado hasta entonces por la subordinación del acontecimiento al modo de la sustancia, del objeto. La categoría de

¹⁸⁷ Françoise Dastur, *Philosophie et Différence* (Chatou: Les éditions de la transparence, 2004), 15.

¹⁸⁸ Gianni Vattimo, *Las Aventuras de La Diferencia. Pensar Después de Nietzsche Y Heidegger*, trans. Juan Carlos Gentile (Barcelona, 1986), 107.

¹⁸⁹ Miguel Beistegui, *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology.*, Studies in Continental Thought (Bloomington: Indiana University Press, 2004), 107.

¹⁹⁰ Martin Heidegger, *Introducción a La Filosofía*, trans. Jiménez Redondo, Manuel, Frónesis (Madrid: Cátedra, 1999).

“diferencia” permite entonces que puedan considerarse las condiciones de existencia de un real *evenemencial*, es decir de la realidad propia del acontecimiento, y no únicamente las condiciones de posibilidad *a priori* de la experiencia subjetiva o del aparecer de los fenómenos.

La reformulación de la problemática del acontecimiento a partir de la introducción del concepto de “diferencia” será tratada cuando sea analizada la cuestión del fundamento –y, particularmente, de la de-fundación-. Es decir, la discusión respecto a cuál debe ser el fundamento legítimo sobre el cual debe ser fundada la reflexión filosófica. El surgimiento del concepto de diferencia en la filosofía contemporánea retoma la clásica discusión en torno al fundamento último y el primer principio. El análisis de esta cuestión consta de dos sentidos: el primero concierne el principio director –es decir el principio que rige y que marca el comienzo-; el segundo sentido es propiamente el del fundamento (entendido este como aquello que funda y sostiene). El reconocer que la discusión se desarrolla en dos direcciones, obliga a situar mi reflexión, simultáneamente, en una dimensión temporal –pues el fundamento posibilita la aparición del ente en la medida en que lo precede en el tiempo, siendo anterior a su surgimiento- y en una genética –ya que, una vez constituido y determinado el fundamento, este atribuye una forma necesaria al ente-.

La problemática del fundamento ha sido históricamente central para comprender cómo cobra forma el campo trascendental y explicar por qué es relegado el acontecimiento. No en un sentido dogmático, que consideraría el fundamento como el origen a partir del que deriva todo conocimiento, sino más bien en el sentido de una exploración de cómo se legitima en última instancia el conocimiento. Como advierte Schnell ¹⁹¹ en el estudio que dedica a la tematización post-kantiana del fundamento trascendental –a saber, la legitimación última del conocimiento propiamente trascendental-, el nudo de la cuestión no concierne a la legitimación de aquello que otorga a un conocimiento su carácter necesario y universal, sino, al contrario, de lo que se trata es de reconsiderar la relación existente entre la necesidad y la posibilidad en el curso del análisis trascendental.

Eso es así porque lo característico del conocimiento trascendental es su preocupación por explicar cómo resulta posible que el conocimiento de los objetos

¹⁹¹ Alexander Schnell, “Y-a-T-II Un Fil Conducteur Dans La Fondation ?,” in *Comment Fonder La Philosophie? L'idéalisme Allemand et La Question Du Principe Premier*, ed. Alexander Schnell and Gilles Marmasse (Paris: CNRS éditions, 2014).

sea *a priori* y necesario. Dicho de otra manera, se trata de entender cómo lo trascendental hace posible lo necesario ¹⁹². En el primer capítulo se examinó detalladamente *la manera en que las categorías de la modalidad (la posibilidad, la necesidad y la contingencia) son retomadas y transformadas por los conceptos singulares (el aún no y la virtualidad) con el objetivo de elaborar lo que he llamado una estructura trascendental evenemencial. La problemática del fundamento – puntualmente el fundamento considerado bajo la perspectiva de la diferencia ontológica–* me permitirá afianzar la conceptualización de la categoría de acontecimiento, así como los vínculos que esta posee con nociones vecinas tales como la necesidad, la realidad, la posibilidad y la contingencia.

El último párrafo de *Ser y tiempo* constituye un punto de partida interesante para introducir la discusión. Ahí, Heidegger recuerda cuál es la problemática que constituye el horizonte implícito del texto, a saber, la cuestión de la diferencia:

“¿Por qué se ‘concibe’ el ser justo ‘inmediatamente’ por lo ‘ante los ojos’, y no por lo ‘a la mano’ (*Vorhandenen*) (...) ?¿Por qué se impone una y otra vez este hacer de algo una cosa (*Verdinglichung*)?(...) En general, ¿basta la ‘distinción’ de ‘conciencia’(*Bewusstsein*) y ‘cosa’(*Ding*) para desarrollar originalmente los problemas ontológicos?” ¹⁹³

La conclusión de la obra de 1927 es orientadora respecto a cuáles son las coordenadas en las que se inscribe la problemática de la diferencia. Esta es resumida en las siguientes preguntas: ¿Por qué el Ser sigue entendiéndose como una presencia plena y constante y reducido a una cosa? ¿Cómo explicar que la diferencia que habita el Ser haya sido desde siempre olvidada? Estas interrogantes permiten entrever el viraje que sufre el pensamiento de la diferencia en la reflexión de Heidegger. Asimismo, a través de ellas se puede calibrar la influencia decisiva que el abordaje heideggeriano de la diferencia ha ejercido en la filosofía contemporánea, particularmente en su elaboración de los conceptos de diferencia, acontecimiento y trascendental. Un aspecto importante en el que se explaya Heidegger es el de por qué se produce el olvido de la diferencia. Pero hay una advertencia fundamental que atañe al error de interpretar la diferencia ontológica como si se tratase de una distinción

¹⁹² *Ibid.*, 28.

¹⁹³ Heidegger, *El Ser Y El Tiempo*, 470.

espacial, es decir, interpretarla a partir de los términos que a través de ella son supuestamente distinguidos, o bien de las modalidades que podría adoptar tal distinción.

El verdadero desafío que plantea la noción de acontecimiento se encuentra íntimamente vinculado con la cuestión de cómo adviene la diferencia “pura”, o sea, la diferencia como diferencia y cuál es el devenir de esta. El problema reside en cómo pensar el acontecimiento mismo de la diferencia. El lugar privilegiado que Heidegger ocupa en mi estudio se debe precisamente a que considera que la reflexión ontológica es en primera instancia una reflexión sobre la diferencia. A lo largo de su trayectoria filosófica, Heidegger insiste en la tesis de que pensar el Ser significa distinguirlo de lo ente¹⁹⁴. Esto significa que toda interrogante sobre el Ser es a la vez una interrogante sobre la diferencia. ¿Pero de qué tipo de diferencia se está hablando?

2.1. Las categorías transcendentales necesitan un fundamento

2.1.1. La noción heideggeriana de “de-fundación”. Pensar el fundamento a la luz de la diferencia

“Parece sin duda que los principales malentendidos que Heidegger ha denunciado como contrasentidos sobre su filosofía, después de *Ser y tiempo* y de *¿Qué es la metafísica?*, apuntaban a esto: el No (*Ne-Pas*) heideggeriano remitía, no a lo negativo en el ser, sino al ser como diferencia”¹⁹⁵.

Esta cita de Deleuze sirve para introducir el siguiente problema. Heidegger no elabora de forma explícita la temática de la diferencia ontológica en *Ser y tiempo*, sin embargo me parece irrefutable que se trata de una problemática que constituye el horizonte implícito en que se desenvuelve la argumentación del texto. En las primeras páginas, Heidegger empieza señalando que “el ser no es algo así como un ente”¹⁹⁶. La primera duda que surge con esta distinción es cómo debe ser interpretada la negación, es decir, el “no”. No puede tratarse de una mutua exclusión, de tipo “x no es y”, pues el ser no puede distinguirse de lo ente en un sentido meramente simple o externo. La

¹⁹⁴ Heidegger, *Identität Und Differenz* (Neske: Pfullingen, 1957), 59.

¹⁹⁵ Deleuze, *Différence et répétition*, 89.

¹⁹⁶ Martin Heidegger, *Ser Y Tiempo [Texto Impreso]*, trans. Jorge Eduardo Rivera, 2ª ed. (Colección Estructuras Y Procesos. Serie Filosofía) (Madrid: Trotta, 2009).

situación aparentemente paradójica es que si bien el ser no es un ente, siempre es el ser de los entes. A partir de esta tesis puedo concluir dos cosas: Por un lado, el ser no debe considerarse únicamente un polo de la diferencia, pues, al contrario, es un “mediador” entre el polo óntico y el ontológico¹⁹⁷. Y, por otro lado, lo anterior conduce a pensar que en el interior de la diferencia debe existir un elemento que asegure la identidad entre los términos distinguidos, una forma de identidad en la diferencia¹⁹⁸. Si se atiende a la crítica que realiza Meillasoux al correlacionismo entre el sujeto y el objeto que según él domina la filosofía contemporánea, surge la pregunta de si la preservación de la identidad en el seno de la diferencia ontológica no implica, en el fondo, renunciar a esta última; es decir: ¿la conservación de la identidad en el interior de la diferencia acaso no refuerza la correlación que impide que “tanto el ser como el hombre puedan ser considerados ‘en sí’ y que la relación entre ambos surja hasta en un segundo tiempo”¹⁹⁹?

La diferencia ontológica: una representación espacial de la diferencia

Ser y tiempo pretende desentrañar el sentido del ser sin presuponer una estructura teórica que pertenecería a un “sujeto que conoce” o a una “conciencia”. Uno de los hilos conductores del discurso es, pues, la crítica a la subjetividad trascendental originariamente constitutiva de la objetividad del mundo. Si bien la obra reniega de todas las categorías clásicas que han caracterizado a las filosofías centradas en el sujeto (la conciencia, el ego, el yo, la representación, el objeto, la vivencia, etc.) y el *Dasein*, el ser-ahí, no puede considerarse un ente análogo a la sustancia presente (dada su forma temporal o extática), lo cierto es que el sujeto sigue siendo el punto de anclaje para la elaboración del problema del sentido del ser. Esta situación provoca una tensión que recorre todo el texto: solo por medio del *Dasein*, en la medida en que este posee una relación privilegiada con el ser, podrá abordarse la cuestión ontológica. En este sentido, Heidegger llegará a afirmar que “el Ser se encuentra ya al descubierto con cada *Dasein* de hecho”²⁰⁰.

¹⁹⁷ John C. Sallis, “La Différence Ontologique et L’unité de La Pensée de Heidegger,” *Revue Philosophique de Louvain* 65, no. 86 (1967): 204.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 193.

¹⁹⁹ Quentin Meillassoux, *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, ed. Alain Badiou (Paris, France: Éd. du Seuil, 2012), 22.

²⁰⁰ Martin Heidegger, *Les Problèmes Fondamentaux de La Phénoménologie*, trans. Jean-François Courtine (Paris: Gallimard, 1985), 382.

En lo que respecta a la diferencia ontológica, en el primer período del pensamiento de Heidegger -previo al viraje de los años treinta conocido como *die Kehre*- esta es considerada como “existencia”. A saber, como la estructura que pertenece de forma latente al ser mismo del *Dasein* y a partir de la que debe pensarse lo propio de la existencia. La existencia del *Dasein* se define como la unidad inmediata de la comprensión del ser y del comportamiento hacia el ente. Tal y como lo precisa Heidegger, “existir es, por así decirlo, sinónimo de ‘efectuar esta distinción’”²⁰¹. La comprensión pre-ontológica que el *Dasein* posee del ser apunta a la idea de la existencia de una comprensión que es más actuada que desarrollada temáticamente: “La diferencia ontológica es actuada antes de ser pensada y ella puede ser pensada únicamente porque es antes actuada”²⁰².

El hecho de que la diferencia sea “actuada” puede explicarse en la medida en que ella implica un poder diferenciante y este posee un valor cognitivo. Tal y como lo sugiere Salanskis, más allá de la dimensión ontológica en la que se inscribe la distinción entre el ser y el ente, se trata de un problema de significado. El *Dasein* puede comprender al Ser precisamente porque es capaz de aprehender la diferencia existente entre los distintos entes que se encuentran en el mundo. Inclusive ante la imposibilidad de establecer claramente una distinción terminológica entre el Ser y el ente –dado el grado permanente de confusión que existe entre el sentido del Ser y el sentido del ente en tanto ente– puede suponerse que el ser humano posee acceso a un sedimento de sentido y, por ello, comprende ambos términos. Este fondo o sedimento de sentido explica también que puedan construirse frases predicativas en las cuales interviene el verbo “ser” y que comprendamos este tipo de lenguaje. A pesar de estos señalamientos, tanto el “poder diferenciador” que pertenece al comportamiento del *Dasein*, como su comprensión del ser, son calificadas por Heidegger en el primer párrafo de *Ser y tiempo* como la manifestación de un *a priori* enigmático²⁰³.

En toda su investigación, el objetivo de Heidegger es conseguir dar respuesta a la pregunta sobre el sentido del Ser. Para lograrlo, debe comenzar por ahondar en lo que inicialmente se presenta como un *a priori* práctico -es decir, el poder al que hemos aludido que consiste en realizar la distinción entre el ser y lo ente-. Esto lo hará mediante una serie de descripciones fenomenológicas detalladas de la manera de estar

²⁰¹ Ibid., 383.

²⁰² Dastur, *Philosophie et Différence*, 94.

²⁰³ Heidegger, *Ser Y Tiempo [Texto Impreso]*, 4.

en el mundo y existir del *Dasein*. El análisis parte así de un polo óntico y pretende alcanzar el polo ontológico -el trascendental-, el del Ser como tal, en la medida en que este constituye la condición de posibilidad de todo ente.

Lo que hace posible esta tematización del ser es la trascendencia del *Dasein*, la existencia del ser humano en el mundo, la cual se caracteriza por ser un movimiento “fuera de sí misma”. La existencia, en virtud de su carácter temporal, consiste en un estar “fuera de sí misma”, lo que quiere decir que es trascendente. La estructura ontológica que define al *Dasein* es su estar en el mundo. Estar abiertos al mundo supone que desde siempre nuestra existencia se encuentra en relación con la del resto de los entes, nos encontramos abiertos al ser, es decir, al horizonte comprensivo en el interior del cual tienen lugar todas las cosas y se produce el sentido. La mundanidad es la estructura ontológica que opera como la condición de posibilidad para el encuentro con lo ente. La diferencia ontológica, en tanto se trata -como lo he repetido- de un poder-diferenciador, encuentra su fundamento en esa característica de la existencia humana que consiste en su forma de superar toda relación con un ente particular. Estar en el mundo, estar abierto al mundo, significa, entonces, estar en relación desde siempre con el conjunto de los entes y no con uno en particular.

El análisis de la trascendencia que caracteriza al *Dasein* pone en evidencia, de forma clara, el carácter absolutamente trascendental que posee el Ser en su diferencia con lo ente. De igual manera, el estudio permite demostrar que la diferencia ontológica deriva lógicamente de la problemática trascendental, porque implica la superación de los entes en dirección al ser mismo. La diferencia surge en virtud del movimiento ascendente que hace visible la distinción entre los dos niveles, el óntico y el ontológico. Pero no es hasta 1929, en la conferencia *¿Qué es la metafísica?*, que el abordaje propiamente “trascendental” de la cuestión del ser –que, como ya he dicho, es también la cuestión de la diferencia- es llevada a su límite. Considero que, en *Ser y tiempo*, la indagación sobre el sentido del ser coincide con el desarrollo que hace Heidegger del horizonte que precede a todo encuentro con los entes, es decir el horizonte que opera como una condición de posibilidad. Se trata, pues, de comprender cómo resulta posible que los entes puedan manifestarse en el interior del mundo humano. Al contrario, en el texto de 1929 se sostiene la tesis de que el horizonte en el que un ente puede ser encontrado o conocido no puede ser él mismo un ente. Esto quiere decir que la investigación no puede tener como punto de partida un polo óntico, y, por ende, debe volverse hacia lo “no-ente.”

El “no ente” revelado a través del análisis trascendental es la nada, que no es un objeto, ni un ente, ni lo que acompaña al ente, sino “la condición que hace posible que al *Dasein* le sea revelado el ente como tal”²⁰⁴. La angustia, definida como disposición afectiva²⁰⁵, es la que permite mostrar cómo cuando el *Dasein*, *el hombre*, se abre al ser, en realidad se abre a la nada²⁰⁶. Esta experiencia fundamental es la angustia, y consiste en ir más allá del conjunto de lo ente²⁰⁷ de forma tal que pueda ser realizada la experiencia del ser²⁰⁸. Para comprender más claramente la inversión que plantea esta tesis que sostiene que la experiencia del ser se produce a través de la nada, Sallis nos remite al siguiente pasaje de la *Carta sobre el humanismo*: “Si el hombre quiere algún día habitar en la vecindad del Ser, debe antes aprender a existir en aquello que no tiene nombre”²⁰⁹. La experiencia de la nada puede entonces ser interpretada como una propedéutica que tiene por finalidad prepararnos para la vecindad del ser. Esta exposición nos muestra que, después de *Ser y tiempo*, se produce un cambio importante en el método escogido para abordar la pregunta sobre el ser. Debe elucidarse si este cambio trae también una transformación del concepto mismo de Ser.

Debe insistirse en las consecuencias fundamentales que entraña para el concepto de diferencia ontológica la tesis según la cual hay una “experiencia del ser a través de la nada”. La dificultad, así como el peligro, que presenta el concepto de diferencia ontológica reside en la manera en que se interprete el aspecto identitario en el seno de la diferencia. Es decir, el hecho que, si bien el ser no es nunca un ente, es siempre el ser de un ente. Esta dificultad que surge en el primer período de la filosofía heideggeriana se encuentra ligada al método escogido para abordar el objeto, pues si el ente es aún una vía de acceso al ser y el ser se manifiesta a través suyo, esto conduce inevitablemente a una confusión entre ambos términos. En el postfacio

²⁰⁴ Martin Heidegger, “Qu’est-Ce Que La Métaphysique?,” in *Questions I*, trans. André Préau (Paris: Gallimard, 1968).

²⁰⁵ Tal y como lo señala Rosaura Martínez en “Freud Y Derrida: Escritura En El Aparato Psíquico,” existe un paralelismo entre Freud y Heidegger ya que ambos consideran que, “La angustia es una emoción cuyo objeto es desconocido, no se sabe ante qué se está angustiado, y se diferencia del miedo precisamente en que este último tiene un objeto identificado.” en *Dianoia* LVII, no. 68 (May 2012): 71.

²⁰⁶ Heidegger, “Qu’est-Ce Que La Métaphysique?,” 60.

²⁰⁷ *Ibid.*, 67.

²⁰⁸ *Ibid.*, 77.

²⁰⁹ John C. Sallis, “La Différence Ontologique et L’unité de La Pensée de Heidegger,” *Revue Philosophique de Louvain* 65, no. 86 (1967): 200.

añadido en 1943 a *¿Qué es la metafísica?*, Heidegger precisa, en este sentido, que “el otro puro y simple de todo ente es lo no-ente”²¹⁰.

El determinar el ser como nada implica que no puede seguir considerándosele como un término que “subsistiría” ni como un “polo” de la diferencia. La “nada” no guarda ningún tipo de “relación” exterior con lo ente. Tal y como se explica en la introducción de 1955 a *De la esencia del fundamento*, “[I]a Nada (*Nichts*) es la nada de lo ente y del Ser que se experimenta a partir de lo ente. La diferencia ontológica es, pues, la nada entre el ente y el Ser.”²¹¹ Acentuar la separación existente entre el Ser y el ente abre la posibilidad de pensar la diferencia ontológica como una forma que se encuentra más allá de la existencia, es decir, como un concepto independiente de cualquier figura de la subjetividad.

Es aquí útil recapitular la argumentación. Inicié mostrando que la diferencia ontológica posee una dimensión performativa, por lo que puede ser descrita como un “poder de diferenciar”, lo cual supone que la diferencia puede ser actuada. Sin embargo, esta definición se sitúa aún en un paradigma trascendental clásico y es el vehículo de una comprensión particular del Ser, según la que este es “descubierto” por cada *Dasein*. Este sentido es el expresado en el § 43 de *Ser y tiempo*: “Solo mientras el *Dasein* es, es decir, mientras existe la posibilidad óptica de comprender el ser, “se da” el Ser.”²¹² El ser se encuentra aún íntimamente “ligado” al ente. En este marco conceptual, Heidegger se sirve de la diferencia ontológica en su estrategia para destituir la autoridad teórica que han detentado las filosofías de la presencia que caracterizan el pensamiento de la metafísica y que han marcado la historia de la ontología, caracterizada por concebir al ser como una presencia permanente. A pesar de que la metafísica se caracteriza por su olvido del ser, lo cierto es que este hecho siempre se ha encontrado acompañado por la idea de que el ser se encuentra, por así decirlo, siempre “disponible”, y es también gracias a ello que puede explicarse que sea el objeto de comprensión.

Pero lo que interesa recalcar es que, aun bajo este nuevo modelo, la diferencia sigue siendo representada como una distinción “espacial” entre dos términos. Todo esto es lo que empieza a cambiar cuando Heidegger plantea que la experiencia del ser se hace a través de la nada y que la nada constituye la otredad radical con respecto del

²¹⁰ Heidegger, “Qu’est-ce que La Métaphysique?,” 76.

²¹¹ Martin Heidegger, *Vom Wesen Des Grundes* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995).

²¹² Heidegger, *El Ser Y El Tiempo*, 232.

ente, y el *Dasein* “se encuentra retenido en el interior de la Nada”²¹³. Esta tesis es anunciadora de la radicalización que constituirá el “retiro” del ser. El retiro del ser plantea el distanciamiento que sufre este concepto con respecto del ser humano, y cómo a través de este proceso se convierte progresivamente en una noción “indisponible”. La Nada comprende dos significados. Es lo otro en relación con todo lo que existe (es decir, a todo lo ente) y, a la vez, es la noción gracias a la cual “hay” diferencia, pues la “nada” es la mediadora, el entre-dos entre el ser y el ente, lo cual quiere decir que solo emerge cuando se produce el acontecimiento de la separación de los dos términos. El acontecimiento de su diferenciación.

El pasaje desde un pensamiento aún espacializante —es decir, representativo— de la diferencia, a una reflexión centrada en cómo adviene la diferencia, se produce al ser acentuado el sentido *evenemencial* que abarca el concepto de diferencia. Para comprender esta idea debo antes explicar lo que entiendo por el “advenimiento” de la diferencia. Heidegger sostiene que el concepto de “diferencia” no es representable. Ello implica que no puede considerársele como un movimiento que conduce del ente hacia “alguna” otra cosa. Estrictamente hablando, la diferencia no conduce hacia ninguna cosa, pues exige más bien un “salto” hacia otro terreno del pensar. En este sentido, al pensar la diferencia misma, debe descartarse que esto consista en pensar lo diverso —es decir, la diversidad de lo ente—. Tampoco se trata de pensar los términos que ella distingue —la diferencia ontológica—. Es un ejercicio que consiste en situarse en la condición que hace posible que lo diverso se presente como tal²¹⁴. Es precisamente a este proceso que Heidegger llamará el “acontecimiento”. Esta idea será explícitamente defendida en los *Aportes a la filosofía, acerca del acontecimiento*: “No se trata de superar (*Transzendenz*) el ente sino de saltar por encima de esta diferencia y trascendencia y cuestionar desde el modo del comienzo (*anfänglich*) a partir del ser y de la verdad”²¹⁵. Entonces, se trata de otra vuelta de tuerca radical tanto del método como del abordaje del problema.

En el esfuerzo por superar la figura de la diferencia ontológica, perteneciente aún a un pensamiento de transición que permanece anclado en la racionalidad metafísica, Heidegger descarta el concepto de trascendencia del *Dasein*. Ante la necesidad de proyectarse hacia un pensamiento otro, no metafísico, el movimiento de trascendencia

²¹³ Heidegger, “Qu’est-Ce Que La Métaphysique?,” 62.

²¹⁴ Deleuze, *Différence et répétition*, 286.

²¹⁵ Martin Heidegger, *Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. von Hermann, F.W., vol. Gesamtausgabe 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989).

de la existencia humana (del *Dasein*) es sustituido por otras nociones que examinaré más adelante, tales como el salto (*Sprung*) y el “paso atrás” (*Schritt zurück*). Mi tesis es que el concepto que funge como soporte de toda la argumentación heideggeriana es el de fundamento o fundación -que debe ser entendido siempre como un movimiento doble de fundación y de-fundación o sin-fondo-. El reto es demostrar cómo empieza a cobrar forma un pensar capaz de aprehender la diferencia entendida como “diferencia trascendental”, la cual rompe con el trascendentalismo subjetivista (premisa tácita que orienta el proyecto de la analítica existencial trascendental y sobre la que reposa la diferencia ontológica), forma implícita de toda metafísica contemporánea.

¿Cómo pensar una identidad categorial que no posea la forma $A=A$?

“Metafísica” es el concepto que atraviesa toda la obra de Heidegger, convirtiéndose en el punto a partir del que, o contra el que, se despliega su proyecto filosófico²¹⁶. Sin entrar en un análisis detallado de la evolución que sufre el empleo de la noción a través del tiempo, puede decirse que es a partir del concepto metafísica que se define lo que determina y constituye lo ente. La tesis que defenderé en esta sección y en el resto de mi estudio se encuentra influenciada por la reflexión de Reiner Schurmann, quien propone considerar, antes que nada, la metafísica como una forma de racionalidad. Es decir, una “economía de pensamiento” regida por fundamentos prescriptivos, o sea, los *archai* o principios, que poseen un carácter normativo y persiguen imponer un modelo trascendental. En otras palabras, se trata de principios que pretenden dar forma al dispositivo *a priori* de las formas que preceden y otorgan un sentido y un *telos* a la experiencia y al actuar. Entre las numerosas definiciones que se encuentran de la “metafísica” en la obra de Heidegger, para el desarrollo del estudio resulta particularmente interesante examinar el diagnóstico que tal autor realiza en “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”. Aquí, el rasgo principal que caracteriza la reflexión metafísica es la manera en la que, desde una

²¹⁶ Es interesante el señalamiento que hace Antonio Ziri6n respecto a la comprensi6n y problematizaci6n que sobre la "metafísica" hace Jos6 Gaos, quien considera que el inter6s verdaderamente problemático de la filosofía es el de la metafísica, "Parece, pues, que nuestro tiempo debiera componer una "Nueva Crítica de la razón pura" cuya "novedad fundamental" respecto de la kantiana sería precisamente el de tomar en cuenta ese hecho de que hoy "el problema de la filosofía" es el mismo que el de la metafísica en la *Crítica de la razón pura*". En "Temas Metafísicos En Jos6 Gaos: La Metafísica Como Tema Y Cuesti6n En Sí Mismas," in *Cuestiones Metafísicas*, ed. Juliana González and Eugenio Trías, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (Madrid: Trotta, 2003), 322.

perspectiva fundacional-teológica, son articulados lo ente (o, más bien, el ser del ente) y la totalidad:

“La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en lo general. La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en su conjunto. La metafísica piensa el ser de lo ente, tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas. De este modo, el ser de lo ente es pensado ya de antemano en tanto que fundamento que funda.”²¹⁷

Como dije, la reflexión metafísica se caracteriza por la vinculación de lo ente y la totalidad desde una perspectiva fundacional-teológica. Pueden ser distinguidas tres operaciones que intervienen en la constitución del discurso metafísico: a) una reducción óptica -en la medida que piensa la totalidad de lo ente-; b) una fundación trascendente -consistente en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas-, y c) una lógica de la identidad uniformizadora y universal -“lo que tiene igual valor siempre”-. Mediante estas tres operaciones se logra soldar la esencia de la metafísica, que “yace en la unidad de lo en cuanto tal en lo general y en lo supremo”. La totalidad metafísica es, pues, la unión de la ontología y la teología. Sin embargo, esta unión solo puede ser cimentada por el impensado que constituye la historia de la metafísica: el olvido de la diferencia ontológica. El impensado de la diferencia entre el ente y el ser es lo que confiere su unidad esencial al proyecto metafísico. Es por ello que la diferencia ontológica forma aún parte del horizonte metafísico, es decir, es una diferencia que corresponde todavía a un paradigma de “totalidad fundada”. La diferencia ontológica es un tipo de diferencia que forma parte de una época del pensamiento que todavía puede ser descrita como “fundacional”.

Esta definición de la metafísica apunta al corazón del problema que me ocupa. En este capítulo he sondeado la posibilidad de que a partir de los conceptos de acontecimiento y de sentido *evenemencial* pueda ser identificada una estructura trascendental capaz de sustituir al trascendentalismo crítico definido por Meillassoux

²¹⁷ Heidegger, *Identität Und Differenz*, 65.

como “correlacionismo”. Esto es, he investigado si la tematización del acontecimiento podría provocar una metamorfosis de la estructura trascendental que la haga apta para pensar las condiciones de la experiencia real en su singularidad no reiterable -es decir, respetando su carácter propiamente *evenemencial*- y más allá de la dualidad sujeto-objeto. La principal dificultad enfrentada ha sido la de redefinición de lo que entiendo por fundamento y por el acto de fundar (*gründen*), el cual es definido por Heidegger como “la constitución de lo que todavía no es”²¹⁸. Encontrar el principio estructural que podría describir el acontecimiento exige que se reconozca la desagregación de la unidad; o, dicho de otra manera, reconocer que la multiplicidad es paradójicamente “constitutiva”.

La categoría de acontecimiento, así como las diversas modalidades bajo las que puede presentarse lo *evenemencial*, ponen de manifiesto la conexión ontológica existente entre la fundación y la de-fundación. Ello porque, por definición, a la irrupción del acontecimiento no la precede en el tiempo ningún principio, ni la predetermina un fundamento estable y necesario. Puesto que el acontecimiento es un fenómeno fortuito, aleatorio, él no puede ser subsumido en ningún principio inmóvil. Pensar el trascendental y el acontecimiento a la luz de la discusión sobre el fundamento hace surgir una serie de interrogantes: ¿Debe considerarse que el azar es una experiencia particular, o bien toda experiencia, en la medida en que nunca se encuentra fundada de antemano, es contingente? ¿Puede tematizarse un trascendental contingente, que vendría a ser algo así como un “casi trascendental”? ¿Plantear la contingencia radical no supone, acaso, dar fin a la edificación trascendental?

A la luz de lo expuesto, es útil regresar al concepto de diferencia, que es estratégico para idear la salida del paradigma fundacional de la metafísica. Con miras a esto, es indispensable aclarar en qué consiste el carácter “fundador” de la metafísica moderna, es decir, en qué radica la particularidad del principio fundador del pensamiento contemporáneo. Para dar respuesta a esta cuestión, debo presentar una tesis central en la filosofía heideggeriana a partir de la *Kehre* y sobre la que adelante me explayaré detenidamente.

Heidegger considera necesario introducir la idea de la elaboración de una “historia del ser” (*Geschichte des Seins*), proyecto que consiste en abordar críticamente las categorías que han regido la historia de la metafísica y le han

²¹⁸ Martin Heidegger, “Identité et Différence,” in *Questions I*, trans. André Preau (Paris: Gallimard, 1968), 292.

conferido a esta su sentido propio. La historia del ser es, pues, la historia de las categorías que han gobernado el pensamiento occidental desde la Antigüedad, pensamiento que Heidegger describe como metafísico. Solo así podrá ponerse de manifiesto qué es lo que ha sido relegado e ignorado por la metafísica, es decir, propiamente la verdad del ser. El objetivo es transformar integralmente la experiencia del ser, lo que exige construir, por primera vez, la historia de sus manifestaciones y evidenciar, mediante la acentuación de su carácter historial, destinal e indisponible, todo aquello que en la historia del Ser permaneció impensado; a saber, la diferencia. Lo “historial”, a diferencia de lo meramente “histórico” (*historisch*), se distingue porque constituye un rechazo a la razón calculadora y a la elaboración de una suerte de inventario. Tal como lo señala Heidegger, a lo historial concierne “únicamente aquello que atañe al ser: a lo decisivo, a lo aún no decidido, a lo indeciso.”²¹⁹.

Retomando el problema, puede decirse que la determinación del fundamento contemporáneo de la metafísica se inscribe necesariamente en una perspectiva historial -y *evenemencial*- del ser. Así lo explica Heidegger: “la manera en la que el Ser se ofrece a nosotros depende siempre del modo en el que se revela. Este modo es la señal de una cierta dispensación (*Geschick*) del Ser, la marca de una época...”²²⁰. Para responder a la interrogante de cuál es el período o época de la historia del ser en que vivimos actualmente, debo regresar a lo expuesto al inicio de este capítulo, donde examiné la transición desde un concepto de “diferencia ontológica” -perteneciente aún al horizonte trascendental anclado en la subjetividad- hasta un concepto de la diferencia como diferencia pura; es decir, a lo que he descrito como el advenimiento de la diferencia misma. Debo aún determinar si este advenimiento de la diferencia implica la abolición del trascendentalismo subjetivista, o si, más bien, nos permite encaminarnos a la formulación de un nuevo concepto de trascendental.

Al gesto fundador de la metafísica moderna lo caracteriza el término “*Begründen*”, que, en una nota a pie de página, Heidegger define como “fundar en razón, asentar, justificar lo que ya es retrotrayéndolo a su fundamento”²²¹. La fundación, según reza el principio de razón suficiente (“*Nihil est sine ratione*” “nada es sin razón”), debe ser considerado como el eje de fuerza de la modernidad. Como lo analiza Heidegger en *Der Satz Vom Grund* (texto publicado, al igual que *Identidad y*

²¹⁹ Heidegger, *Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe 65:443.

²²⁰ Heidegger, “Identité et Différence,” 301.

²²¹ *Ibid.*, 292.

diferencia, en 1957), el sentido del proyecto fundador de la modernidad reposa en la exigencia sistemática de aportar una razón, una causa, un fundamento (*Grund*) a todo ente, a todo lo que es. La definición de la metafísica citada previamente brinda ciertas precisiones sobre cómo debe entenderse la expresión “fundar en razón”. Como ya lo anoté, hay un tema que recorre toda la historia y las diferentes épocas de la metafísica: la relación del todo con el ente. Heidegger señala que el ente, considerado como el sujeto protagónico de la metafísica, puede ser entendido de dos maneras. Horizontalmente, es decir, a partir de lo general, o verticalmente, es decir, según lo que es primero. Esta tematización de la cuestión del ser del ente responde siempre a una perspectiva que es siempre ontológica (horizontal) y teológica (vertical). No obstante, la lógica que se presenta como el tercer término común es la que permite articular los dos anteriores. Por ello es que la metafísica es caracterizada como una onto-teo-logía²²².

Toda la fuerza de la tesis de Heidegger radica en demostrar que la “lógica” no es simplemente un sistema de reglas formales que permiten un razonamiento demostrativo, sino “un conjunto de relaciones racionales de fundación” mediante las que los objetos pueden ser representados y comprendidos a partir de la perspectiva de su fundamento²²³. La metafísica opera una transformación del *logos*, que pasa a ser considerado como “el lugar de origen de las determinaciones del ser”²²⁴. Esto lleva a la independencia, así como a la positividad, del *logos* de la lógica que se convierte en la región normativa a partir de la que el ser es condicionado. La lógica es la que confiere la estructura a la metafísica, en la medida en que se trata de una forma particular de pensar que se caracteriza por fundar el ente a partir del ser y considerar a este como el fondo, es decir, como la presencia.

Sin embargo, la posición de Heidegger es ambigua, lo que refleja la paradoja sobre la que se constituye el pensamiento de la diferencia. Por una parte, su discurso denuncia incesantemente la violencia que ejerce esta determinación lógica del pensamiento. Una violencia contra el ser, que termina por recibir su significado de un pensamiento reducido a no ser más que una serie de proposiciones de carácter normativo, regido por leyes y juzgado únicamente a partir de aquello que puede o no ser. El núcleo de esta violencia consiste, pues, en la incapacidad de comprender que lo

²²² Ibid., 294.

²²³ Ibid., 293.

²²⁴ Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trans. Gilbert Kahn, Tel (Paris: Gallimard, 1967), 201.

no permanente de la presencia, así como lo invisible de la realidad, son parte, por decirlo de algún modo, de las características objetivas del ser. Una consecuencia de todo esto es, asimismo, la imposibilidad de pensar la diferencia sin someterla al yugo de las reglas lógicas fundadas en la oposición binaria.

Por otra parte, dado que la lógica es la que otorga su carácter “fundacional” a la metafísica definida como onto-teo-logía, es ella también la que, de alguna manera, respalda lo que he denominado el juego de la fundación -así como su eventual superación-. Heidegger sugiere que la fundación es un movimiento doble, que va en dos sentidos, ya que el ser y el ente gravitan, por así decirlo, alrededor uno del otro. Esta articulación de la ontología y la teología desde una perspectiva lógica requiere, primero, una fundación (*Gründen*) que tome en cuenta la totalidad, y, luego, requiere una fundación razonada (*Begründen*) que permita ordenar y supeditar el todo al Uno. Para que se entienda mejor, el ser funda al ente pero el ente, a su vez, en la medida en que se trata de un ente fundado, funda al Ser. La fundación, entonces, es un movimiento circular. Para Heidegger, la modernidad se caracteriza por el hecho de que esta doble fundación es reforzada por la exigencia de la representación. La época de la *re-praesentatio* consiste en aprehender todo lo que esta presente bajo la forma de la re-presentación, porque “la razón como tal exige ser dada como razón (*reddendae*) en la dirección del sujeto que se re-presenta y por él, para él mismo”²²⁵. Esto constituye un primer escollo para el pensamiento en su afán de liberarse del régimen de la fundación. A pesar del esfuerzo que realiza Heidegger por superar este doble impedimento, y que lo conduce a “intentar pensar el ser independientemente de su fundación a partir del ente”²²⁶, él consideró que, a fin de cuentas, se encuentra en una posición de impotencia. O, bien, como lo sostiene Schürmann en su texto clásico *Hegemonías rotas*²²⁷, debe considerarse que la metafísica instituye un “doble vínculo” o “doble constreñimiento” (*double bind*)²²⁸. El doble vínculo opera en realidad como un triple constreñimiento, mediante el que el tercer imperativo, que en este caso es el

²²⁵ Martin Heidegger, *Le Principe de Raison*, trans. André Préau (Paris: Gallimard, 1962), 88.

²²⁶ Martin Heidegger, “Temps et être,” in *Questions IV*, trans. François Fédier (Paris: Gallimard, 1976), 77.

²²⁷ Reiner Schürmann, *Des Hégémonies Brisées* (Mauvezin: Tans-Europ-Repress, 1996), 12.

²²⁸ El concepto de “double bind” surge en el discurso psicológico para explicar las causas de la esquizofrenia. Es Gregory Bateson quien acuñará el término en su libro *Steps to an ecology of mind*, Londres, 1972, pp.206 sq. El principio expresa dos imperativos en conflicto, ninguno de los cuales puede ser ignorado, provocando así una disyuntiva insoluble. Un primer imperativo plantea una ley, el segundo plantea otra ley que entra en conflicto con la primera, finalmente es el tercer imperativo el que hace que la situación sea irresoluble.

del fundamento re-presentado, impide al pensamiento escaparse del campo trazado por los dos primeros imperativos -la fundación del todo y razonada-. Examinaré a continuación esta situación.

La lógica considerada como la operación moderna de la fundación

¿En qué consiste la paradoja propia de la metafísica y por qué conduce a un punto muerto u aporía? Regresando al texto de *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, el punto de partida de la discusión es la descripción de la estructura que constituye la esencia de la metafísica. Seguidamente, Heidegger pasa a subrayar cómo la metafísica impide pensar el ser mismo a partir de la diferencia (ser-ente). El objetivo del texto es poder pensar, no representar, la diferencia como diferencia. El acceso a esta dimensión, en la que la diferencia puede ser entendida como tal, requiere poner en práctica un nuevo método que permita salir del círculo de la metafísica. El ser, entonces, designa la “sobrevenida descubridora” (*die entbergende Überkommis*) que, como tal, es recubierta en la “llegada que se recubre” (*sich bergender Ankunft*) del ente. Este movimiento que pareciera confuso, contradictorio, es igualmente expresado por la paradójica proposición “el ser del ente quiere decir: el ser que es el ente”²²⁹.

El primer señalamiento que cabe hacer es que este enunciado parece contradecir lo establecido por la diferencia ontológica. Pero este no es el caso, mas lo que sí ha cambiado radicalmente es la interpretación que hace Heidegger del problema. La diferencia ontológica, lejos de haber sido abolida, es profundizada. Solo de esta manera es posible evidenciar la movilidad, el dinamismo *evenemencial* que es inherente al ser mismo. Para comprender lo que significa “El ser que *es* el ente” debe tomarse en cuenta que “aquí, el verbo ‘ser’ posee un sentido transitivo, indica pues un pasaje (*Übergang*). Aquí el ser se despliega pues como un pasaje hacia el ente”²³⁰. Dicho de otro modo, es lo que se encuentra siempre “en camino al ser”. Pensar el ser como acontecimiento implica, entonces, considerar que se trata siempre de una “pasaje” hacia el ente y que esto provoca que el ente deba ser determinado también bajo la modalidad del acontecimiento, es decir como un “diferenciar-se” del ser. El ser se recubre a su llegada, y es por ello que todo lo que descubre implica que él

²²⁹ Heidegger, “Identité et Différence,” 298.

²³⁰ Ibid.

mismo se cubra. Es en este sentido que puede sostenerse que el ser *es* el ente y que se eclipsa y desaparece en él²³¹.

El pensamiento lógico se caracteriza por desplegar relaciones racionales de fundación, y es precisamente por ello que abre la posibilidad para que el fundamento como tal sea problematizado, es decir, la lógica introduce el “juego de la fundación”. Heidegger advierte que “la esencia del ser es el Juego mismo (*Das Spiel selber*)”²³², lo que quiere decir que el acontecimiento del ser, el cual corresponde al advenimiento de la diferencia como diferencia, consiste en la “puesta en juego” de los fundamentos, o, dicho de otro modo, en el intercambio o conversión que se produce siempre entre lo que funda y lo que es fundado²³³. La hipótesis de la existencia de una “historia del ser” solo puede sostenerse en la medida en que el sentido de las “relaciones racionales de fundación” se transforma, así como también se transforma la manera en la que el ser y el ente pueden ser intercambiados. Cada época de la historia de la metafísica constituye una “posición metafísica fundamental”, y esta corresponde a una “interpretación determinada del ente” que es “el principio de su configuración esencial (*Wesengestalt*)”. Es este principio fundador el que “rige de arriba abajo todos los fenómenos característicos de esta época”²³⁴.

Esta tesis fundamental, que ya fue evocada superficialmente, es esencial para comprender el sentido del proyecto de Heidegger. Puntualmente, es a través de ella que cobran mayor claridad los conceptos claves de identidad, diferencia y cambio. Sabemos que la metafísica es un sentido único, a saber, una estructura del pensamiento que se articula siempre, en cada época, alrededor de una pregunta directora (*Leitfrage*) que es la misma: la de lo ente, o, más bien, la del Ser como ser del ente. Pero esta identidad comprendida como la identidad de una cosa consigo misma explica, igualmente, que una transformación de lo mismo permita abrir lo idéntico a su alteridad.

Este paréntesis permite volver a insistir sobre el carácter “historial” de la problemática. En este proceso que he seguido para aproximarme al pensamiento de la

²³¹ Heidegger, *Sein Und Zeit*, 35.

²³² Heidegger, “Identité et Différence,” 300.

²³³ Esta tesis es desarrollada por Catherine Malabou en su libro, *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie*. Malabou interpreta la filosofía heideggeriana a través del prisma de la metamorfosis del ser. Su tesis es que es esta la temática subyacente a la “pregunta sobre el ser”. Catherine Malabou, *Le Change Heidegger: Du Fantastique En Philosophie* (Paris: Léo Scheer, 2004).

²³⁴ Martin Heidegger, “L’époque Des ‘Conceptions Du Monde,’” in *Chemins Qui Qui Ne Mènent Nulle Part*, trans. Brokmeier (Paris: Gallimard, 1962), 99.

diferencia como diferencia, el ser ha sido definido de forma transitiva, es decir, como un pasaje hacia lo ente. En virtud de esta agudización de la movilidad inherente al ser, hemos logrado desubstancializar el vínculo -así como la diferencia- que separa al ser del ente. Ello porque el acento ha sido puesto en el carácter de acontecimiento que posee esta venida a la presencia, el despliegue mismo de la vida (que no depende de la representación de un sujeto). Se perfila, pues, una “ontología del acontecimiento”, comprendida como una topología de manifestaciones *evenemenciales* del ser. Es en este nuevo horizonte descubierto, que dista de ser el mismo que el de la ontología fundamental, que debe inscribirse la temática del juego del fundamento(s). Puedo pasar ahora al análisis de las consecuencias que se desprenden de este análisis.

2.1.2. Repensar la fundación a partir de la categoría de una categoría modal -la contingencia- capaz de aprehender el ser del acontecimiento

Uno de los ejes centrales de la problemática de este estudio es la introducción de un principio de contingencia o de lo aleatorio que interviene en todo acto de fundación. Toda reflexión que pretenda pensar conjuntamente el acontecimiento –y el sentido *evenemencial* que este despliega- y lo trascendental debe articularse a partir de un concepto de contingencia, porque un acontecimiento precisamente es aquello que no ocurre siempre ni la mayor parte del tiempo. Es a propósito de este problema, central para mi estudio, que Meillasoux establece una importante distinción que concierne a los autores tratados en el primer capítulo: Heidegger y Deleuze. Meillasoux sostiene que existe una diferencia entre el azar, la contingencia y lo aleatorio y que ella responde fundamentalmente a las distintas maneras en que es interpretado el concepto de “juego”. Los términos azar (del árabe */azzahr/*) y aleatorio (del latín */alea/*) nos remiten tanto al juego como al cálculo. En consecuencia, puede considerarse que en toda reflexión que identifique el ser al azar se perfila una “ontología de la clausura de posibles”, pues el cálculo es inherente al juego (el paradigma de este tipo de juego sería el “tiro de dados”). Al contrario, el término contingencia significa “llegar” (del latín */contingere/*): “Lo contingente es aquello que finalmente llega, algo otro que escapa a todos los posibles que forman parte del repertorio y que pone fin a la vanidad de un juego en el cual todo, inclusive lo

improbable, es previsible”²³⁵. Según esta tesis, la contingencia, en el sentido de acontecimiento incalculable, de irrupción de la novedad, es incompatible con la idea de “juego”. El problema puntual de la contingencia podría entonces resumirse como el de “lo totalmente otro”. No obstante, considero que la noción de “juego” desarrollada por Heidegger después de la *Kehre*, debe comprenderse como una forma radical de “contingencia”, en la medida en que busca destruir todo saber *a priori* (o precomprensión) que se tiene del ser.

Se sabe que en la historia de la ontología el ser ha sido definido como una presencia constante. La metafísica, pues, habría “olvidado” de forma sistemática la pregunta del ser, es decir, el asombro frente al misterio de nuestro ser, en aras de un pensamiento calculador entregado a la explicación racional del ente. Es un error interpretar este “misterio” como si fuese una experiencia mística que renegara de toda forma de razón o como si fuera un llamado a un cierto tipo de irracionalidad. Sin embargo, esto tampoco supone que deba recaerse en alguna de las formas de la “ontología de clausura de las posibilidades”. Al contrario, cuando hablo de la experiencia del misterio del ser, aludo al misterio de la apertura al ser, el cual, si se formula de otra manera, consiste en la apertura a la contingencia, en la creación de novedad que conlleva el encontrarse en el mundo. El proceder de la onto-teo-logía, caracterizado por la voluntad de “fundar razonadamente”, en la medida en que ignora la temporalidad del ser, su carácter de acontecimiento, no puede tampoco explicar la experiencia del advenimiento de la diferencia. Este surgimiento de la diferencia coincide con la apertura a la contingencia que implica siempre la aparición de lo inédito. Al fundar lo ente, el ser es “en sí mismo sin fondo”, es decir, lo que lo define es la ausencia de fundamento, “el Abismo sin-fondo (*Ab-grund*)”²³⁶. Pero esto quiere decir que también es el “Juego” de los fundamentos²³⁷. ¿Supone esto la desaparición de todo fundamento? ¿Debe interpretarse como el surgimiento de un pensamiento infundado, o es más bien cuestión de sostener que todo fundamento es contingente?

Sostener la ausencia de fundamento del ser, es decir el ser abisal, supone abrir el pensamiento al registro de la contingencia, en el sentido en que se trata de reconocer que toda reflexión está necesariamente amenazada por la incertidumbre y que, por ello, esta debe considerarse un principio. En el texto *La estructura, el signo y*

²³⁵ Meillassoux, *Après la finitude*, 149.

²³⁶ Heidegger, *Le Principe de Raison*, 131.

²³⁷ *Ibid.*, 130.

el juego en las ciencias humanas, Derrida desarrolla una tesis inspirada en Heidegger, en la que sostiene que la historia de la estructura o, más bien, “la estructuralidad de la estructura” en el pensamiento occidental es la historia de una estructura centrada. Es decir, una estructura reducida y neutralizada mediante el gesto que consiste en darle un centro o fijarle un origen fijo. El concepto de estructura centrada corresponde al paradigma del juego fundado, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora que, por su parte, se sustrae del juego. La determinación del ser reducido a su estar presente y fuera de juego es la matriz misma del centro, la cual ha recibido diversos nombres en la historia de la metafísica.

En la definición de la metafísica analizada previamente, Heidegger señala que lo que caracteriza al pensamiento metafísico es el hecho de pensar el ser del ente en “la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre”. Se trata, entonces, del despliegue de una lógica tranquilizadora que instala un principio de identidad uniformizadora y universal, a saber, una identidad abstracta. Es el mismo gesto que observamos cuando se atribuye un centro a la estructura con tal de fijarle un punto fijo, impidiendo así la transformación de sus elementos, los intercambios o metamorfosis. En resumen, de lo que se trata es de imposibilitar que surja cualquier diferencia.

El “juego de la fundación” supone también una puesta en cuestión de la perspectiva trascendental calificada como “conexionista”, para la cual el ser posee un carácter absolutamente trascendental respecto al ente. Esto implica que debe siempre partirse del ente y de su condición de ente para llegar finalmente al ser. El “juego de la fundación” revela la dimensión (*Unter-Schied*) que precede y hace surgir la diferencia (*Unterschied*) entre el ser y lo ente. Esta dimensión es el medio o el “entre” (*das Zwischen*), en el que el ser sobreviene al ente y lo desoculta pero, a la vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta tensión supone que “sobrevvenida y llegada están a la vez separadas una de otra y referida la una a la otra”²³⁸. El “entre” debe pues definirse como el terreno en el que surge la diferenciación y que posee un carácter de acontecimiento, es decir, un sentido temporal particular.

Hay que insistir en que no se trata de una diferencia espacial, ya que no refiere ni a una relación entre dos términos ni a una distinción, sino más bien a un proceso temporalizado. El “advenimiento” de la dimensión diferenciante solo aparece cuando

²³⁸ Heidegger, “Identité et Différence,” 299.

el fundamento se retira y el ser deja de considerarse como una realidad objetiva o efectiva, es decir, como el objeto de un pensar subjetivo. El acto de aprehensión de la diferencia pura no pertenece al orden de la representación, puesto que supone una ruptura con todo tipo de instancia subjetiva. En el tercer capítulo de mi investigación, analizaré detalladamente cuáles son los procesos de desubjetivación que están implicados en la reflexión del acontecimiento y cómo constituyen un esfuerzo valioso de renovación del trascendentalismo, el cual debe pasar por una superación de la dicotomía sujeto-objeto. Por el momento, me concentraré en el problema que me ocupa y pospondré el estudio de esta cuestión. Analizada la dimensión (*Unter-Schied*) en la que se manifiesta la diferencia pura y que antecede a la diferencia ontológica, comprendida esta como diferencia trascendental, se plantea la pregunta de si ello implica la renuncia o la superación del trascendentalismo. O si, al contrario, esta dimensión abriría el pensamiento a un nuevo campo trascendental, a-subjetivo, que se encontraría más allá de la distinción objeto-sujeto.

Unter-Schied significa literalmente el entre-dos (*Unter*) de aquello que separa (*scheidet*). El concepto permite visualizar el dinamismo correspondiente al proceso de diferenciación: el ser y el ente no ocupan posiciones distintas, pues es el ser quien, por así decirlo, se transforma en el ente a través de un movimiento trascendente que hace posible que el ente se haga presente. La diferencia, precisamente, es este espacio intermedio. Como hemos dicho, esta nueva perspectiva y metodología es la consecuencia de la ruptura con el abordaje horizontal-trascendental característico aún de los análisis puestos en práctica en *Ser y tiempo*. El tercer aspecto en el que ahondaré concierne a este cambio de método. En una nota bastante reveladora escrita en su manuscrito personal de *Ser y tiempo*, Heidegger señala, al margen del párrafo 8: “La diferencia trascendental (*transzendenzhafte Differenz*). La superación del horizonte como tal. Regreso (*Umkehre*) al origen. El pensamiento a partir de este origen”²³⁹. Aquí es delineado el trayecto que seguirá la reflexión de Heidegger después del viraje conocido como *Kehre*. El punto de partida es la puesta en cuestión de la diferencia ontológica y el horizonte que la acompaña que responde a una perspectiva trascendental subjetivista. Esto conducirá a un movimiento inmanente de transformación que busca regresar al origen del pensamiento del ser.

²³⁹ citado por Jean Grondin, *L'Horizon Herméneutique de La Pensée Contemporaine* (Paris: Vrin, 1993), 386.

El método que permite pensar el fundamento como diferencia

El nuevo método mediante el que será intentado el “retorno” al origen es llamado por Heidegger el “paso atrás” (*Schritt-zurück*), y se define como “una forma de movimiento del pensamiento y un largo camino por recorrer”²⁴⁰. La primera característica del “paso atrás” consiste en su distanciamiento respecto de toda concepción teórica del método, lo que significa, principalmente, toda perspectiva que concibe el método desde el modelo de la representación y que pretende definir la manera mediante la que el entendimiento puede constituir o elaborar un objeto de conocimiento. Al contrario, el “paso atrás” plantea una experiencia para el pensamiento, y es por ello que Heidegger lo describe como “un largo camino por recorrer”. Esta experiencia particular consiste en un movimiento de retroceso que parte de lo impensado -es decir, la diferencia en cuanto tal- y se dirige hacia el olvido de esta diferencia²⁴¹. Reformulando esta idea, el desplazamiento que se pretende va “de la metafísica hasta su esencia”²⁴².

En la historia del ser se suceden las distintas “posiciones metafísicas fundamentales”. Nuestra época se caracteriza por el dominio de la técnica moderna, es decir, por la completa organización que sobre lo ente ejerce la técnica. El dominio técnico se manifiesta a través de una serie de epifenómenos que consisten en distintas formas de manipulación de lo ente. Es el caso, por ejemplo, de la burocratización, la comunicación y la funcionalización, epifenómenos que condicionan nuestra comprensión del mundo de lo ente y, por ende, del ser. Sin embargo, Heidegger advierte que aquí no se trata de profundizar nuestro conocimiento histórico; o sea, el “paso atrás” no consiste en pasar revista de la historia de la filosofía y sus actores con el propósito de regresar a sus orígenes²⁴³. A pesar de esto, si creemos que la tecnología constituye hoy el corazón de la metafísica, es imperativo realizar una descripción de la era tecnológica que permita penetrar su esencia propia.

Deben elucidarse una serie de tesis que clarifican la consistencia del proceder metodológico que Heidegger denomina “paso atrás”. Calificar el “paso atrás” como un movimiento del pensamiento no significa que pueda inscribirse en una linealidad temporal que correspondería a la comprensión vulgar del tiempo histórico. No, porque

²⁴⁰ Heidegger, “Identité et Différence,” 284.

²⁴¹ Ibid., 285.

²⁴² Ibid., 286.

²⁴³ Ibid., 287.

no se trata de un movimiento que se efectúe entre dos puntos fijos previamente establecidos. La confrontación con la historia del pensamiento que plantea Heidegger no busca comprender mejor qué ha sido pensado, sino revelar “el impensado a partir del cual el pensamiento se esencia”²⁴⁴. Esto significa que no se trata de un esfuerzo por representar o sistematizar lo “impensado”, ya que la “ley” que rige lo impensado exige que el pensamiento transmitido, es decir, la historia de la filosofía, pueda ser objeto de una superación. Solo así podrá regresarse a ese punto que la determina desde el interior, el cual no ha sido nunca reconocido como su origen. Este es un asunto crucial.

El “paso atrás” aspira a lograr pensar lo aún “impensado” y, como ya se ha dicho, lo impensado se presenta siempre como el olvido de la diferencia. Es precisamente porque la diferencia ha sido olvidada, ocultada e ignorada, que solo puede accederse a ella sustrayéndose de lo que la filosofía ha pensado hasta ahora. La única posibilidad para escapar o salir de este paradigma es que el pensar cambie de lugar, de perspectiva, de punto de vista²⁴⁵. Entonces, se trata de una transformación del lugar que ocupa el pensamiento o, más bien, de la situación y el espacio a partir del que se piensa. Es una cuestión de emplazamiento, pues lo que se busca es encontrarse cara a cara con la diferencia originaria, que solo es posible en virtud de un acercamiento (*Ent-fernung*) que tiene lugar con el “paso atrás”.

El acercamiento es descrito como un “distanciamiento que nos desliga”²⁴⁶. Una vez más nos encontramos frente a un movimiento marcado por la paradoja. Solo mediante el retroceso se tiene acceso a lo más cercano, “al ser como diferencia”. Así, lo que Heidegger propone es una forma de pensar performativa, en la medida en que provoca una transformación inmanente de nuestra mirada y de la forma en la que nos relacionamos con el conocimiento. Ello nos conduce a un último aspecto fundamental. Heidegger describe la manera en la que se hace presente el “ser como diferencia” como “un careo en el que los objetos están enteramente ausentes”²⁴⁷. Se trata, pues, de apuntalar la tesis según la cual no se trata de un saber fundado en la representación de un objeto, sino más bien de un movimiento que a su vez permite acceder a otro movimiento.

²⁴⁴ Ibid., 283.

²⁴⁵ Ibid., 284–285.

²⁴⁶ Ibid., 298.

²⁴⁷ Ibid.

Es indiscutible que el “paso atrás” forma parte de los conceptos que permiten revolucionar tanto la definición del pensamiento como las condiciones bajo las que este tiene lugar. Precisamente, es a través de este tipo de operadores discursivos que puede empezar a cobrar forma un nuevo trascendental, si se le entiende como la relación entre el pensamiento y el ser. Uno de los hilos conductores de la discusión sobre la constitución onto-teo-lógica de la metafísica es la pregunta que en el transcurso de una discusión con la filosofía hegeliana plantea Heidegger: “¿cómo se le puede ocurrir al ser presentarse en tanto que “pensamiento” (*der Gedanke*)?”²⁴⁸. Esta interrogante resume el problema al que he tratado de dar respuesta en este capítulo. He demostrado que la onto-teo-logía concibe al ser como un fondo (*Grund*), pues lo explica bajo las modalidades de la profundización y de la fundación racional (*In der Weise des Egründens und Begründens*). Lo esencial es la manera en la que Heidegger muestra, de forma progresiva a lo largo de su argumentación, la incapacidad que enfrenta el pensamiento de romper con esta lógica que ha terminado por determinarlo. Una lógica que exige que todo sea visible y representable, es decir, que todo pueda ser fabricado por el entendimiento humano.

2.2. La diferencia como Pliegue: pensar la singularidad del acontecimiento

2.2.1. El Pliegue como estructura trascendental: un proyecto compartido por Heidegger y Deleuze

En el prefacio de *Diferencia y repetición*, Deleuze introduce el proyecto que será tratado en la obra, la diferencia pura, como un tema que “se encuentra, sin duda alguna, en la atmósfera de nuestro tiempo”. El primer signo detectado que permite sostener esta aseveración es “la orientación cada vez más acentuada de Heidegger hacia una filosofía de la diferencia ontológica”²⁴⁹. Por un lado, este juicio reconoce que fue Heidegger el primero en abrir la vía que permitió dar forma a un concepto de diferencia pura. Por otro lado, el texto de Deleuze es de gran utilidad para la interpretación del conjunto de la trayectoria filosófica heideggeriana, pues considera que esta debe ser entendida, ante todo, como un esfuerzo gradual de profundización de la “diferencia ontológica”.

²⁴⁸ Ibid., 291.

²⁴⁹ Deleuze, *Différence et répétition*, 1.

Al proseguir con la lectura del Prefacio, quiero subrayar que los ejes temáticos que se propone tratar Deleuze para estudiar la diferencia guardan un paralelismo, una semejanza, con las tesis centrales del abordaje heideggeriano. Es importante recapitular estos ejes temáticos: 1) La crítica al principio de identidad, al que se encuentra siempre subordinada la diferencia y que conduce a la necesaria distinción entre diferencia y negatividad. 2) La condena de la asimilación de la relación del ser y del pensar a una representación que el pensar hace del ser. 3) La necesidad de pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo (esta tesis está estrechamente vinculada a los ejes 4 y 5). 4) La superación del pensamiento de la fundación o la estructura centrada (“Hago, rehago y deshago mis conceptos a partir de un horizonte móvil, de un centro siempre descentrado, de una periferia siempre desplazada que los repite y diferencia”). 5) La superación de un pensamiento que permanece anclado en la subjetividad (“*Cogito* para un yo disuelto”). 6) El descubrimiento de lo “intempestivo” como el tiempo propio de la filosofía, es decir, la apertura del pensamiento al acontecimiento²⁵⁰.

La Introducción de *Diferencia y repetición* recapitula los grandes desafíos filosóficos que identifiqué al desarrollar el concepto de diferencia en la reflexión de Heidegger. Las problemáticas anunciadas por Deleuze constituyen, igualmente, marcadores fundamentales para la prosecución de mi investigación. Sin embargo, me interesa detenerme en aquella tesis presupuesta por Deleuze, aunque no explicitada por él, que dice que el ser es la diferencia; es decir, que la fuente de la diferencia es ella misma y no un a priori de la identidad o la unidad. La ontología comienza por la diferencia. Sin embargo, esta identificación entre el ser y la diferencia hace surgir una serie de dudas. Una está directamente ligada al análisis que desarrollé en la sección anterior y atañe a la forma en que debe entenderse la evolución del concepto de diferencia en la reflexión de Heidegger. Si se sostiene que la progresión de la argumentación de Heidegger concluye con la identificación del ser y la diferencia, esto implica que la última transformación que sufre la noción de diferencia ontológica consiste en retrotraer la diferencia a su origen. ¿Debe esto considerarse como el punto que pone término, como la resolución de la problemática de la diferencia en la época del fin de la metafísica? Si tal fuese el caso, ¿qué estatus conceder a las diferencias

²⁵⁰ Ibid., 1–5.

empíricas, es decir, a las diferencias actuales que existen entre los entes? ¿Deben subordinarse a una diferencia suprema y trascendente?

La respuesta a estas preguntas requiere distinguir dos niveles de análisis. Para elucidar cómo se articulan los grados de diferencia, antes debe aclararse cómo se produce el proceso de la diferenciación. Es decir, cómo tiene lugar la individuación y la especificación de los entes singulares. Deben además plantearse otras preguntas que son de orden más general: ¿Nos encontramos frente a una tesis sobre la plurivocidad del ser, la cual sostendría que el ser se dice de manera diferente respecto a entes diferentes, o se pretende más bien apuntalar la univocidad inmanente del ser, el cual se dice igual a través de las infinitas diferencias?

Con el paso de la diferencia ontológica a la reflexión sobre la procedencia o advenimiento de la diferencia, se produce un cambio del lugar del que surge la diferencia, es decir de su fuente u origen. *La dificultad que plantea el concepto de “diferencia ontológica” es que convierte la diferencia en un objeto de representación, puesto que exige que sea un tercero el llamado a “efectuar” la comparación o distinción entre los términos que “difieren” (el ser y el ente).* Esto provoca la espacialización de la diferencia, que debe cristalizarse en la presencia de los términos que difieren; también se produce una reificación de la diferencia, al verse esta reducida a ser solo el resultado de un proceso lógico mediante el que se compara, separa y distingue; es decir, un proceso lógico que sería el producto de la razón calculadora. La interpretación metafísica de la diferencia es la responsable de su espacialización y reificación, pues impide pensar temporalmente la diferencia, es decir, el proceso de diferenciación mismo, el diferenciar-se.

Para comprender cómo se produce el acontecimiento de la diferencia como diferencia, debo profundizar en las características de lo que junto con Heidegger he denominado el pensar metafísico. La descripción detallada que realicé de los cimientos sobre los que se erige la onto-teo-logía permitirá orientarse hacia lo que constituye el aspecto medular del problema: “Solo lo diferenciado –lo presente y la presencia– es descubierto, mas nunca como diferencia. Al contrario, la diferencia es borrada hasta su raíz, es por ello que la presencia aparece a su vez como un ente presente y encuentra su origen en el ente supremo”²⁵¹. Lo que nunca ha sido distinguido del ente presente, es decir, de la presencia en un sentido nominal, es el ser

²⁵¹ Heidegger, *Le Principe de Raison*, 101.

en su sentido verbal, el ser en el proceso de su diferenciación. Lo diferenciado en su aquí y ahora constituye la cristalización de una dimensión o un campo pre-espacial y pre-temporal al que Heidegger da el nombre de “entre”. Para comprender el significado del acontecimiento de la diferencia, es hacia esa dimensión que debe ser orientado el análisis.

He insistido en que se ha producido una transformación, una mutación o, inclusive, lo que podría denominarse una migración del lugar de la diferencia. ¿Es posible experimentar este cambio topográfico de la diferencia? Y si tal fuera el caso, a qué tipo de experiencia se estaría aludiendo. Esta pregunta se inscribe en un marco de discusión más amplio que interroga sobre lo que significa pensar y sobre cuál es el lugar desde el que debe ser pensada la realidad. El punto me permite regresar a la problemática central de la investigación, a saber, *la cuestión de la posibilidad de concebir una estructura trascendental a través de la cual el acontecimiento en sí mismo sea inteligible. Esto supone dar forma a un trascendentalismo situado más allá del binomio conceptual objeto-sujeto.* La gran dificultad que representa reflexionar acerca de las transformaciones que sufre la diferencia es que, como ya he dicho, es el lugar mismo a partir del cual pensamos el que se transforma. Esto quiere decir que para pensar las metamorfosis de la diferencia es necesario entrenarse en un pensar que se proyecta continuamente en un horizonte inestable, resbaladizo, de transición. Este es el horizonte que pertenece a la época del fin y de la superación de la metafísica. Para ser partícipes del inaparente acontecimiento de la diferencia, debemos antes iniciarnos en el pensamiento no-metafísico, es decir, en el pensamiento que no se funda en la representación ni se determina por el concepto. Esta “refundación” del pensamiento es una tesis que atraviesa con fuerza toda la obra de Heidegger. Sin entrar a un análisis detallado del tema, por lo pronto me concentraré, únicamente, en las consecuencias que derivan de esta comprensión de la diferencia.

Al plantear la pregunta sobre qué significa el cambio del lugar de la diferencia, el primer factor que debe considerarse es que se trata de un fenómeno inaparente. En el párrafo siete de *Ser y tiempo*, Heidegger propone una serie de elementos fundamentales que permiten definir qué es un “fenómeno” y distinguirlo de la “aparición”. El concepto kantiano de fenómeno se caracteriza por ser aquello que se muestra y al cual se puede acceder a través de la intuición empírica. Sin embargo, en un sentido fenomenológico, el fenómeno debe ser considerado como aquello que se muestra implícitamente, es decir, que contiene una dimensión que podría no

aparecer, permaneciendo oculta. Es esta idea del fenómeno como algo inaparente la que será desarrollada y radicalizada por Heidegger, conduciéndolo a plantear, en el seminario de Zähringen en 1973, la tesis de una paradójica “fenomenología de lo inaparente”. Con esta enigmática proposición se pretende describir una forma de ver, de mirar, aquello que no se muestra. Un pensamiento que, tal y como lo explica Dastur, “no nos hace ver al ente, sino únicamente aquello que es ‘inaparente’ del ente: la entrada a la presencia, el acontecimiento de la presencia”²⁵².

La tesis de una “fenomenología de lo inaparente” permite entender, con mayor claridad, cuáles son los desafíos que enfrenta el pensamiento no-metafísico divorciado de la representación y el único capaz de acceder a la comprensión del advenimiento de la diferencia como diferencia. Este abordaje fenomenológico sostiene que, a pesar de que toda presencia consta de visibilidad y tangibilidad, paradójicamente esta se compone de una dimensión intangible, invisible e impalpable. Es interesante y necesario establecer la correlación entre la idea de una fenomenología de lo inaparente -en la medida en que esta pretende dar cuenta de aquello que hace posible la aparición de las cosas- y la tesis elaborada a partir del análisis del concepto de “aún no” (*noch nicht*). En el primer capítulo, sostuve que el “aún no” es el concepto mediante el que Heidegger traduce el término aristotélico *dunamis*. La tesis que he defendido es que el punto de partida para la crítica del concepto tradicional de “posibilidad”, es la interpretación que hace Heidegger de la noción de *dunamis* (la potencia, clásicamente opuesta al acto). Esto porque dicha interpretación inaugura el camino para considerar que la posibilidad marca un exceso en relación con lo real. Para Heidegger, como expliqué previamente, la *dunamis* no hace referencia a alguna cosa carente de realidad, sino, al contrario, a una forma de ausencia que es inherente al ente presente. Proseguiré este análisis subrayando la importancia que tiene en este debate la noción de *steresis* o privación.

Primeramente, debo detenerme en algunos aspectos que son tratados por Heidegger en el curso que, en 1931, dedicó al estudio del libro *Thêta* de la *Metafísica*. En este texto, decisivo para comprender la evolución de la interpretación heideggeriana de Aristóteles, resulta central la clarificación de la noción de *dunamis*, pues su definición “es el punto de partida para un cambio”. En la refutación que hace Aristóteles de la posición de los Megarianos en el libro IX, 3, se encuentra un

²⁵² Françoise Dastur, *La Phénoménologie En Question. Langage, Altérité, Temporalité, Finitude*. (Paris: Vrin, 2004), 72.

resumen interesante del paradójico problema al cual me enfrento: el de en qué consiste la dimensión de lo inaparente. Según los Megarianos, “un ente puede actuar únicamente mientras se encuentra actuando; cuando no actúa, no puede actuar”²⁵³. Es decir, la *dunamis* se encuentra presente únicamente cuando es actualizada. Esto supone asimilar la *dunamis* y la *energeia*. Pero cómo explicar que una capacidad, una potencia, se encuentra plenamente presente -no solo de forma potencial- inclusive cuando no está siendo actualizada.

Para Heidegger, el desacuerdo entre Aristóteles y los Megarianos radica en la comprensión de lo que quiere decir la actualidad de una cosa, es decir, la cosa en acto o, en términos heideggerianos, el estar presente. No obstante, existe entre ambos una coincidencia en cuanto al significado que tiene la actualidad o el estar presente de una cosa, es decir, que significa, “la presencia (*anwesen*) de alguna cosa”²⁵⁴. La estrategia argumentativa que implementa Heidegger consiste en un desplazamiento de la cuestión: si bien el problema de la *dunamis*, de la potencia, expresa una diferencia respecto al sentido de la presencia, la controversia entre Aristóteles y los Megarianos tiene otra amplitud, pues ella atañe a la cuestión fundamental de la filosofía: la cuestión del ser de los entes. Si bien existe un consenso sobre el significado de la actualidad de un ente, la discrepancia radica en lo que se entiende como la *dunamis*, independientemente de su realización o actualización. Los Megarianos arguyen que no es sino hasta que la *dunamis* se hace presente que puede decirse que se realiza (*Vollzug*) o se efectúa. Según este punto de vista, la no realización de la *dunamis* equivaldría a su ausencia, a su no-ser o a la nada. La refutación que hace Aristóteles de esta tesis es decisiva, pues como lo señala Heidegger, reorienta la discusión hacia lo que constituye el nudo de mi análisis:

“la no- realización [*vollzug*] de la *dunamis* no es aún su ausencia y, a la inversa, su realización no es simplemente su presencia. Esto implica que la esencia de su presencia debe comprenderse de forma completa y variada [...] La esencia del ser requiere una elucidación y una formulación más original”²⁵⁵.

²⁵³ Metafísica, Op.Cit. IX, 3, 1046b-30 .

²⁵⁴ Heidegger, Aristóteles *Metaphysik I-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981; trad.ingl. W. Brogan y P. Warnek, p. 153.

²⁵⁵ *Ibid.* trad.ingl. p.157-158.

Para los Megarianos, la no-realización o el no-despliegue de un ente es su negación y no únicamente una privación (*stereis*) temporal pues consideran que la presencia de las cosas depende exclusivamente de su realización y despliegue. Para Heidegger, la privación es una transición o un pasaje (*Übergang*), es decir, una forma de *kinesis*²⁵⁶, no una negación. Este es precisamente el meollo de la cuestión que interesa a Heidegger: el movimiento debe ser comprendido como transición, cambio y devenir. Es por ello que para Aristóteles la posición de los Megarianos supone la supresión “del movimiento y del devenir”²⁵⁷. Los Megarianos, al concebir la *dunamis* como una variante de la *energeia*, terminan reduciendo la presencia, es decir, lo que es, el ser, a su mera actualización. Aristóteles muestra cómo en el fenómeno del pasaje (*Übergang*) “[p]uede observarse la fluctuación de una ausencia y en un grado superior de presencia al interior de un ser presente (*Vorhandenes*)”²⁵⁸. Todo ente móvil se caracteriza por una ausencia relativa, por un repliegue que hace que nunca aparezca completamente. Es decir, un ente no es nunca enteramente descubierto, su forma de estar presente no es nunca plena. La *dunamis* es la noción que nombra ese movimiento hacia la presencia, la capacidad de auto-despliegue (que es a la vez un repliegue) de todos los seres. Su sentido propio es el de ser un “entre-dos” (*Zwischen*)²⁵⁹, lo cual quiere decir que el movimiento no es tanto el pasaje que va de la potencia al acto sino el pasaje mismo. Es decir, el encontrarse en camino y ser, por ende, inacabado e imperfecto.

El estatuto ontológico de la privación y de la ausencia

La fuerza que posee la tesis que Heidegger pretende desarrollar deriva, en gran medida, del lugar que es conferido al concepto de *stéresis*, el cual se convierte en un operador central de la ontología aristotélica. Esta hipótesis se puede confirmar en una

²⁵⁶ Ibid.p181.

²⁵⁷ *Metafísica*, Op.Cit. IX, 3, 1047^a 14.

²⁵⁸ GA 22(SS 1926), 171.

²⁵⁹Walter Brogan prosigue su estudio de la interpretación que hace Heidegger de la polémica entre Aristóteles y los Megarianos y específicamente, sobre las implicaciones que para Aristóteles supone la posición de sus adversarios en lo que concierne la percepción. La tesis es que sólo hay percepción mientras percibimos. Brogan sostiene que para Heidegger, el problema exige que el entre-dos sea el sitio en el cual ocurre la percepción. El entre-dos no pertenece ni al objeto percibido ni a quien percibe. Heidegger dirá Aristóteles ignoró la importancia filosófica de la noción de entre-dos. La conclusión de Brogan, es que para Heidegger el sentido de la *dunamis* es precisamente el *Zwischen*. (Walter Brogan, *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being* (New York: New York State University Press, 2005), p.136–137.

nota que hace Heidegger a la *Física B1*, en 1958: “La *stéresis* esconde qué es la *physis*”²⁶⁰. La noción de *stéresis* es, entonces, el nombre de la falta, la ausencia, la privación, pero también de la apropiación violenta de aquello que pertenece a otro ²⁶¹, y debe por eso ser considerada como la llave que permite penetrar el sistema aristotélico. Sin embargo, considero que el giro de fuerza de la interpretación que hace Heidegger es su insistencia en el hecho de que la importancia de la noción no radica en que ella nombre la ausencia pura, sino, al contrario, en que designa una paradójica entrada en la presencia propia de ausencia: “La *stéresis* no consiste en un estar-ausente sino, más bien, en la entrada en presencia a través de la cual la ausencia –y no aquello que está ausente– se hace presente”²⁶². La *stéresis* permite, pues, develar o descubrir el movimiento doble del ser y de la vida, ese pliegue que consiste precisamente en un movimiento y un contra-movimiento de repliegue, de ausencia. La *stéresis* nombra el carácter sustractivo que pertenece de forma inherente al ser. Es la noción que anuncia la estructura “pre-ausencial” característica de la ontología que describí antes.

Deleuze advierte en *Diferencia y repetición*, sobre el contrasentido que implica interpretar el No (*Ne-Pas*) heideggeriano como la negatividad característica del ser, pues, al contrario, se trata de la partícula que permite pensar el ser como diferencia. En la *Física B1*, Aristóteles observa: “la *stéresis* es, por decirlo así, un *eidos*”²⁶³. Me parece necesario vincular ambas ideas. Efectivamente, la tesis que plantea el ser como diferencia no introduce una forma de negatividad, dado que se encuentra fundada en una comprensión particular de la privación que la considera una forma de ausencia que se hace presente. La diferencia es así determinada como la estructura de ausencia constitutiva (y destitutiva) que habita toda presencia. Es decir, la diferencia así definida coincidiría con el acontecimiento “inaparente” de la llegada a la presencia, o sea, el proceso o movimiento de hacerse presente que hace posible toda presencia determinada de un ente.

Es difícil concebir la diferencia como originaria, es decir, como el punto a partir del que todo se origina, pues lo que percibimos, lo que nos rodea, se presenta siempre de forma unitaria. Como indica Heidegger, todas las relaciones que

²⁶⁰ Martin Heidegger, “Ce Qu’est et Comment Se Détermine La Physis,” in *Questions II*, trans. François Fédiér (Paris: Gallimard, 1957), 269.

²⁶¹ Aristóteles, *Física*, 1022 b 33.

²⁶² Heidegger, “Ce qu’est et comment se détermine la physis,” 269.

²⁶³ Aristóteles, *Física*, 193 b 20.

mantenemos con todo tipo de entes se encuentran supeditadas a un principio de identidad que garantiza tanto la identidad como la unidad de los objetos. De otra forma, ningún ente podría jamás aparecer, presentarse²⁶⁴. Sin embargo, la metafísica se ha caracterizado por representar esta identidad, que efectivamente condiciona la experiencia que tenemos del mundo, como si se tratase de un rasgo inherente al ser. De esta manera se considera el ser como si fuese indeterminado. *Este pasaje mediante el que la identidad pasa a ubicarse en el ser, es el que provoca que la diferencia sea relegada a un segundo plano ontológico pues se encuentra subordinada a una identidad originaria que la precede en el tiempo.* En este marco conceptual, la diferencia es siempre un resultado, el efecto de una operación de distinción.

Hay dos obstáculos suplementarios que encuentra todo esfuerzo que pretenda conceptualizar la diferencia pura y liberada del dominio de lo idéntico. En primer lugar, el principio de identidad rige como ley suprema del pensamiento por una necesidad de orden lógico. Es decir, la identidad abstracta, que cobra la forma $A=A$, establece que toda entidad es idéntica a sí misma, es decir que ella no puede a la vez (y bajo la misma relación) ser idéntica a ella misma y a otra cosa. Solo en virtud de este grado primero de la identidad es que la experiencia humana puede ser coherente y permanente. Como lo señala Bergson, el principio de identidad es una ley absoluta de la conciencia si se considera que lo que afirma concierne a aquello que es pensado en el momento mismo en que es pensado, lo que quiere decir que la necesidad absoluta del principio depende del ligamen que establece entre dos presentes²⁶⁵. El reconocimiento del principio de identidad como ley suprema del pensar responde a una exigencia lógica que condiciona todo conocimiento formal. Creo que tanto la identidad como la exigencia de unidad y permanencia corresponden a la manera en la que nos representamos cualquier proceso perceptivo. Y es en este sentido que puede ser considerado como un principio necesario, que no necesita demostración alguna. El segundo obstáculo que enfrenta el pensamiento de la diferencia, es sobre el que me he extendido de forma más detallada. Se trata de una dificultad de orden ontológico que consiste en interpretar la identidad como un rasgo del ser. Es decir, cuando la dimensión lógica del principio que establece la identidad formal y abstracta $A=A$ es fundada ontológicamente.

²⁶⁴ Heidegger, "Identité et Différence," 260.

²⁶⁵ Henri Bergson, *Essai Sur Les Données Immédiates de La Conscience* (Paris: Flammarion, 2013), 156.

2.2.2. La diferencia en el seno de la mismidad

La investigación se sitúa en un nivel ontológico, pues lo que interesa es explicar como la diferencia es una estructura que pertenece al ser, sin que esto implique que el ser se encuentra dividido en una multiplicidad de partes diferentes. Retomando el problema que plantea Heidegger en la introducción al texto de *Identidad y diferencia*, el problema es: “¿Cómo procede la Diferencia de la esencia de la identidad?”²⁶⁶. Es decir, cómo explicar que entre ambos términos hay una mutua pertenencia. Defenderé la idea de que esto solo es posible explicarlo mediante la figura del pliegue. La pregunta plantea por un lado el desafío ontológico que supone pensar la diferencia como aquello que pertenece y determina la unidad de lo Mismo o la Mismidad (*das Selbe*) proclamada por el principio de identidad. Por otro lado, hay un reto trascendental. Sostendré que únicamente cuando la diferencia es explicada de forma dinámica a través de la figura de un pliegue que se pliega y se repliega, es posible comprender de otra manera el proceso trascendental como “el difícil paso atrás por medio del cual el pensamiento hace lo que hace la presencia: permitir que todas las cosas presentes reposen en ellas mismas, sin injerencias y según la circunstancia, la coyuntura en que estas se producen”²⁶⁷. Creo que al explicar la diferencia como un “pliegue” se produce un viraje en el trascendentalismo. Pues la cuestión ya no es someter lo real a las categorías *a priori* sino, más bien, como lo sugiere Schürmann, observar cómo el pensar que “deja ser al ser”, es decir, que permite que el ser surja y se despliegue, se confunde con la estructura misma del acontecimiento.

Pero aquí se enfrenta el mismo obstáculo al que ya he aludido anteriormente. Lo que resulta difícil al intentar determinar el concepto de diferencia ontológica es caracterizar el complicado vínculo que existe entre el ser y el ente, pues, si bien se trata de términos distintos y separados, ambos se encuentran necesariamente en relación y refieren el uno al otro. La complejidad es que se trata de una diferencia irrepresentable, puesto que a fin de cuentas no es mediante un acto de distinción que son separados o distinguidos cada uno de los conceptos. Es en este sentido que no se

²⁶⁶ Heidegger, “Identité et Différence,” 256.

²⁶⁷ Reiner Schürmann, *Le Principe D'anarchie. Heidegger et La Question de L'agir*. (Paris: Seuil, 1982), 91.

trata de una diferencia que pueda ser interpretada topológica o espacialmente, dado que el ser no es algo distinto del ente. Heidegger constata: “Al preguntarnos qué es el ente, este siempre se ha manifestado y se ofrece a nuestra mirada (*steht Seiendes als salches in der Sicht*) ... en cada oportunidad el ente en tanto ente se encuentra ya bajo la luz del ser”²⁶⁸.

Dicho de otra manera, es el ser el que hace posible que los entes sean. Sin embargo, no se trata de una acción productiva estática, es decir, el ser no engendra al ente pues no posee un sentido causal como el de el *Esse Subsistens*, el Dios creador de la escolástica. Es un proceso de temporalización interna que acontece en el mundo sensible, el mundo de los entes. Creo que la forma en que se produce la iluminación del ser constituye un acontecimiento, un movimiento *evenemencial* que consta de dos momentos: una entrada en presencia que, a la vez, es un retiro o ausencia. Es decir, es un despliegue que implica simultáneamente una sustracción, un ocultamiento. En resumen, se trataría, en palabras de Derrida, de un proceso de “diferancia” (*différance*), de un juego creador de diferencias.

Es un error interpretar esta luz o claro del ser, bajo la cual se encuentra siempre situado el ente, como si se tratara de una forma de subordinación, es decir, como si el ser gozara de alguna “prioridad” en relación con lo ente. El ser no es un ente especial, pues en realidad no es nada sin el ente. Igualmente es un malentendido, como indiqué en mi exposición sobre la privación o la ausencia, creer que el ser como diferencia querría decir que el ser comprende o engloba al ente y sus diferencias. Es decir, que el ser sería una totalidad clausurada que encerraría todas las diferencias. Al interrogarnos sobre la naturaleza de la relación entre la identidad y la diferencia, y la manera en que la diferencia procede de la identidad, estamos obligados a pensar la Mismidad, como lo indica Heidegger a propósito del *Sofista*, como mediación, relación, diferencia²⁶⁹. Lo que está entonces en juego es la forma en que se interprete la relación $A=A$: que se le entienda como una identidad abstracta, formal, uniformizadora, o que se procure comprender la relación como un vínculo independiente de toda subsunción de la alteridad por la mismidad. Es decir, no como una forma de identidad que negaría la diferencia sino, al contrario, como una identidad que abriría al juego de lo mismo (Todo A es en sí mismo y con lo mismo).

²⁶⁸ Heidegger, “Qu’est-ce que la métaphysique?,” 24.

²⁶⁹ Heidegger, “Identité et Différence,” 258.

Esto lo que significa es que el juego de lo Mismo presupone siempre que existe una alteridad dentro de lo mismo.

Pienso en el emblemático cuadro de Malévitch “Cuadrado blanco sobre fondo blanco” (1918), que introdujo la pintura monocroma al arte contemporáneo. La obra consiste únicamente en una superficie pintada, totalmente independiente de cualquier proceso representativo o reflexivo. Sin embargo, el blanco abismo del lienzo se encuentra atravesado por una ínfima tensión. Hay una diferencia casi inaparente entre el blanco frío y ligeramente azulado del cuadrado y el otro cálido y un poco ocre del fondo. Esta tensión, que es como una falla que atraviesa la tela, provocando un desplazamiento mínimo de un mismo tono, es la brecha, el abismo en el seno de la mismidad a través de la que esta se diferencia, se metamorfosea y permanece siendo la misma.

Me parece que el concepto más apropiado para pensar lo que significa la Mismidad, así como la separación del ser y el ente, es el concepto de pliegue. El pliegue nombra una duplicidad que puede servir para describir el proceso de diferencia interna característico de la mismidad. En el célebre texto *¿Qué significa pensar?* los contornos del problema son precisados: “para considerar la cuestión del chorismos, de la diferencia (*Verschiedenheit*) del lugar que ocupan el ente y el ser, hay que empezar por reconocer la diferenciación (*Unterschied*), la duplicidad de ambos”²⁷⁰. Se trata, pues, de reconocer el espacio del entre-dos (*Zwischen*), que es donde tiene lugar la diferenciación. En el texto titulado “Moira”, que forma parte del curso *¿Qué significa pensar?*, Heidegger desarrolla una interpretación del fragmento VIII del *Poema* de Parménides cuyo hilo conductor es la noción de duplicidad. Según Heidegger, el pliegue, concepto a través del que es designada la duplicidad, surge en los orígenes de la metafísica occidental, precisamente en el transcurso de una meditación sobre la enigmática relación entre el ser y el pensamiento. Pero la duda es sobre cómo debe entenderse lo mismo, la mismidad, del griego *tò autó*, es decir, la identidad de la que surgen y en la que permanecen el pensamiento y el ser.

La lectura heideggeriana de la meditación de Parménides se articula a partir de los siguientes versos del fragmento III: “Lo mismo es en efecto pensar que ser” (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*). Parménides emplea aquí el término *εἶναι*, que se comprende como el ser en sí mismo o el ser para sí. Esto es importante pues más

²⁷⁰ Martin Heidegger, *Qu'appelle-T-on Penser?*, trans. Aloys Becker and Gérard Granel (Paris: Presses universitaires de France, 1959), 261.

adelante en el fragmento VIII, 34-31, será utilizado el término *ἕν*: “Lo mismo son el pensar y el pensamiento que es; puesto que no puede encontrarse el pensamiento sin el ente que lo expresa (*Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἕντος*). En verdad nada es ni será fuera del ente”. Heidegger introduce el concepto central del pliegue (*Zwiefalt*) para traducir el participio *ἕν*, que ya no refiere únicamente al ser (o al acto de ser) o al ente sino a la correlación entre ambos²⁷¹. Es mediante esta noción que pueden ser reunidos, en la Duplicidad característica del juego de la diferencia ontológica, el sentido verbal del ser y el sentido nominal de lo que es. Para comprender en qué consiste el pliegue, y fundamentalmente el movimiento implicado en el despliegue (*Das Entfaltende*), puede llegarse de manera indicativa a través de las expresiones “ser del ente” y “ente en el ser”. El despliegue es precisamente lo que se esconde en el “del” y el “en”, es decir, es el guión, el espacio que reúne las dos nociones, recordando a la vez que se trata de nociones separadas, inclusive si forman parte de lo Mismo (*das Selbe*)²⁷².

El pliegue, entonces, nombra el despliegue de la duplicidad. Es decir, es un concepto que posee movimiento propio y, por ello, es que permite pensar la diferenciación que ocurre dentro de la mismidad. Tal y como he insistido a lo largo de mi investigación, la metafísica es un pensamiento que se encuentra fundado en lo que he denominado un ideal de la actualidad total, es decir, que presume que el ser se encuentra ya “desplegado”. Por eso es que el pliegue implica un “paso atrás”, que permite aprehender el dinamismo propio del despliegue, el juego de la Diferencia ontológica que se expresa a través del despliegue de la duplicidad.

Pero hay otro aspecto contenido en la noción de pliegue que me permite afianzar una serie de aspectos ligados a la problemática de mi investigación la cual, como he insistido, se propone examinar las consecuencias que implica para el pensamiento trascendental la irrupción del acontecimiento. Es decir, la forma en la que el acto mismo de pensar se transforma cuando el pensamiento se ve expuesto a la experiencia del acontecimiento. El concepto de pliegue refuerza otro tipo de diferencia, la diferencia noética entre el ser y el pensar. Mi argumentación ha pretendido, a través de un estudio detallado de las vicisitudes que ha sufrido en la filosofía contemporánea el concepto de “diferencia”, demostrar que, cuando el pensamiento se abre al registro de lo *evenemencial*, se abre en realidad a la eclosión

²⁷¹ Martin Heidegger, “Moirá,” in *Essays and conferences*, trans. André Préau (Paris: Gallimard, 1958), 289.

²⁷² *Ibid.*

de la infinita multiplicidad de diferencias, de relaciones diferenciales, desplazamientos, metamorfosis. Es decir, no se trata de ninguna manera de concentrarse sobre el advenimiento de una diferencia que sería única, singular.

Es en este escenario analítico, que considero la figura del pliegue fundamental para comprender con mayor claridad, y desde un punto de vista ontológico, en qué consiste el juego de las diferencias, las incesantes metamorfosis que sufre la mismidad y el proceso de diferenciación interna del ser. Otra ventaja que posee el concepto es que permite concebir las diferencias como si estas formaran un *continuum*, imbricadas las unas en las otras. Ya expliqué cómo tiene lugar el despliegue de la duplicidad que forman el ser y el ente (la diferencia ontológica). En seguida, trataré de elucidar la relación que mantiene el pensamiento con este movimiento propio de la duplicidad. ¿Se trata de una relación de exterioridad, o puede decirse que el pensamiento es inherente a este movimiento?

Esta es una pregunta clave para mi investigación, pues es este punto el que permite articular la dimensión ontológica de la problemática y sus implicaciones trascendentales. Creo que la elucidación del tipo de vínculo que existe entre el pensamiento y la duplicidad o el proceso de diferenciación puede ser abordado de dos formas distintas. Una sería considerar que se trata de un nexo de exterioridad, lo que querría decir que el despliegue es obra del pensamiento, siendo este el que opera o dirige la diferenciación; la otra forma consistiría en considerar que se trata de un proceso interior, siendo el pliegue, o más bien el despliegue, el que reclama e involucra al pensamiento, el que “llama al pensamiento a la senda del ‘con ese motivo’ (*Auf den Weg des “Ihretwegen”*)”, o, dicho de otra manera, que el pensamiento se produce en el pliegue, por causa e iniciativa de éste último²⁷³.

El análisis de Heidegger evidencia que no se trata aquí de una simple oposición que se encontraría ya resuelta. La gran ambigüedad de la sentencia de Parménides se debe, en gran medida, a lo difícil que resulta interpretar qué quiere decir la mismidad, ese término enigmático que vincula al ser y el pensar. De llegarse a la conclusión de que el pensar procede del ser mismo, esto no querría decir que se trata de una cosa presente, en el sentido en que lo están el conjunto de cosas presentes que he llamado lo ente²⁷⁴. Desde esta perspectiva, el pensar se encuentra fuera del pliegue, incluso si siempre tiende hacia él y sigue siendo la única ruta a través de la

²⁷³ Ibid., 298.

²⁷⁴ Ibid., 302.

que podemos aprehenderlo. Sin embargo, el pensar no puede “estar fuera” de la misma manera en que lo estaría una cosa que se encuentra enfrente o al lado. Toda presencia, todo aquello que aparece, se encuentra en el pliegue. El aparecer se produce en el despliegue de su luz, “[p]or esto no es posible que se dé, en algún lugar y de algún modo, algo presente fuera del pliegue”²⁷⁵.

Esto esclarece el ligamen que existe entre el pliegue y la noción de trascendental. Si se sostuviera que el pensamiento provoca el desplegarse de la duplicidad, del pliegue, eso equivaldría a afirmar, junto con pensadores modernos como Berkeley, que *esse est percipi*. Es decir, que el ser es idéntico al ser representado. O, bien, la radical tesis de Hegel que plantea que el ser es una producción del pensar²⁷⁶. ¿Es el ser quien engendra el pensamiento? He argumentado que el ser no puede considerarse como una totalidad que englobaría al conjunto de lo ente y sus diferencias. Tampoco se trata del más general y universal de todos los conceptos. La mismidad no debe confundirse con lo idéntico, como una unidad superior en la que se encontrarían subsumidos el ser humano y su pensamiento.

2.2.3. La crítica al pliegue en tanto se trataría de un intento heideggeriano de refundación de la intencionalidad

El pensamiento forma parte del interior del pliegue, mas no se trata de una representación sino que, al contrario, surge a través de la experiencia del ser que calificaré como una intuición sin concepto. Es sobre esta tesis que Deleuze realizará una serie de importantes críticas en su texto *Foucault*. En el capítulo dedicado a la subjetivación en la filosofía foucauldiana, hay un análisis sobre la cuestión del pliegue en el que Foucault es confrontado con la fenomenología de Heidegger y Merleau-Ponty. La introducción de la temática del pliegue en la fenomenología contemporánea es parte de un esfuerzo por superar el concepto de intencionalidad y su carácter “psicológico”. Sin embargo, Deleuze considera que esta es una tentativa fallida porque, a diferencia de Foucault, en las filosofías de Heidegger y Merleau-Ponty se parte de un presupuesto según el cual existe una concordancia entre el ver y el hablar.

²⁷⁵ Ibid., 303.

²⁷⁶ Ibid., 283–284.

Es decir, una adecuación entre lo que aparece y lo que se dice, entre los *phainomena* y el *logos*²⁷⁷.

A propósito de Heidegger, Deleuze escribe: “no resulta claro cómo podría el pliegue del ser, el pliegue del ser y el ente, remplazar la intencionalidad, parecería más bien que la funda”²⁷⁸. Más adelante, en el mismo texto, se precisa que el pliegue supera la intencionalidad únicamente para fundarle en “otra dimensión”²⁷⁹. ¿Cuál es esta “otra dimensión”? Deleuze sostiene que la superación de la intencionalidad en la reflexión heideggeriana se realiza en dirección del ser, del pliegue del ser, a través de un movimiento que consiste en ir del ente hacia el ser, es decir, de la fenomenología hacia la ontología. En realidad, este ejercicio consiste en un movimiento a través del que el pensamiento se trasciende, pero únicamente para llegar a su fundamento. La intencionalidad es así “refundada” en el ser y este, ubicado más allá del pensamiento, se convierte en su verdad.

La tesis de Deleuze es medular para proseguir la exposición, pues indica cuál es el punto de bifurcación entre dos abordajes posibles del acontecimiento de la diferencia. Se sabe que uno de los principales desafíos de *Ser y tiempo* es la crítica al carácter óntico que posee la intencionalidad en la medida en que se trata siempre de la relación con un ente o, más precisamente, con un ser presente (*Vorhandenes*). Heidegger examina el concepto desde un punto de vista ontológico, sustituyéndole por la noción de trascendencia. Es decir, por un movimiento que describe la superación del ser-ahí hacia otro ente. *La crítica de Deleuze demuestra que lo que hace Heidegger es reiterar las características propias del sujeto trascendental para situarlas al nivel del ser mismo. Se trataría, pues, de un desplazamiento más que de una transformación radical de la intencionalidad del sujeto trascendental.*

Hasta aquí, el estudio se ha concentrado en el análisis de las transformaciones que sufrió la noción de “diferencia ontológica” a partir de la valoración que hace en un momento Heidegger de que se trata de un concepto anclado aún en un horizonte dominado por el sujeto y la intencionalidad. Una de las razones que provocó el viraje en el pensamiento de Heidegger -al cual se le conoce como *Die Kehre*- fue la necesidad de radicalizar la tesis de la “trascendencia” del ser. En este nuevo marco

²⁷⁷ Julien Pieron, “Pli et ‘Subjectivation’ Chez Heidegger,” in *Différence et Identité. Les Enjeux Phénoménologiques Du Pli*, ed. Grégory Cormann, Sébastien Laoreux, and Julien Piéron (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2006), 162–163.

²⁷⁸ Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Minuit, 1986), 117.

²⁷⁹ *Ibid.*, 118.

teórico, como he insistido, la trascendencia no posee el mismo sentido que en el kantismo, para el que el término refería a la superación de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Tampoco se trata del mismo empleo de la noción que hacía el primer Heidegger, para quien la trascendencia describía al *Dasein* en su relación con el ente, con los objetos de su mundo.

La *Kehre* pretende evidenciar la trascendencia que pertenece al ser y que consiste en un proceso interno de diferenciación que permite superar la clásica división trascendental entre el sujeto y el objeto. La demostración de esta tesis exige que sea acentuado el retiro del ser, su ausencia, la necesidad de pensarlo como un “acontecimiento” (*ereignis*) en el que, de manera simultánea, se produce la entrada en presencia del ente y la ocultación del ser. Si retomo la crítica de Deleuze, debo subrayar que su intención no es negar la superación de la intencionalidad entendida como la conciencia constituyente de un sujeto fundador. Lo que constata Deleuze es que en el esfuerzo por sobrepasar la intencionalidad, cuya condición es el pliegue, este será inscrito en otra dimensión, que es la de una experiencia originaria de la donación de sentido. Esto quiere decir que el pliegue, entendido como diferencia diferenciante, es antecedido por una dimensión otra, la del sentido original. Se ve restaurada es la idea de un sentido original anterior al mero proceso de la diferenciación.

Retomando la interpretación del poema de Parménides, finalmente se llega al concepto que sirve como título al texto de Heidegger, “*moira*”. Para Heidegger el vocablo griego “*moira*”, traducido usualmente como “destino”, es el nombre del destino del ser, entendido este como el proceso de despliegue. La *Moirai* es lo que destina, distribuye o asigna (*Zuteilung*) la presencia a las cosas presentes. Controla, por así decirlo, el destino del despliegue, puesto que hace posible que la presencia resplandezca, o sea, que puedan ser percibidos los entes presentes²⁸⁰. En resumen, la *Moirai* libera la presencia de las cosas presentes, porque es el destino (*Schickung*) quien los conduce hacia el despliegue. Paradójicamente, este abrir el pliegue implica también mantenerlo al margen, en retirada: “En el destino del despliegue, acaece solo lo que la presencia llega a hacer aparecer ... El destino mantiene al pliegue en el ocultamiento y aun más su despliegue”²⁸¹. Es en este punto que el pliegue es vinculado al concepto de *alétheia*, el movimiento doble de ocultación y develamiento.

²⁸⁰ Heidegger, “Moirai,” 309.

²⁸¹ *Ibid.*, 305.

La *Moira* no equivale al *fatum* (su traducción latina), siendo más bien lo que mantiene en retirada al ser y lo liga. La conclusión a la que llego es que el pensamiento, el *logos*, pertenece al destino (en el sentido particular que le atribuyeron los presocráticos), lo que significa que la única necesidad que condiciona al ser es la de estar destinado al pliegue, o sea, a lo que Heidegger llamará el pensamiento destinal del ser.

Desde esta perspectiva puedo decir que el pensar pertenece de forma originaria al ser, entendiendo esto como un “advenir del ser”, por medio del que este se encuentra destinado al pliegue antes de que sea desplegado. Esta conclusión provisional plantea una serie de interrogantes que se acercan a las críticas señaladas por Deleuze. Si se considera que la *Moira* nombra la operación mediante la que el sentido es originalmente asignado, esta definición puede conducir fácilmente a dotarla de un carácter trascendente, inclusive en el seno de la inmanencia. Es decir, la *Moira* cobraría el carácter de un principio que regiría el proceso de despliegue de la diferencia, al que se encontraría subordinada cualquier reflexión sobre él. La consecuencia directa de esto es que la diferencia pasa a ser un derivado, en el sentido en que su fuente no sería otra que la claridad de la indiferenciación lógica. A partir de lo que vengo de exponer, me surge la duda de si no implica anular todo poder trascendental al pensamiento el considerar que la única necesidad que lo condiciona es el encontrarse destinado al ser.

Terminaré aquí el análisis de “Moira”. Mi objetivo fue mostrar que, a pesar de ser una noción poco utilizada por Heidegger, la duplicidad o el pliegue, es un concepto capital para desarrollar el pensamiento del *Ereignis*, el acontecimiento apropiador. Por el momento, dejaré una serie de interrogantes sin respuesta, pues considero precipitado aventurarme a desarrollarlas a partir únicamente de un análisis aislado, el cual no toma aún en cuenta la irrupción del concepto de *ereignis*. Debo subrayar que la importancia de la noción de duplicidad reside en que forma parte de un dispositivo conceptual más vasto que pretende transformar el pensamiento mediante la radicalización de su sentido *evenemencial* y subjetivo.

He querido evidenciar la correspondencia que existe entre la evolución del concepto de “diferencia” y las metamorfosis que sufre la figura del trascendentalismo. He distinguido tres etapas fundamentales: a) La aparición de la diferencia ontológica, que se confunde con la estructura de la existencia humana, pues es la trascendencia del *Dasein*, el ser-ahí, que mediante el movimiento ascendente de proyección y

superación que lo caracteriza, pone de manifiesto la diferencia entre un nivel óntico y otro ontológico. b) El pasaje hacia un pensamiento que se concentra en el surgimiento de la diferencia como diferencia; pensamiento que es el resultado de una radicalización del retiro y la indisponibilidad del ser. La diferencia es así definida como la estructura que constituye y destituye a la vez toda presencia. El horizonte trascendental -especialmente su carácter relacional y espacial- es sustituido por el pensamiento del “paso atrás” (*Schritt-zurück*) y el “salto” (*Sprung*) hacia el ser. c) Finalmente, al ahondar en la problemática de la mismidad (*das Selbe*), se descubre el pensamiento de la dualidad y del ser como diferencia.

Es Deleuze quien resume con claridad meridiana la posición de Heidegger:

“Cuando Heidegger invoca el *Zwiefalt* como diferenciante de la diferencia, lo que quiere decir, ante todo, es que la diferencia no reenvía a un indiferenciado inicial, sino más bien a una Diferencia que no cesa de desplegarse y replegarse en ambos lados y que no despliega uno sin replegar el otro, en un proceso que puede denominarse la coextensividad del develamiento y el velamiento del Ser, de la presencia y del retiro del ente. La “duplicidad” del pliegue necesariamente se reproduce en los dos lados que él distingue pero que, a la vez, al momento de distinguirlos los dirige el uno al otro: una escisión en la que cada término está en relación con el otro, tensión en la que cada pliegue tiende al otro”²⁸².

2.3. Hacia una lógica del acontecimiento entendido como pliegue

2.3.1. El acontecimiento como movimiento de complicación e implicación

El pliegue es un concepto estratégico para el desarrollo de mi argumento porque se trata de un concepto activo, es decir, de una función operatoria que permite desarticular las parejas conceptuales que atraviesan y dan forma al terreno en el que se ha desplegado la metafísica; puntualmente, el binomio que forman la sustancia y el acontecimiento. Para comprender qué permite pensar el pliegue, es necesario realizar una genealogía filosófica de la noción y remitirse a la doble categoría de la

²⁸² Gilles Deleuze, *Le Pli: Leibniz et Le Baroque* (Paris: Éd. de Minuit, 1988), 42.

complicación-explicación (el término latino *explicare* quiere decir desenvolver o desplegar), que da cuenta de la forma en la que lo múltiple emana del Uno. La metáfora permite ilustrar el proceso mediante el que lo múltiple, la multiplicidad, “complicado” en el interior de lo Uno, emanaría al desplegarse²⁸³. Es, pues, un esquema bajo el que pueden ser pensados, a la vez, la continuidad ininterrumpida de un proceso y la producción inmanente de la diferenciación sin separación, división o cortes.

Un primer rasgo que caracteriza al pliegue es que se trata de un concepto que aborda la diferencia. Tal y como lo indica Deleuze a propósito del *Zwiefalt* heideggeriano, el pliegue es el “diferenciante de la diferencia”²⁸⁴. Gracias al doble movimiento del pliegue, que puede ser descrito como un “ir y venir”, puede pensarse dinámicamente la diferencia, tanto su carácter reversible como el proceso inmanente a través del que son determinadas y aparecen nuevas formas. Deleuze insiste en un aspecto fundamental, pues considera que el pliegue refiere a la diferencia que se diferencia y no a la diferenciación de un indiferente. Esto significa que la diferencia es siempre originaria y, por ende, se trata de un proceso que no posee ni un origen radical (un indiferente o indiferenciado) ni un término último o un resultado, por lo que solo puede hablarse de un intermedio.

En la última sección del primer capítulo, expuse las críticas realizadas por Badiou a la teoría deleuziana de la virtualidad. Su principal argumento es que el principio de univocidad del ser y la preocupación por preservar la unidad ontológica son responsables de que la filosofía deleuziana sea incapaz de explicar la multiplicidad empírica. Las diferencias reales entre entidades actuales tendrían un carácter meramente modal, puesto que bajo este esquema solo la unidad virtual del ser sería real. Si tal fuera el caso, habría que distinguir entre dos tipos de diferencia: la diferencia “empírica” entre las entidades actuales y el “diferenciador de la diferencia”, que sería el poder diferenciador e inmanente que actuaría como la condición sin la que no aparecerían las diferencias sensibles, empíricas, reales. Si bien considero que Badiou señala acertadamente un problema mayor que amenaza al concepto de virtualidad sobre el que se funda la ontología deleuziana, me parece que su análisis es superficial e inexacto cuando se trata de examinar lo que

²⁸³ Jean-Michel Counet, “Les Complications de L’histoire de La Philosophie: Boece, Nicolas de Cues, Giordano Bruno,” in *Différence et identité. Les Enjeux Phénoménologiques Du Pli*, ed. Grégory Cormann and Sébastien Laoreux (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2006), 5.

²⁸⁴ Deleuze, *Le Pli*, 42.

verdaderamente pone en juego la teoría de la virtualidad, que es procurar las condiciones para “determinar un campo trascendental impersonal y pre-individual, que no se asemeje a los correspondientes campos empíricos ni sea tampoco confundido con una profundidad indiferenciada”²⁸⁵.

La comprensión que tiene Deleuze del trascendentalismo invierte la perspectiva kantiana al desplazar la problemática de la epistemología al terreno de la ontología. En el tercer capítulo, analizaré en qué sentido es que describo el nuevo campo trascendental como a-subjetivo e inmanente. Por el momento, quiero reforzar la idea de que el pliegue, al ser una figura que logra aprehender, actualizar y concretar la imagen de un proceso, resulta particularmente útil para examinar las precondiciones que se requieren para construir un nuevo trascendentalismo. El pliegue permite determinar la estructura interna de la inmanencia –cimiento de la ontología pluralista que propone Deleuze–, y creo que esto es un requisito indispensable para renovar el trascendental: “El pliegue es el movimiento que puede ser llevado al infinito ... lo definitorio de un movimiento infinito es el ir y venir ... el movimiento infinito es doble, solo existe un pliegue entre los dos lados ... el regreso es la inmanencia en su relación consigo misma, el ir y venir infinito de pliegues, eso es el plan de inmanencia”²⁸⁶.

El pliegue opera como un factor que dinamiza la ontología, al describir un movimiento que es a la vez interno, inmanente, doble e infinito. Permite, así, esclarecer cómo la actualización de la virtualidad es el movimiento que corresponde a la diferencia, pues el proceso de actualización sigue siempre sus propias líneas de diferenciación. Deleuze, siguiendo a Bergson, establece una distinción entre la realización –que es el pasaje de la posibilidad a lo real– y la actualización, y considera que solo la actualización de la virtualidad permite pensar un verdadero proceso de diferenciación y de creación de novedad. La actualización no es simplemente una imagen de la virtualidad que goza de mayor realidad, porque en el proceso interviene la diferencia y eso lo convierte en una verdadera creación. Mi tesis es que la teoría del pliegue es una prolongación de esta problemática, ya que aporta una serie de elementos que permiten renovarla; puntualmente permite reconciliar dos momentos fundamentales: la actualización -de la virtualidad- y la realización -en la materia-.

²⁸⁵ Deleuze, *Logique Du Sens*, 124.

²⁸⁶ *Ibid.*, 40–41.

La teoría del pliegue es solidaria del esfuerzo por crear una “lógica del acontecimiento”, es decir, del esfuerzo por hacer del acontecimiento un concepto. Estas temáticas se articulan alrededor de dos preguntas que permiten orientar el análisis: “¿bajo cuáles condiciones objetivas permite el mundo objetivo una producción subjetiva de novedad, es decir, una creación?”; y “¿cuáles condiciones debe tener el acontecimiento para que pueda considerarse que todo es acontecimiento?”²⁸⁷. Para analizar la “producción subjetiva de novedad” que caracteriza al acontecimiento, deben discernirse dos niveles, uno ontológico y el otro metodológico.

La novedad o lo imprevisible es una categoría lógica y no un atributo temporal. Ello porque lo “nuevo” describe una relación particular del pensamiento con el tiempo, que permite explicar cómo se produce el proceso de diferenciación a través del que se actualiza la virtualidad. Es en este sentido que es una categoría fundamental para elaborar un nuevo trascendental. A continuación, paso a exponer el funcionamiento del pliegue que permitirá esclarecer cómo opera este movimiento.

El pliegue es un concepto operatorio que resulta central para comprender la actividad que desarrolla el plan de inmanencia, el cual, al situar la diferencia en el centro del proceso, invierte la perspectiva trascendental kantiana. Tomando como punto de apoyo la tesis que desarrolla Bouaniche²⁸⁸, el análisis proseguirá demostrando cómo el objetivo que persigue el texto *El pliegue, Leibniz y el barroco* es convertir la teoría del pliegue en una lógica del acontecimiento. Para lograr este propósito, la argumentación consta de tres momentos; cada uno marcará un punto de articulación y de distinción del funcionamiento interno del pliegue:

1) De la inflexión a la inclusión: Debido a su estructura ondulante que se inscribe en una línea de continuidad, el pliegue no posee un punto de origen ni un término final. Este señalamiento es importante pues implica que su génesis, el factor dinámico que lo hace surgir, es la inflexión: “La inflexión es el Acontecimiento puro de la línea o el punto, la Virtualidad, la idealidad por excelencia”²⁸⁹. En la inflexión nace el pliegue y este surgimiento constituye un “Acontecimiento puro”, porque se trata de un elemento ontológico productivo, en el sentido de que se trata de una

²⁸⁷ Deleuze, *Le Pli*, 103.

²⁸⁸ Arnaud Bouaniche, “Deleuze: Théorie Du Pli et Logique de L'événement,” in *Différence et Identité. Les Enjeux Phénoménologiques Du Pli*, ed. Grégory Cormann and Sébastien Laoreux (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2006), 75–93.

²⁸⁹ Deleuze, *Le Pli*, 21.

condición *evenemencializadora* y no únicamente de una efectuación empírica. De forma incesante, continua, se producen inflexiones en el pensamiento, en las profundidades geológicas de la tierra, los organismos vivos, las obras. Pero estas inflexiones poseen un carácter virtual, lo que significa que solo se actualizan a través de la inclusión, del involucramiento. El movimiento doble de inclusión-exclusión corresponde al pasaje de la virtualidad a la actualización. Experimentamos una infinidad de pliegues en la materia, que cobran forma de montañas, olas, pliegues en el papel. La condición *evenemencializadora* de todas estas variaciones es siempre la inflexión virtual. La inclusión envuelve al pliegue y es por ello que puede considerarse que se trata de su causa final²⁹⁰.

Es interesante observar que la actualización del pliegue consiste en la inclusión o el involucramiento, y no en el despliegue. La inclusión debe ser pensada a partir del principio leibniziano que define la mónada, el principio de inherencia conceptual, que se aplica a las sustancias individuales y consiste en la regla lógica de la verdad *praedicatum inest subjectum*. Lo que se encuentra plegado -es decir, la inflexión- es virtual, solo existe como envoltura, y esta es el alma, es decir, el sujeto considerado como un punto metafísico al que Leibniz llama “mónada”²⁹¹. Este movimiento constituye la primera pieza importante de la lógica del acontecimiento, la cual consiste en una reformulación de la relación sujeto-mundo o interior-exterior. Nociones como la envoltura o la inclusión permiten, a la vez, considerar el alma o el sujeto como expresión del mundo (actualidad) y el mundo como expresión del alma (virtualidad). Una distinción sutil puede entonces establecerse entre el ser-en-el-mundo que caracteriza al *Dasein*, el ser-ahí, heideggeriano, y el ser-para el mundo leibniziano. La presencia actual del mundo existe solo en los sujetos pero los sujetos se relacionan todos con ese mundo como con una virtualidad que actualizan²⁹². Así, puede decirse que lo que adviene como acontecimiento es el mundo, ya que, en tanto se trata de un “predicado incorporal o virtual”, se encuentra incluido en cada sujeto como fondo y no como esencia²⁹³.

2) De la inclusión a la inclinación: La principal razón por la que la teoría del pliegue profundiza y esclarece la comprensión del proceso dinámico de diferenciación *evenemencial* es porque permite reconciliar los procesos de actualización -el tránsito

²⁹⁰ Ibid., 32.

²⁹¹ Ibid., 31.

²⁹² Ibid., 36.

²⁹³ Ibid., 72.

de la virtualidad a la actualidad- y el de realización -que va de la actualización en el alma a la realización en la materia-. Es decir, a través de la tematización del pliegue puede desdoblarse una lógica del acontecimiento que conduce del acontecimiento puro o ideal del plan virtual, que consiste en una línea o un punto -la inflexión-, al acontecimiento en el plan actual, que corresponde a la acción. El proceso de diferenciación se compone de un proceso doble por medio del que lo virtual pasa de su actualización a su realización²⁹⁴.

La inflexión, es el acontecimiento originario que engendra el pliegue en el alma. El mundo, comprendido como una virtualidad, es representado por la línea de inflexión de curvatura infinita que se compone de puntos-pliegue. Esta línea es envuelta y actualizada como expresión singular de una potencia de actuar por cada alma o mónada: “El pasaje de la inflexión a la inclusión es el mismo que el del acontecimiento de la cosa al predicado de la noción”²⁹⁵. Sin embargo, este modelo de individuación de singularidades no responde a una lógica atributiva puesto que los predicados no son esencias sino acontecimientos. Lo que se encuentra plegado en el interior es el mundo, el Afuera. Esto implica que los predicados no son esencias estáticas y completas sino más bien acontecimientos, verbos, acciones que se encuentran en desarrollo. La inclusión es entonces la condición del presente vivo y no de un pasado muerto.

La inflexión en el alma es una inclinación, es decir una inflexión que ha sido incluida. Lo interesante de esta explicación es que en el pasaje de la actualización de lo virtual a su realización comienza a perfilarse una teoría de la acción. Siguiendo a Leibniz, Deleuze describe el tejido que compone el alma como una multiplicidad infinita de pequeños pliegues que constituyen una especie de hormigueo de percepciones, inclinaciones y tendencias. Cada sentimiento o acto psíquico se compone de “todas las pequeñas inclinaciones que a cada instante pliegan nuestra alma en todos los sentidos, como accionadas por mil ‘pequeños resortes’: inquietud.”²⁹⁶ El alma se encuentra permanentemente en un estado de inquietud pues se encuentra poblada por una infinidad de inclinaciones. Las inclinaciones son intensidades; no conforman, entonces, las partes de un todo. El pliegue es la inflexión en una curva infinita y al envolverse se actualiza, lo que quiere decir que se convierte

²⁹⁴ Bouaniche, “Deleuze: Théorie du pli et logique de l’événement,” 82.

²⁹⁵ Deleuze, *Le pli*, 55.

²⁹⁶ *Ibid.*, 94.

en un punto singular en el momento en el que la inflexión se incluye en el alma. Cada inclusión es una inclinación, o sea, la expresión de una fuerza, de una potencia de actuar, de una disposición que emerge como resultado de una diferencia de cantidad.

Deleuze retoma el ejemplo propuesto por Leibniz cuando describe qué sucede cuando se presentan dos cursos de acción que podrían ser emprendidos como quedarse en casa trabajando o ir a la taberna²⁹⁷. Cada acción se acompaña de percepciones posibles, y es a partir de estas que puede ser anticipada una infinidad de cualidades sensibles asociadas a la situación o acción -así, por ejemplo, se anticipan los olores de la taberna, el ruido de las voces o el silencio de los libros y el escritorio-. Cada deliberación moviliza inclinaciones que pliegan el alma a cada instante. Ellas son el elemento dinámico que da forma al medio en el que actuamos y a partir del que el acto se realiza libremente. Esto sucede en el momento en que una inclinación es más fuerte que las otras y termina por imponerse. Es importante subrayar que las inclinaciones que se encuentran incluidas o replegadas no son cualidades ni acciones “pasadas”, sino, al contrario, son acontecimientos, movimientos vitales. Es esto lo que explica la compatibilidad entre la teoría del pliegue y una lógica del acontecimiento, ya que todo acontecimiento en el instante en que tiene lugar produce una auténtica novedad²⁹⁸.

Antes de pasar a examinar la tercera característica que tiene el funcionamiento interno y dinámico del pliegue, es importante desarrollar el significado del término “lógica del acontecimiento”. Deleuze emplea con frecuencia el concepto “lógica” (desarrolla, por ejemplo, una lógica de la sensación inspirada en la pintura de Francis Bacon²⁹⁹ y la lógica de sentido que se funda en la proposición pero consiste en un acontecimiento del sentido³⁰⁰). ¿Cómo debe ser entendido el término “lógica” cuando es aplicado al acontecimiento? En *Lógicas de mundos*, Badiou sostiene que toda lógica describe “pura y simplemente la cohesión de lo que aparece”³⁰¹. A partir de esta concisa definición, una lógica del acontecimiento debe partir de la idea de que todo lo que se presenta y acontece debe poder organizarse en esquemas capaces de explicar el “cambio”.

²⁹⁷ Ibid., 95.

²⁹⁸ Bouaniche, “Deleuze: Théorie du pli et logique de l'événement,” 85.

²⁹⁹ Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la Sensation* (Paris: Seuil, 1981).

³⁰⁰ Deleuze, *Logique du sens*.

³⁰¹ Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2* (Paris: Seuil, 2006), 109.

Lo que se pretende lograr con la elaboración de una “lógica” es un esquema trascendental que pueda dar cuenta del carácter procesual y dinámico que caracteriza al mundo sensible. En el transcurso de su exposición de la teoría del pliegue, Deleuze reconoce que toda “lógica del acontecimiento” pretende, en última instancia, elevar el acontecimiento a un rango conceptual. Puede distinguirse tres momentos en la historia de la filosofía en los que la pregunta “¿qué es un acontecimiento?”³⁰² resonó con particular fuerza: el estoicismo, la filosofía de Leibniz y, por último, el empirismo especulativo de Whitehead. El objetivo de estas tres lógicas del acontecimiento fue el mismo: invertir el esencialismo aristotélico fundado en la distinción entre la esencia y el accidente. Puntualmente, se trata de una crítica radical al esquema atributivo de la lógica aristotélica, que se caracteriza por considerar la sustancia como el sujeto de la predicación. Es decir, es un cuadro metafísico en el que los predicados son considerados atributos o cualidades que definen la esencia y los accidentes, “se encuentran presentes en la sustancia”.

Las tres lógicas del acontecimiento que han marcado la historia del pensamiento occidental reconocen que aquel posee un estatus ontológico independiente que se sustrae a la pareja esencia-accidente. Los estoicos, al igual que Leibniz, consideran que el acontecimiento es un predicado incorporeal o virtual y no un atributo o cualidad de la sustancia. El acontecimiento es un cambio, un movimiento o un acto que enuncia una “forma de ser”³⁰³ de la cosa o del sujeto de la proposición: “el predicado es una relación o un acontecimiento. Las relaciones son una especie de acontecimientos ... y los acontecimientos a su vez son tipos de relación con la existencia y con el tiempo”³⁰⁴. El acontecimiento es “puro”, incorporeal, virtual, y si bien es algo que sucede a las cosas, no por ello es también una cosa; se trata de un fenómeno que pertenece esencialmente al lenguaje. Esta idea introduce la tercera tesis que explica cómo se articulan la teoría del pliegue y la “lógica del acontecimiento”. Deleuze desarrolla, inspirándose en la descripción de la casa barroca que consta de dos pisos, una teoría en la que la parte baja en la que se encuentra la materia se comunica con el piso de arriba que es el del alma³⁰⁵.

3) Los dos pisos: El pliegue es una función operadora que describe un movimiento dual que consta necesariamente de dos planos. El pliegue es una línea

³⁰² Deleuze, *Le Pli*, 103.

³⁰³ *Ibid.*, 71–72.

³⁰⁴ *Ibid.*, 70.

³⁰⁵ *Ibid.*, 6.

infinita que sigue dos direcciones, dos infinitos, es decir, dos niveles distintos pero inseparables: los pliegues del alma y los repliegues de la materia³⁰⁶. Es un proceso doble que involucra la actualización (que actualiza lo virtual) y la realización (que realiza lo actual): “El mundo es una virtualidad que se actualiza en las mónadas o en las almas, pero también una posibilidad que debe ser realizada en la materia o en los cuerpos”³⁰⁷. Como mencioné antes, los estoicos definieron el acontecimiento como un predicado incorpóreo que no es un ser sino una “forma de ser” (el ejemplo clásico de la filosofía estoica es “el árbol reverdece” y no “el árbol verde”). Esta tesis solo puede ser defendida si se presuponen dos planos o regímenes del ser, es decir, la distinción entre una dimensión profunda y “real” del ser que corresponde a las sustancias y otra dimensión superficial que constituye el plan en el que se producen los acontecimientos. La intuición de este “doble” es, según Deleuze, la piedra de toque de toda lógica del acontecimiento.

2.3.2. Una lógica de la actualización más allá de la oposición sustancia/accidente

El pliegue es un concepto activo cuya importancia reside fundamentalmente en que facilita la desarticulación, la deconstrucción de los binarismos que han estructurado el terreno de la metafísica, especialmente la pareja conceptual formada por la esencia y el accidente. En *Diferencia y repetición*, Deleuze introduce una tesis central para valorar la manera en la que el discurso filosófico se construye siempre a partir de un presupuesto implícito, de una imagen tácita de lo que significa pensar, “Y es *sobre* esta imagen que cada uno sabe – se supone que sabe – lo que significa pensar...el pensamiento queda sometido a la imagen que ya prejuzga acerca de todo, tanto acerca de la distribución del sujeto y del objeto como acerca del ser y del ente.”³⁰⁸ El pensamiento consiste, fundamentalmente, en la distribución de relaciones, en la división que se opera entre lo sensible y lo inteligible, lo visible y lo invisible. El combate de la imagen dogmática u ortodoxa del pensamiento es el principal desafío que deberá enfrentar cualquier empresa teórica que pretenda, a través del acontecimiento, la renovación del trascendentalismo. La primera tarea consistirá en forjar otra manera de distribución y repartición de las relaciones entre el objeto y el

³⁰⁶ Ibid., 5.

³⁰⁷ Ibid., 140.

³⁰⁸ Deleuze, *Différence et répétition*, 172.

sujeto, el ser y lo ente, lo inteligible y lo sensible y, finalmente, entre lo actual y lo virtual.

La imagen de la casa barroca es útil pues permite agenciar el espacio de otra manera, distinguiendo dos niveles —el alto y el bajo— que se encontrarían comunicados. Creo que la originalidad de la interpretación que hace Deleuze de la filosofía de Leibniz consiste en considerar que el elemento decisivo es cómo se establece la línea de partición. Deleuze sostiene que esta debe ser entendida como un pliegue fundamental, un *Zwiefalt*, “no un pliegue en dos pues todo pliegue lo es necesariamente, sino un “pliegue-de-dos”, un “entre-dos”, en el sentido en que es la diferencia que se diferencia”³⁰⁹. El pliegue ideal permite que las oposiciones sean distribuidas sin que esto implique un corte o una división, ya que la “duplicidad” del pliegue se reproduce necesariamente en los dos lados que son distinguidos pero, a la vez, puestos en relación.

La importancia de la teoría del pliegue, como quedó demostrado a través del análisis del texto *Moira*, es que permite pensar la duplicidad y la copertenencia, la diferencia en la unidad, reconciliando así los procesos de actualización y realización. Mi tesis es que la zona de inseparabilidad que caracteriza al entre-pliegue, es decir, al entre-dos que se encuentra entre los dos pliegues —o los dos niveles de la casa— es la figura de un nuevo trascendentalismo gobernado por el acontecimiento y ya no por el fenómeno. En este mismo sentido Deleuze escribe: “Una filosofía trascendental leibniziana cuyo objeto es el acontecimiento y no el fenómeno reemplaza el condicionamiento kantiano por una doble operación de actualización y realización trascendentales (animista y materialista)”³¹⁰.

Lo que afirma esta tesis, central para mi estudio, es que el acontecimiento no implica una renuncia a la perspectiva trascendental sino únicamente al modelo kantiano de “condicionamiento”, que se encuentra incapacitado para pensar la novedad pues reduce lo trascendental a una copia de lo empírico. El acontecimiento se encuentra también condicionado, pero sus condiciones no son universales y necesarias. Para poder dar forma a una estructura trascendental capaz de explicar la aparición singular e imprevisible de la novedad, los condicionamientos que determinan el acontecimiento deben considerarse como dinámicos y singulares. La condición propia de la filosofía trascendental del acontecimiento es la doble operación

³⁰⁹ Deleuze, *Le Pli*, 16.

³¹⁰ *Ibid.*, 163.

de la actualización y la realización. Esta es la misma tesis que exploré en mi análisis sobre la virtualidad. En *Lógica de sentido*, el acontecimiento consiste en una estructura doble y plástica que se despliega simultáneamente siguiendo el curso de dos líneas: el momento de la efectuación, en el que el acontecimiento encarna en un estado de cosas, y el acontecimiento puro, ideal, impasible, neutro, *eventum tantum*³¹¹.

A mi modo de ver, la importancia neurálgica de la teoría del pliegue es que dota de una fundación sólida a una “lógica del acontecimiento”. Esta lógica debe comenzar por profundizar y afianzar el estudio de las condiciones del acontecimiento, o, dicho de otra manera, debe construir un dispositivo teórico que pueda pensar el acontecimiento en un nivel trascendental. En el recuento crítico que hace Deleuze de las tesis leibnizianas sobre el pliegue, al final del análisis introduce una tercera condición que me parece importante. Primero, se produce el movimiento que va de la inflexión a la inclusión, y por medio de este se actualiza en el alma el pliegue virtual. Seguidamente, se desarrolla el proceso de realización, en el que el acontecimiento es efectuado empíricamente en la materia. Es el pasaje de la inclusión a la inclinación. Y, por último, la tercera condición: “la parte secreta del acontecimiento, que siendo distinta de la realización y de la actualización no existe fuera de ellas”. Se trata del *Eventum tantum*, las “virtualidades y posibilidades puras” que exceden cualquier efectuación, encontrándose, sin embargo, condicionadas por ella. Esta última condición corresponde al pliegue ideal, el *Zwiefalt* o entre-pliegue. Mi propuesta es que este pliegue debe considerarse un “Pliegue trascendental”, convirtiéndolo así en una nueva categoría trascendental que entra a operar en el proceso de pliegue como condición de la diferenciación que determina los momentos de individuación y singularización.

La introducción de esta dimensión suplementaria en la teoría del pliegue permite responder de forma más contundente a las críticas –fundamentalmente las realizadas por Badiou– que acusan de inconsistente a la “ontología de la virtualidad”. Badiou considera que la mayor debilidad de la ontología deleuziana es su incapacidad para explicar lo real, el mundo objetivo, ya que el doble registro actual-virtual en el que se encuentra inscrita toda entidad termina provocando un desdoblamiento fantasmático. Es decir, la entidad, aquello que es actual, se ve irrealizado,

³¹¹ Deleuze, *Logique Du Sens*, 177.

indeterminado y, por ende, in-objetivado³¹². En la teoría del pliegue, Deleuze logra conciliar, sin confundirlos, los procesos de actualización y realización que hasta entonces en su filosofía se encontraban opuestos. La lectura de Leibniz permite considerar que se trata de dos planes de acción distintos: uno el de la actualización en el espíritu, y el otro el de la realización en la materia. El triple movimiento de inflexión, inclusión e inclinación da cuenta de manera más concisa y clara de la forma específica por medio de la que la novedad, el acontecimiento, moldea el mundo de la objetividad. La “física de la inclinación” describe cómo aquello que se encuentra envuelto, incluido, plegado termina inscribiéndose en la materia y en los cuerpos. Explicando así cómo lo actual puede realizarse y fundar las diferencias reales de las multiplicidades o de las entidades empíricas, sin para ello desconocer que se produce un pasaje de la virtualidad a la actualidad.

En estos dos primeros capítulos, se ha demostrado cómo la irrupción del acontecimiento transforma radicalmente las categorías de la modalidad (posibilidad, necesidad y existencia). La importancia de elaborar una lógica del acontecimiento reside, sobre todo, en el esfuerzo por articular dicha lógica a la temporalidad, es decir, por renovar las categorías modales introduciendo la temporalidad.

La distinción que hace Deleuze entre las categorías ontológicas de la virtualidad y la actualidad es decisiva, pues ayuda a pensar el Ser como el devenir mutuo de ambas categorías. El intercambio recíproco entre las dos es el que determina la dinámica del devenir, caracterizada por ser un proceso de diferenciación y creación continua de novedad. La virtualidad y la actualidad no son solo reconocidas como modalidades del Ser, son también el eje a partir del que puede construirse una nueva lógica modal. La virtualidad es una fuerza en curso de actualización por el que “pasa” el devenir, asegurando a todo aquello que no es actual un modo de existencia específico que garantiza la actualización. Lo actual no es una copia de una imagen virtual preexistente. Esto queda descartado cuando se define la actualización como un proceso de diferenciación por medio del que lo virtual se actualiza diferenciándose. Son dos enfoques distintos que permiten explicar conjuntamente la génesis de la objetividad y de las diferencias reales entre entidades a través de un complejo proceso

³¹² Badiou, *Deleuze, “La Clameur de L’être,”* 81.

de individuación: “La actualización de la virtualidad es la singularidad, mientras que la actualidad en sí misma es la individualidad constituida”³¹³.

La dificultad que plantea la categoría de virtualidad es que es a la vez ideal y concreta. Sin embargo, no es una idealidad abstracta, ya que se encuentra determinada y diferenciada internamente. Es tan real como lo actual, a pesar de no tratarse de una realidad efectiva. Es una categoría que no puede ser pensada como una esencia sino como un movimiento, un proceso dinámico de actualización, un pasaje. El pliegue es la función operatoria que permite aprehender el medio del entre-dos, la dimensión compleja en la que emerge la riqueza, el dinamismo y la diversidad de la realidad. Es en el entre-dos donde se reúnen lo virtual y lo actual, y por ello considero que se trata de una noción descriptiva de una forma de pensamiento o de aprehensión de la realidad que se inscribe en una forma curva infinita³¹⁴. La aparición de la novela en la literatura moderna constituye una potente ilustración de esta intuición que recoge y cobra forma en el concepto de pliegue.

La fuerza, la originalidad fundadora de la historia de Don Quijote reside en el *Zwiefalt*, el pliegue o la línea ideal que atraviesa el “espacio literario” en que se despliega la narración. El Pliegue es el vaso comunicante entre lo verdadero y lo falso, lo visible y lo invisible, lo real y lo imaginario, lo virtual y lo actual. Al igual que la casa barroca que describe Deleuze, en la que el piso superior se pliega en el inferior, aboliendo toda división entre los dos e instalando la confusión y la doble pertenencia, el gesto de Don Quijote consiste en la transposición a la realidad vivida de lo que él ha vivido a través de la lectura de novelas de caballería. La obra consta así de varios pisos o niveles que se confunden y se pliegan unos sobre otros. El nivel inferior es la realidad en la que vive el buen hidalgo Alonso Quijano, voraz lector de novelas de caballería, y su vecino, el humilde labrador Sancho Panza; en el nivel superior se despliega el universo en el que tendrán lugar las aventuras del caballero de la triste figura, Don Quijote, y de su escudero Sancho. Pero entre los dos hay una línea ideal, “un pliegue-de-dos” que es el espacio en el que incesantemente se producen los intercambios y las sustituciones entre los dos regímenes precedentes.

³¹³ Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues*, Champs (Paris: Flammarion, 1996), 181.

³¹⁴ Es esencial introducir los términos acuñados por Derrida de “artifactualidad y activirtualidad” y que como explica Cesáreo Morales, pretenden, “sustituir “realidad y virtualidad”, aplicables a artificialidad, escenografía, lo tecno-mediático, la ciber-desespaciación y la ciber-destemporalización”, en *Ir. Variaciones Sobre Jacques Derrida* (México D.F.: Miguel Ángel Porrúa, 2012), 198.

¿Se trata de molinos de viento o de gigantes?, ¿de una vulgar cortesana o de la sublime princesa Dulcinea?, ¿de una posada o de un palacio?

En el fondo, de lo que se trata es de una puesta en cuestión radical de la categoría modal. A lo largo de la solitaria epopeya son subvertidas las condiciones formales y materiales de la experiencia, tanto las relativas a la posibilidad como a lo efectivamente real (*Wirklich*). Son estas las que se intercambian continuamente, al igual que sucede con la metamorfosis del hidalgo en caballero errante. El Afuera se pliega en el adentro, demostrando que el pensamiento es coextensivo de su exterior. Este es un proceso de pliegue que consiste en la superposición, la yuxtaposición, el despliegue de diversos planos de la realidad que se imbrican constituyendo el tejido que da forma al complejo universo del pobre hidalgo Alonso Quijano. En esta obra fundadora de la novela moderna, toda la tensión narrativa se construye siguiendo el pliegue ideal, el *Zwiefalt*, que permite que Don Quijote superponga los distintos planos que conforman la realidad y en los que se encuentran imbricadas las infinitas dimensiones que componen una vida humana.

3.

TERCER CAPÍTULO

**El concepto de acontecimiento y el problema de la unidad
aperceptiva**

El pliegue es un concepto dinámico que permite describir cómo se produce el acontecimiento. Se trata del punto de inflexión en el que una virtualidad – intensidad virtual surgida del caos de la materia – se pliega para dar inicio a una nueva secuencia de sentido que posee una organización y un ensamblaje hasta entonces inéditos. Pero, ¿a quién ocurre el acontecimiento? ¿cuál es la instancia que percibe y da forma a este aparecer súbito? En virtud de su carácter sorpresivo, el acontecimiento no tiene horizonte, adviene siempre sin anunciarse, de manera inesperada, imprevista. Para subrayar esta ausencia de una “línea de horizonte” – que correspondería a la línea de la metafísica, del proyecto epistémico preexistente³¹⁵– Derrida considera que el acontecimiento se caracteriza por la “verticalidad” pues “nos cae encima de arriba” o bien, surge “de abajo”³¹⁶, como si brotara bajo nuestros pies.

La verticalidad del acontecimiento, impide que este pueda considerarse como el resultado de la actividad de un sujeto (yo o conciencia). El pliegue *evenemential* debe ser considerado como el punto en el que la noción de sujeto se disloca, ya que -al igual que hace con las categorías trascendentales- termina desestructurando la subjetividad como centro válido de apercepción. En la medida pues en que el sujeto trascendental kantiano se encuentra incapacitado para percibir el acontecimiento – que por definición no puede constituirse a partir del mismo protocolo que rige para la constitución de objetos – tiene que ser elaborado un nuevo polo a partir del que pueda organizarse la apercepción. Este problema ha sido abordado en las filosofías contemporáneas del acontecimiento, las que, en su reformulación y superación del concepto tradicional de subjetividad y de conciencia, han terminado aboliendo cualquier forma de constitución trascendental. La pregunta que debe entonces ser formulada es si esto constituye una necesidad, es decir, si la noción de acontecimiento, en la medida en que provoca un trastorno profundo de las categorías trascendentales, obliga a repensar la posición central que ostenta la subjetividad en el aparato trascendental. Antes de pasar a analizar cómo ha sido destituido el “yo pienso” o la unidad sintética de la apercepción en las filosofías contemporáneas del acontecimiento, es necesario recapitular los rasgos característicos de la subjetividad trascendental en la *Crítica de la razón pura*.

³¹⁵ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris, France: Éd. du Seuil, 1967), 409.

³¹⁶ Jacques Derrida, *Voyous: deux essais sur la raison* (Paris, France: Galilée, 2003), 179–180.

El trascendentalismo se encuentra ligado de manera indisociable a la noción de sujeto, concretamente a la de sujeto como instancia que constituye el conocimiento, es decir, como función constitutiva del conocimiento finito. En la filosofía kantiana el sujeto recibe varias acepciones: puede ser empírico, racional, lógico, moral y, finalmente, trascendental. Aquí nos concentraremos únicamente en este último. Se sabe que para el filósofo de Königsberg, el acto de conocer consiste de manera general en enlazar una diversidad sensible -que puede llamarse un objeto- y la unidad de un sujeto -el “yo de la pura apercepción”, es decir, la unidad de una conciencia en tanto esta precede nuestras intuiciones sensibles-. Toda actividad cognitiva involucra a la conciencia: “Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el ‘yo pienso’ en el mismo sujeto en que se haya tal diversidad”³¹⁷. El nervio de la argumentación de Kant es este anclaje de la objetividad en la subjetividad, que pretende demostrar que solo hay objeto para un sujeto y que la mera diversidad de fenómenos que se producen en el exterior no basta para crear la objetividad. La conciencia es el principio legislador y formalmente constitutivo que funciona como condición del conocimiento y, a la vez, como el que ofrece a este último una cualidad singular. Ahora bien, si junto con Kant partimos de que lo trascendental no puede constituirse sin la unidad aperceptiva de la conciencia, ¿cómo el acontecimiento, que al subvertir todas las categorías trascendentales puras termina transformando también la apercepción -es decir, la conciencia, que las articula y organiza-, podría ser conciliable con el trascendentalismo?

Esquemáticamente, el principal problema que plantea la “deducción trascendental” en la *Crítica de la razón pura* es el de la relación del pensamiento con las cosas; concretamente, “la manera en la cual los conceptos a priori pueden relacionarse con los objetos”³¹⁸. La discusión gira en torno a cómo demostrar la manera en que la diversidad que caracteriza la intuición empírica y pura se vincula o enlaza con las categorías, que son los conceptos que permiten la unidad sintética. Dicho de otra forma, se trata de explicar cómo es que el conocimiento convierte los fenómenos en realidades objetivas. ¿Qué derecho nos faculta a aplicar las categorías a la experiencia y, sobre todo, qué es lo que legitima que esta operación produzca un conocimiento verdadero? Esta es la piedra angular del sistema kantiano, el momento decisivo en el que se establece la validez objetiva de los conceptos puros del

³¹⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, B 132, p.198.

³¹⁸ *Ibid.*, A85/B117, p.170.

entendimiento cuando son aplicados a la realidad empírica. Se trata de demostrar que las categorías no son conceptos vacíos, pues necesariamente refieren a objetos existentes. La unidad aperceptiva juega un rol fundamental en la legitimación de los conceptos, articulando la unidad de las diferentes categorías y, principalmente, convirtiéndose en un punto a partir del que puede ser fundado y legitimado el conjunto de conocimiento de un sujeto finito.

Sin entrar a exponer detalladamente el proceso de la deducción kantiana, debe introducirse el principio sobre el que reposa el edificio trascendental: “la unidad originariamente sintética de la apercepción”, es decir, la unidad de la conciencia trascendental considerada como el fundamento original de nuestra capacidad de conocer³¹⁹. El punto de partida de la deducción es la relación entre el pensamiento sintético y los objetos que le son exteriores. Ya el título del §15 ayuda a precisar cuál es el problema de la deducción: se trata de la posibilidad del enlace en general, específicamente del concepto de unidad que hace posible la síntesis de toda multiplicidad³²⁰. Toda síntesis requiere unidad, ya que por medio de la actividad sintética son constituidos los objetos. Por ello, la unidad de la conciencia que permite el ejercicio de su actividad representativa no puede resultar de la acción sintética. Al contrario, toda síntesis presupone la unidad, porque “[l]a representación de esa unidad no puede, por tanto, nacer del enlace; más bien es ella la que hace posible el concepto del enlace”³²¹.

La fragilización del sujeto entendido como el cimiento aperceptivo en las filosofías del acontecimiento

Kant considera que la unidad es requerida para explicar toda actividad de enlace sintético. Esta idea es central para comprender la distinción que el párrafo 16 establece entre la categoría de la unidad y la unidad “originaria” que precede *a priori* todos los conceptos de enlace -inclusive las categorías mismas-. La unidad cualitativa supra-categorial que condiciona “el drama de la experiencia”³²², es definida por Kant como “la unidad originariamente sintética de la apercepción”, es decir, la unidad de la

³¹⁹ Para proseguir el análisis, me apoyaré en la lúcida explicación que hace Mario Caimi del párrafo 16 de la *Critica de la razón pura* en su texto *Leçons sur Kant. La déduction transcendantale dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure*, (Paris: Publications de la Sorbonne, 2007).

³²⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, B129, p.197.

³²¹ *Ibid.*, B131, p.198.

³²² {Citation}

conciencia trascendental. ¿Pero cuál es la especificidad de este tipo de conciencia vinculante y combinatoria y a quién pertenece? O sea, ¿de quién depende esta unidad cualitativa que impide la desagregación de los actos de pensamiento? La perspectiva kantiana plantea que la condición para la unidad de todas las representaciones en una experiencia única es el “yo pienso” (“El yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones”³²³).

La unidad subjetiva debe poder acompañar todas mis representaciones, impidiendo que la mente termine perdiéndose en la multiplicidad y discontinuidad de las representaciones. Es indispensable precisar en qué sentido el sujeto kantiano constituye una auténtica novedad en relación con otras modalidades anteriores de unidad de la conciencia. A diferencia de la posición del *Cogito* cartesiano, Kant no pretende demostrar la existencia de la instancia que piensa. El “yo”, considerado como el fundamento de la unidad aperceptiva, no se encuentra fundamentalmente ligado a una conciencia empírica singular -como sí es el caso en Hume-; tampoco se encuentra determinado ni posee una dimensión existencial o psicológica. Más bien, se trata de una función que determina al entendimiento como un poder estructurador constituido por un conjunto de categorías, es decir, es ante todo una función de síntesis.

Entonces, la unidad de la experiencia reclama un ligamen con el “yo pienso”. Pero para que pueda haber una unidad de representaciones en una experiencia única, es requisito que el sujeto que hace la síntesis se conciba él mismo como siempre idéntico. Como lo explica Manfred Baum, “[l]a conciencia -mi representación- no consiste solamente en la representación de una representación (concepto), sino también en la conciencia de mí mismo y de que me pertenece la representación”³²⁴. El concepto “apercepción” es el nombre que recibe esta autopercepción de un “yo” que permanece continuo, idéntico y único a través de la pluralidad de nuestros pensamientos. El principio de apercepción se funda en una doble condición. La identidad de la conciencia solo es posible a través de una síntesis, pero esta, a su vez, depende de la unidad que brinda la identidad del “yo”. Esto significa que el “yo” solo puede acompañar la multiplicidad de representaciones y hacer la síntesis de la

³²³ Kant, *Critique de la raison pure*, B 131, p.198.

³²⁴ Caimi, *Leçons Sur Kant. La Dédution Transcendantale Dans La Deuxième Édition de La Critique de La Raison Pure*, 30.

experiencia cuando es único e idéntico, y para ello debe tener conciencia de sí mismo y de la actividad sintética que despliega.

Kant subraya que “[e]sa continua identidad de la apercepción de un múltiple dado en la intuición contiene una síntesis de las representaciones y no es posible sino por medio de la conciencia de esa síntesis”³²⁵. La apercepción es la conciencia de esta síntesis que permite reunir en un solo acto la multiplicidad de elementos sintetizados. El punto sobre el que debo insistir es que, por un lado, se trata de la unificación del contenido que opera la conciencia, pero, por otro lado, también de cómo esta preserva su propia unidad. La conciencia es capaz de unificar porque ella misma permanece siempre idéntica, lo que implica que la infinita diversidad de representaciones debe estar acompañada de un “yo pienso” (unidad sintética) que permanece siempre igual en todos sus pensamientos. Lo que debe retenerse de esta explicación es la función meramente formal del yo trascendental. Precisamente esta es la razón que permite considerarlo como un yo vacío.

El principio de apercepción constituye el corazón del trascendentalismo, siendo la función legitimadora de la deducción, es decir, de la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*. La subjetividad trascendental no guarda ninguna semejanza con el *cogito* cartesiano, con la *res cogitans* (“la sustancia pensante”). Tampoco con la disolución humana del sujeto en la multitud de impresiones fugaces. Se trata del basamento de toda actividad perceptiva, del principio que ordena todos los principios y hace posible el conocimiento. Recapitulando las orientaciones claves para comprender la revolución kantiana de la subjetividad:

A) La primera tesis importante es la separación entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental. El primero existe “según las determinaciones de nuestro estado en la percepción interna”, lo que implica que es cambiante, inconstante y que carece de un punto fijo. En cambio, el sujeto trascendental, el de la apercepción originaria, es un principio que, sin proceder de la experiencia, la unifica, constituyéndose así en la garantía suprema de la unidad subjetiva (la unidad de las representaciones del objeto). Es importante insistir en la distinción que establece Kant entre el enlace (*Verbindung*), característica de la síntesis de la diversidad fenoménica, y la unidad (*Einheit*), que designa el fundamento originario del enlace mismo. Como demostré en

³²⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, B 133, p.199.

el transcurso del análisis, el sistema trascendental en su conjunto es la fuente que ordena la totalidad de la experiencia (la unidad sintética de la diversidad).

B) El sujeto trascendental constituye una unidad objetiva, en la medida en que es quien provee de unidad a las representaciones empíricas. En este sentido es que debe considerársele como una forma lógica y vacía. No es una cosa ni una sustancia simple, ni un fenómeno y tampoco un concepto. Es una “conciencia pura, originaria, inmutable” que permanece desconocida. Como lo explicita Kant, “[n]o tenemos ningún conocimiento del sujeto en sí que es el sustrato o fundamento del sujeto lógico, así como de todos los pensamientos.”³²⁶

El objetivo es demostrar cómo, cuando el análisis se concentra en el estudio de lo que provoca el acontecimiento al sujeto trascendental, nos percatamos que lo primero que se ve desestabilizado son las categorías más primitivas del sujeto, es decir, lo que Kant llama la intuición pura. La primera pregunta es si el sujeto no es más que el marco en el que se produce la apercepción original. Más adelante, en este capítulo final, se verá el concepto de “síntesis pasiva” que propone Husserl, y el de “transpasibilidad” de Henri Maldiney, para demostrar que, para dar un espacio al acontecimiento dentro de la actividad perceptiva, ambas nociones deben proceder a fragilizar las categorías fundamentales de la intuición pura. La estrategia adoptada consiste en reestructurar el campo kantiano de la estética trascendental a través del concepto de acontecimiento o de un fuera que no puede ser directamente constituido por la intuición pura tal y como la concibe Kant, forzando así a la ampliación de la actividad sensible y perceptiva. Con esta reestructuración de la sensibilidad y del trascendental se podrá avanzar hacia lo que Deleuze denomina un “empirismo trascendental”.

La primera estructura intuitiva del sujeto que se ve afectada por la irrupción del acontecimiento es la naturaleza del espacio puro heredado del newtonismo y al que Kant considera como la base de la apercepción, ya que existe independientemente de cualquier cuerpo. El espacio es una realidad intuitiva fundamental del sujeto que existe por sí misma y que “precede necesariamente a todas las intuiciones de sus objetos”³²⁷. Al considerar el acontecimiento como una realidad exterior, se modifica esta concepción del espacio, base de la apercepción trascendental, ya que cada acontecimiento solo puede ser percibido dentro de su propio ritmo, de su propio

³²⁶ Ibid, *Analítica trascendental*, libro I, p. 124.

³²⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, A26/B42, p.123.

continuum espacio-temporal. En este nuevo marco, el sujeto es aquel que es sorprendido por un tipo de espacialidad que procede del Afuera y que inicialmente es incapaz de aprehender (es análogo al trastorno que lo sublime estático provoca al cuadro aperceptivo general en la tercera *Crítica*). La teoría del acontecimiento provoca en la temporalidad algo similar a lo que sucede con el espacio. El tiempo, tal y como lo define Kant en la “Teoría trascendental de los elementos”, es un absoluto que precede y condiciona cada uno de los momentos temporales. Esta concepción del tiempo absoluto, caracterizado por la irreversibilidad, la sucesión y la simultaneidad, es radicalmente transformado por los acontecimientos, cuyos esquemas causales corresponden más bien al de un retorno perpetuo.

Las principales características atribuidas al espacio y al tiempo en la “Estética trascendental” son transformadas por el acontecimiento. Esta transformación consta de dos niveles: El espacio y el tiempo dejan de ser considerados únicamente como las formas del sentido externo -que permite la representación de los objetos como existentes en el espacio, fuera de nosotros- y del sentido interno -que hace posible percibir los estados internos en una secuencia temporal-. Dejan entonces de ser comprendidos en los términos en los que los define la “Estética” de la Teoría trascendental de elementos de la *Crítica de la razón pura*, como la fundación del sujeto trascendental. Las teorías del acontecimiento deben ser situadas dentro de un nuevo tipo de realismo, lo que implica que el espacio y el tiempo serán considerados categorías que poseen una objetividad exterior al sujeto. Esta transformación del marco sensible obliga a redefinir las relaciones entre las intuiciones puras y la estética como teoría general del juicio perceptivo.

El concepto que mejor aprehende la transformación del espacio y el tiempo que provoca el acontecimiento cuando es entendido como “disyunción de la Palabra”³²⁸, como el suplemento que excede el orden diferencial del lenguaje, del concepto, de la significación en general, es el concepto derridiano de *diferancia*. Su importancia, tal y como lo explica Cesáreo Morales, es que más que una forma o método del pensar, es lo que marca el desbordamiento del pensar y de su orden de oposiciones entre lo inteligible y lo sensible, entre la presencia y la ausencia. La *diferancia* como marca del exceso, describe una “estrategia de lo abierto” que consiste fundamentalmente en

³²⁸ Morales, *Ir. Variaciones Sobre Jacques Derrida*, 122.

dar otro tiempo y otro espacio, “destemporalización y desespaciación”³²⁹. Pero lo que es aquí crucial, es que la *diferancia* nombra el exceso del afuera, o dicho de otra manera, el afuera del exceso de vida, de fe, del lenguaje, del pensamiento, de la violencia, del conflicto y finalmente, del acontecimiento³³⁰.

Entendemos entonces por qué el acontecimiento como exceso rebasa el concepto (es en este sentido que se trata de su “afuera”), la idea y las condiciones de posibilidad del pensamiento mismo, enfrentándonos a la condición sin condiciones de toda posibilidad: la vida³³¹. La posibilidad de la vida es precisamente aquella que resulta imposible de decir, sea en la palabra o en el despliegue de su potencia, por ello, “Debe pensarse la vida como traza”³³². La vida como traza no puede ser considerada como inmediata, originaria o espontánea. No es tampoco una presencia plena, ni un principio metafísico o biológico idéntico a sí mismo. Pensarla como traza, es considerarla en la *diferancia* con la muerte, a partir de otro marco de espaciación y temporalización. La “vida hiperbólica” es el concepto que propone Morales para nombrar este proceso de la desespaciación y la destemporalización que implican a su vez una desapropiación³³³. La vida hiperbólica es vida impersonal, pura inmanencia que ningún “yo” podría apropiarse, que el concepto no puede decir y que el trascendental no puede condicionar.

3.1. El acontecimiento y la fragilización del sujeto trascendental como centro de la unidad aperceptiva

3.1.1. La subjetividad y la elaboración de un campo trascendental impersonal

Pasemos ahora a estudiar las consecuencias teóricas concretas de la crítica –y la eventual desaparición– del sujeto trascendental en la filosofía contemporánea, principalmente como el resultado de la constatación de la incapacidad en la que se

³²⁹ Ibid., 123.

³³⁰ Ibid., 74.

³³¹ Ibid., 267.

³³² Jacques Derrida, “Freud et La Scène de L’écriture,” in *L’écriture et La Différence* (Paris: Ed. du Seuil, 1967), 302.

³³³ Morales, *Ir. Variaciones Sobre Jacques Derrida*, 272–273.

encuentra para acceder al acontecimiento. La problemática que orienta esta parte final de la investigación es resumida por las siguientes preguntas: ¿La destrucción de la subjetividad, considerada como el polo de la unidad aperceptiva, provoca necesariamente la desaparición de toda actividad constituyente, es decir, del campo trascendental como tal? ¿Podría concebirse, como lo resume la afortunada fórmula de Ricoeur a propósito del estructuralismo levi-straussiano, un “kantismo sin sujeto trascendental”³³⁴? ¿Una vez que el sujeto se ve desustancializado, cómo podría sostenerse aún la posibilidad de una determinación trascendental? ¿Puede concebirse un trascendental que no refiera a una forma de interioridad (i.e. el sujeto, la conciencia, el ego, el yo)?

En la decimoquinta serie de *Lógica del sentido*, titulada “de las singularidades”, a grandes rasgos Deleuze resume la temática que desarrollaré a continuación:

“Pretendemos determinar un campo trascendental impersonal y preindividual que no se parezca a los campos empíricos correspondientes y no se confunda, sin embargo, con una profundidad indiferenciada. Este campo no puede ser determinado como el de una conciencia: a pesar de la tentativa de Sartre, no se puede conservar la conciencia como medio y, a la vez, rechazar la forma de la persona y el punto de vista de la individuación. Una conciencia no es nada sin síntesis de unificación, y no hay síntesis de unificación sin forma del Yo (*Je*) ni punto de vista del Yo (*Moi*). Al contrario, lo que no es individual ni personal son las emisiones de singularidades ... las singularidades son los verdaderos acontecimientos trascendentales”³³⁵.

La introducción deleuziana del “campo trascendental impersonal y preindividual” es una respuesta directa a las tesis formuladas por Sartre en *La trascendencia del ego*. Para avanzar en el estudio sobre la posibilidad de elaborar un pensamiento trascendental que, divorciado de la estructura correlacional (entre el sujeto y el objeto) instaurada por el kantismo, sea capaz de concebir una alteridad real, es decir, un *Afuera evenemencial* independiente de la constitución de un sujeto, es imperativo

³³⁴ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques, Tome I: Le Cru et le cuit* ([S.l.]: Plon, 1964), 19–20.

³³⁵ Deleuze, *Logique Du Sens*, 124.

comprender la torsión que Sartre opera de la fenomenología husserliana. Y aquí me refiero, puntualmente, a su intento de preservar el método fenomenológico pero disociándolo de un ego unificador y constituyente. ¿En qué sentido es que puede afirmarse que el descubrimiento sartriano de un campo trascendental impersonal del ego es una primera etapa en el camino de renovar el campo trascendental tomando en cuenta la posibilidad de un Afuera radical cuya naturaleza es similar a la del acontecimiento? ¿Cuál sería, siguiendo el diagnóstico que realiza Deleuze, la gran omisión de Sartre?

A continuación se analizará el proceso que conduce a Sartre de una crítica a la interioridad subjetiva (correspondiente a un trascendentalismo anclado en el sujeto), a la hipótesis de un campo o de una conciencia trascendental pre-personal o impersonal. La noción de intencionalidad permite pensar una unidad de conciencia que se encuentra más allá de la dualidad sujeto-objeto -dualidad que, como he repetido, constituye intrínsecamente el campo trascendental-. El propósito es comprender de qué manera la radicalización del concepto de intencionalidad que opera Sartre permitiría, eventualmente, considerar la posibilidad de un polo singular capaz de acoger el afuera *evenemencial*, sin que tal cosa pase por la constitución de objeto (objeto=x). Esto implicaría una refundación del trascendentalismo tradicional y de sus categorías.

El campo trascendental impersonal: un primer esfuerzo por posicionar la noción de un Afuera radical

Antes de discutir las ideas que expone Sartre sobre un ego trascendente y una conciencia impersonal, es importante comentar algunas tesis planteadas por Levinas en su artículo “La ruina de la representación”³³⁶. Ambos autores sostienen que la representación, en la medida en que se trata del esquema operatorio del campo trascendental, pierde toda autoridad cuando la conciencia subjetiva es aprehendida como intencionalidad. Levinas refuta el juicio, bastante extendido, de que el concepto fenomenológico de intencionalidad es principalmente una descripción que refuerza la correlación clásica sujeto/objeto. Al contrario, sostiene que se trata de una puesta en cuestión radical del “ideal de la representación y la soberanía del sujeto”. La

³³⁶ Emmanuel Levinas, “La Ruine de La Représentation,” in *En Découvrant L’existence Avec Husserl et Heidegger*, Bibliothèque D’histoire de La Philosophie (Paris: Vrin, 2006), 173–88.

intencionalidad, de acuerdo a su criterio, es el único concepto apto para acabar con la representación y, por consiguiente, con la unidad aperceptiva del sujeto.

Siguiendo el razonamiento de Levinas, el abordaje fenomenológico trastorna “la clásica relación entre el sujeto y el objeto”, entendida como “la presencia del objeto y la presencia ante el objeto”. Esto es así porque, gracias a la intencionalidad, el pensamiento se convierte en tributario de la conciencia y de todo lo que ella implica (historia, sensibilidad, olvidos). Entonces, la intencionalidad compromete tanto la soberanía de la representación como la del sujeto mismo. La definición fenomenológica de la conciencia como “conciencia de alguna cosa”, es decir, concebida como intencionalidad sensible, implica que esta sea definida como un acto y, por ende, que sea desustancializada.

De acuerdo con el análisis que desarrolla Levinas, la particularidad de la fenomenología husserliana reside en el examen que hace del vínculo entre los datos y las condiciones subjetivas, sustrayéndose de la concepción clásica que imponen las categorías heredadas del kantismo (el sujeto constituyente y el mundo constituido). La importancia de este análisis es que explica el proceso de conocimiento, así como nuestra relación con el mundo, bajo una perspectiva *evenemencial*. El propósito es sustituir la operación clásica de constitución que reposa en la representación y que Kant identifica como el fundamento del pensamiento.

Hecho este paréntesis, regreso al texto sartriano, *La trascendencia del ego*, cuyo objetivo, como lo explicita el autor en el primer párrafo, es combatir la idea filosófica que considera al ego como “un habitante de la conciencia”³³⁷ e inclusive como su condición. Sartre constata que es posible, contrariando la sentencia kantiana, pensar en representaciones que no se encuentran acompañadas de un *Je* (considerado como la unidad de las acciones) o de un *Moi* unificador (unidad sensorial de las cualidades). El *Je* y el *Moi* constituyen los dos polos de lo que Sartre llama el ego. Las representaciones sin Yo, *Moi* o ego definen un campo nuevo de conciencia que será calificado como impersonal.

Para Sartre, “[e]sta conciencia absoluta, desde el momento en que queda purificada del Yo, no tiene más nada que se parezca a un sujeto y tampoco es una recolección de representaciones: es simplemente una condición primera y una fuente

³³⁷ Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de L'ego. Esquisse D'une Description Phénoménologique*, Bibliothèque Des Textes Philosophiques (Paris: Vrin, 2003), 13.

absoluta de existencia”³³⁸. Así, contrariamente a lo postulado por Kant, el Yo no preexiste a esta conciencia impersonal ni tampoco es su condición de posibilidad. Lo que en el texto será denominado el Yo o el “Ego trascendental” es exterior al campo trascendental impersonal de la conciencia, pues es un simple “objeto” que se encuentra en él. Esta tesis es capital para mi estudio, ya que permite realizar una primera delimitación del campo trascendental impersonal, caracterizado por no requerir de un Yo unificador de las representaciones o de un sujeto. Cabe preguntarse cuál de todas las distinciones conceptuales a las que se enfrenta Sartre: yo trascendental, ego, la conciencia como intencionalidad o el sujeto, es la más apta para aprehender el Afuera en el que se produce el acontecimiento.

El punto de partida de la discusión es la célebre proposición del párrafo 16 de la deducción trascendental en la *Crítica de la razón pura* (“El Yo pienso debe poder (*muss Können*) acompañar todas nuestras representaciones”). El análisis de Sartre se centra al inicio en los términos en los que se encuentra formulada la problemática kantiana, ya que considera que el decir que el yo pienso “debe poder” (posición de derecho y no de hecho) acompañar toda representación permite suponer que hay momentos de la conciencia sin “yo”. Si se considera que el trascendentalismo consiste en la determinación de las condiciones de posibilidad de la experiencia, y no en la “realización” de ellas, esto obliga a reinterpretar el estatus que tradicionalmente se ha otorgado al “yo pienso”. En resumen, es un contrasentido intentar establecer lo que es la conciencia trascendental, ya que ese tipo de definiciones implican un juicio de hecho y no de derecho.

Prosiguiendo su argumento, Sartre se interroga: “el Yo que encontramos en nuestra conciencia, ¿es posible por la unidad sintética de nuestras representaciones, o bien es el que unifica *de hecho* las representaciones entre ellas?”³³⁹. Todo gira alrededor de la partícula que precede los verbos de nuestro lenguaje, el “yo”, y de determinar si se trata del elemento fundador y unificador de la conciencia o si es meramente un apéndice sintáctico o, en términos nietzscheanos, un punto de partida ilusoria de la reflexión.

Una vez presentados los grandes ejes del problema, que se inscriben en un marco teórico kantiano, Sartre se vuelve hacia la filosofía husserliana. Toda su crítica se dirige contra las teorías del conocimiento que subordinan la relación con el mundo

³³⁸ Ibid., 87.

³³⁹ Ibid., 16.

a una relación subjetiva, la relación con el sí mismo. Al igual que para Levinas, el desafío consiste en lograr afianzar una definición de la fenomenología como “filosofía de la trascendencia” que nos lanza en medio de las cosas. Es decir, se trata de situar a Husserl contra el idealismo subjetivista en sus diversas variantes. La estrategia sartriana para lograr esto consiste, inicialmente, en plantear una radicalización de la figura de la reducción fenomenológica basándose en la crítica al concepto de “Yo (*Moi*) trascendental” que desarrolla Husserl en las *Ideen I* y en las *Meditaciones cartesianas*. Metodológicamente, solo así podría el ego ser expulsado del campo de la conciencia.

La trascendencia del ego: un esfuerzo orientado a sustraerse de la regulación impuesta a los objetos por el ego trascendental kantiano

El método fenomenológico considera que la reducción fenomenológica, llamada también la *epoché*, es la operación que permite el pasaje de una actitud “natural”, que consiste en considerar que la existencia del mundo y de las cosas es una evidencia, a una “fenomenológica”, que suspende o veta la tesis del mundo. Lo que pretende este movimiento de conversión es llegar a la fuente de significado del mundo tal cual es vivido, a través de la transformación de nuestra actitud respecto a él. El método de la *epoché* consiste en el abandono de todo juicio respecto a la existencia del mundo (a saber, suspender toda presuposición o tesis objetiva a propósito del mismo), tal que nos permita adoptar una actitud pre-reflexiva, natural, frente a él que admita aprehenderlo como un fenómeno puro. El procedimiento reductivo es una condición metodológica indispensable para acceder a los fenómenos. Es precisamente por ello que Husserl define el conocimiento como un “dirigirse a” las cosas de la conciencia, es decir, es la relación entre el objeto y el acto que se dirige a él. Lo que permite a Sartre elaborar un campo impersonal de constitución del mundo, independiente de la formación de un ego, es el retorno, en la reflexión husserliana, al fenómeno original de la intencionalidad.

Entonces, Sartre puede introducir en la reflexión el importante concepto del “yo (*moi*) puro” que es el resultado, según Husserl, de la operación reductora. El “yo (*moi*) concreto” o “psicológico” se encuentra entrelazado con el mundo natural, y es por esto que en la operación de reducción se encuentre él constituido como un objeto

de la reducción. Esta idea es desarrollada en el § 11 de las *Meditaciones cartesianas*: “Mediante mi ἐποχή fenomenológica reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica –el reino de mi propia experiencia psicológica– a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la experiencia fenomenológica-trascendental del yo”³⁴⁰. El primer resultado de la *epojé* obliga a la disociación clara entre el sujeto mundano –o natural– y el no-mundano, es decir el yo puro o trascendental que escapa a la reducción.

Atinadamente, a propósito de esto Sartre pregunta: “¿no es suficiente con el yo físico y el psicofísico?, ¿es necesario que se lo duplique en un Yo trascendental estructura de la conciencia absoluta?”³⁴¹. Planteadas estas cuestiones, el esfuerzo teórico se encontrará dirigido a resolver las contradicciones que se presentan entre la definición fenomenológica de la conciencia como intencionalidad (“toda conciencia es conciencia de alguna cosa”) y la hipótesis de un yo unificador e individualizante, de un yo puro considerado como la estructura necesaria que se encuentra detrás de cada conciencia. La premisa sartriana es que la conciencia intencional, lejos de constituir sus objetos, se proyecta en el mundo de objetos ya constituidos y en estos se encuentra plena y entera. Entonces, resulta superfluo reintroducir un yo cuya única función es reconducir a una dimensión de interioridad.

Es necesario recapitular el proceder de la demostración sartriana. En un primer momento, la intención es evidenciar cómo el pensamiento husserliano evolucionó con respecto a la necesidad de conservar la hipótesis de un “yo puro”. Para sostener esta aseveración, puede verse la explicación que da Husserl en la primera edición del segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, donde explica que no es necesario convocar a un “yo puro” (lo que Sartre llama el ego) para fundar la unidad de las diferentes vivencias. Es decir, es innecesario considerarlo como un “centro subjetivo de referencia para todos los contenidos de los cuales tengo conciencia”³⁴².

La conclusión de Husserl es que resulta ilegítimo sostener la existencia de una unidad del ego que no está respaldada por nada. La unidad sustancial que a partir de Kant se atribuye dogmáticamente al yo metafísico no procede de otra cosa que de una forma de enlace inmanente de las vivencias. Esta posición será rectificada en el

³⁴⁰ Edmund Husserl, *Méditation Cartésiennes. Introduction À La Phénoménologie.*, trans. Emmanuel Lévinas, Bibliothèque Des Textes Philosophiques (Paris: Vrin, 1992), 22.

³⁴¹ Sartre, *La Transcendance de L'ego. Esquisse D'une Description Phénoménologique*, 19.

³⁴² Edmund Husserl, *Recherches Logiques. Tome 2, Volume 2*, trans. Hubert Elie, Arion Kelekel, and Réne Scherer, Epiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 2011), 161.

segunda edición del segundo volumen de las *Investigaciones*, así como en el texto de las *Ideas directrices (Ideen I)*³⁴³ publicado en el mismo año. Husserl retoma la posición kantiana y reconoce que toda percepción del yo debe implicar una unidad (un yo puro o trascendental), ya que no podría fundarse en el yo empírico y cambiante.

Pero Husserl abre indiscutiblemente una perspectiva nueva. La conciencia definida por la intencionalidad es absoluta porque se trasciende a ella misma, es decir, es conciencia de sí que se auto-unifica. Es solo esta manera de existir característica de la conciencia la que hace posible la unidad y la personalidad de mi yo, considerado como polo subjetivo personal y no a la inversa. La reintroducción del yo trascendental, formal y abstracto pone en peligro la conciencia ya que opaca y recubre los rasgos que le son propios, a saber, su espontaneidad y su translucidez³⁴⁴. ¿Conduce la crítica sartriana a la tesis de que el yo o el ego no existen, siendo solo ilusiones secundarias que deben suprimirse si se pretende dar forma a un campo puro e impersonal de la conciencia? ¿O, al contrario, demuestra Sartre que, si bien el yo no es ni el origen ni la condición de posibilidad de la reflexión (ya que se encuentra también reducido en la *epoché*), debe considerársele como un resultado que deriva del acto reflexivo original?

Existen diferencias que distinguen el “yo pienso” kantiano –que es una condición de posibilidad, una función lógica– del *Cogito* husserliano, que, al igual que el cartesiano, es una constatación de hecho, un “hecho absoluto”. Para Sartre es importante demostrar que el tránsito entre estas dos concepciones –una concepción de derecho y una constatación de hecho– reposa en una demostración insuficiente. Su objetivo es probar que el yo no es una evidencia apodíctica, ya que solo se da “a través de la conciencia reflexiva”³⁴⁵.

Para profundizar en los rasgos que posee un campo trascendental sin sujeto, deben ser puntualizadas las características que atribuye Sartre a la conciencia considerada como un campo impersonal. El objetivo es apuntalar la tesis que sostiene que el ego o el yo no habita la conciencia, sino que debe considerarse un trascendente (un ego prerreflexivo e impersonal). Esto constituye un primer requisito para liberar el campo de la conciencia absoluta y evitar toda opacidad. El empleo que hace Sartre de

³⁴³ En el § 57 de las *Ideen I*, hay un desarrollo

³⁴⁴ Sartre, *La Transcendencia de L'ego. Esquisse D'une Description Phénoménologique*, 23–25.

³⁴⁵ *Ibid.*, 35.

la noción de trascendente es más próximo a la acepción husserliana del término (tal y como este la define en el § 11 de las *Meditaciones cartesianas*) que a la kantiana. Para Kant, el término trascendente define al conjunto de objetos que están más allá de toda experiencia posible. Para Husserl, en cambio, la trascendencia refiere al conjunto de objetos que se encuentran más allá de la conciencia (si bien la conciencia se caracteriza por la intencionalidad, es decir, por dirigirse hacia los objetos trascendentes).

Estas son las tres tesis que permiten a Sartre asentar su nueva teoría de la conciencia como campo trascendental impersonal -y que, dicho sea de paso, él considera que retoma explícitamente la conciencia intencional husserliana:

1) Sartre distingue tres planos de conciencia. El plano irreflexivo -que es conciencia de sí misma en un plano no posicional-, en el que la conciencia no es aún su propio objeto. Enseguida el plano reflexivo -o posicional-, es decir, el de la conciencia reflexiva. Y, finalmente, el plano en el que la conciencia se convierte en posición de sí³⁴⁶. La diferencia decisiva es entre la conciencia reflexiva y la irreflexiva, ya que aquí se establece una disyunción en la vida egótica que se desenvuelve en un plano de reflexividad y la vida impersonal que es irreflexiva.

2) La segunda tesis relevante está ligada a la discusión iniciada por la filosofía kantiana sobre la unidad o la unificación de la conciencia. Como es sabido, para Kant es el Ego (el Yo trascendental) el que opera la unificación de la conciencia. Sartre, al contrario, considera que “[n]ada actúa sobre la conciencia, ya que ella es su propia causa”³⁴⁷. La conciencia es causa de sí misma, es decir, se autoengendra, crea su propia unidad. Esto implica que el Ego, al ser trascendente, al situarse fuera de la estructura interna de la conciencia, deja de ser un polo fundador y unificador. Sin “yo” la conciencia se unifica ella misma en un plano irreflexivo, “se da ante todo como espontaneidad individuada e impersonal”³⁴⁸. Esta espontaneidad inherente a la conciencia explica la autonomía de su surgimiento: ella no es inicialmente su propio objeto. Es decir, la conciencia irreflexiva e impersonal posee una prioridad ontológica respecto a la conciencia reflexiva, ya que antes de convertirse en el objeto de la reflexividad, toda conciencia es irreflexiva. El análisis sartriano de la unificación de la conciencia contraviene la interpretación husserliana, pues, como lo explica

³⁴⁶ Ibid., 29. El propósito de esta distinción es el de discernir si el “Yo” se encuentra o no presente en los tres grados de la conciencia.

³⁴⁷ Ibid., 64.

³⁴⁸ Ibid., 78.

Coorebyter, la unificación para Sartre no se encuentra fundada en las exigencias inherentes a la construcción del objeto. La conciencia sartriana no se unifica en el proceso de constitución del objeto, ya que, al contrario, los objetos poseen de entrada una presencia plena, objetiva³⁴⁹.

3) La tercera y última tesis está ligada a la problemática de la unificación de la conciencia. La conciencia se estructura en diversos planos (reflexivo e irreflexivo): en el nivel irreflexivo e impersonal, la conciencia es espontánea y se constituye por auto-engendramiento. Sartre distingue igualmente dos tipos de unidad: “Existe una unidad inmanente de conciencias, es el flujo de la Conciencia, constituyéndose ella misma como unidad de ella misma, y una unidad trascendente: los estados y las acciones”³⁵⁰. La conciencia se constituye incesantemente en el flujo de la temporalidad, y esta constitución inmanente y espontánea es el trasfondo para la unificación trascendente (el ego). Esto significa que el ego, en tanto se trata de una unidad de estados y acciones, es una estructura secundaria que surge de una reflexión impura.

Las tres tesis sobre la conciencia, permiten comprender con mayor claridad la constitución progresiva de un campo trascendente diferente, un Afuera que permite que la conciencia como intencionalidad cobre forma. No obstante, coincido con la crítica que hace Deleuze: si bien Sartre contribuye significativamente al pensamiento de un campo impersonal inmanente a la conciencia, no logra concebir un Afuera que no sea el producto de la constitución subjetiva. El objetivo es sondear la posibilidad de concebir un Gran Afuera, al que damos el nombre de acontecimiento, a través de la conservación de una perspectiva trascendental. En este sentido Sartre plantea una cuestión central: la necesidad de superar el subjetivismo (la idea según la cual toda síntesis trascendental es dirigida por una estructura egótica, un yo) si se quiere construir un campo trascendental capaz de acoger y aprehender un afuera *evenemencial*. *La trascendencia del ego* es un texto clave para el estudio de mi problemática pues inaugura lo que denominaré un pensamiento de la alteridad radical (es decir, una forma de trascendencia de los objetos y del mundo), para el cual la relación con el mundo, con el Afuera, no se encuentra subordinada a una interioridad subjetiva. Esta tematización de una alteridad radical, a la que he decidido nombrar

³⁴⁹ Vincent Coorebyter, *Sartre Face À La Phénoménologie. Autour de “L’intentionnalité” et de “La Transcendance de L’ego”* (Bruxelles-Paris: Ousia, 2000), 210.

³⁵⁰ Sartre, *La Transcendance de L’ego. Esquisse D’une Description Phénoménologique*, 44.

acontecimiento, ha sido designada en la filosofía contemporánea de otras maneras: El Afuera, el mundo, el *Ereignis*, la *différance*, etcétera.

En resumen, el texto de Sartre constituye un primer esfuerzo por romper tanto con el sentido subjetivo que posee la síntesis kantiana –definida como “la acción de agregar diferentes representaciones las unas a las otras”³⁵¹, que solo puede realizar una función subjetiva– como con el concepto husserliano de “constitución”, según el cual son también actos subjetivos los que controlan la formación de la identidad de todo objeto. He insistido en que la novedad de la tesis sartriana es que pone de manifiesto la necesidad de liberar y purificar el campo trascendental de la estructura del ego, ya que solo así podría experimentar el “Gran Afuera”, es decir, el mundo, el acontecimiento. El trascendentalismo, como es sabido, “en general se ocupa, no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos”³⁵². Lo que preocupa al trascendentalismo no es entonces la cosa en sí, sino, más bien, la posibilidad de conocer lo real a través de los actos interiores de una subjetividad trascendental que constituye la objetividad. La temática de la “constitución” es medular para toda reflexión sobre lo trascendental.

Sartre se enfrenta a dos tipos de entidades, la conciencia y los objetos, sin interrogarse nunca sobre su constitución. Esto puede parecer curioso si se presta atención al título, que anuncia “Bosquejo de una descripción fenomenológica”, pues la constitución es un momento capital del método fenomenológico. Por un lado, la concepción sartriana de la conciencia impersonal se caracteriza por ser espontánea, es decir, causa de sí misma³⁵³ y por “no emanar de un yo”³⁵⁴. Por otro lado, los objetos son descritos como “trascendentes con respecto a las conciencias que los aprehenden”³⁵⁵. En resumen, la tesis es que nos dirigimos y encontramos las cosas mismas y no las representaciones que de ellas se hace la conciencia.

Todo se encuentra fuera; la construcción y la aprehensión del mundo y de los objetos no conduce nunca a un espacio íntimo, interior, inmanente que pertenecería a una conciencia personal, ya que, como es explicitado en las últimas páginas del texto, el Yo (*moi*) y el mundo son contemporáneos: “El mundo no ha creado al Yo (*moi*), el Yo (*moi*) no ha creado el mundo: uno y otro son objetos para la conciencia absoluta,

³⁵¹ Kant, *Critique de la raison pure*, A77/B103, p.161.

³⁵² *Ibid.*, B25, 110.

³⁵³ Sartre, *La Transcendence de L'ego. Esquisse D'une Description Phénoménologique*, 78.

³⁵⁴ *Ibid.*, 22.

³⁵⁵ *Ibid.*

impersonal, y es por ella que ambos se encuentran ligados”³⁵⁶. Al purificarse la conciencia del ego constitutivo ya no puede considerarse la relación Yo-mundo en términos de una relación sujeto-objeto.

El afuera es una noción capital en reflexión sobre la articulación entre el concepto “acontecimiento” y el abordaje trascendental porque marca un límite.

3.1.2. Reconsideración del ego trascendental: la importancia creciente del estudio de las síntesis pasivas

Lo “impersonal”: primera figura de la pasividad

El concepto “acontecimiento” ha representado un desafío para el pensamiento filosófico desde la Antigüedad ya que designa un “fenómeno imposible”, es decir, un tipo de experiencia que confronta al pensamiento racional con lo desconocido, empujándolo así a sus límites. El tercer y último capítulo de mi investigación, como ya lo he advertido, está dedicado a examinar y defender la hipótesis según la que el surgimiento *evenemencial*, en razón de los rasgos que le son propios, implica una desaparición del “yo”, del sujeto que constituye la objetividad. Esto pues se trata de una forma de aparecer que debe poder ocurrir sin la ayuda de un ego. La recusación del sujeto nos obliga a plantearnos cuál es la instancia que lo sustituye o, más bien, cómo se percibe entonces un acontecimiento. Si la subjetividad deja de ser un centro válido de apercepción (ya que la noción de sujeto se desestructura a medida que las categorías trascendentales pierden legitimidad), hay que pensar en a partir de cuál nuevo polo podría organizarse esta función aperceptiva.

Esta renuncia a considerar al sujeto como el polo activo que organiza, dirige y condiciona el conocimiento y, consiguientemente, nuestra relación con el mundo, nos fuerza a explorar otras formas de síntesis que no requerirían de la conciencia. El trabajo de Sartre abre el camino para que la filosofía contemporánea pueda elaborar un trascendentalismo pre-personal y constituido por un juego de síntesis pasivas. Las tesis desarrolladas en *La trascendencia del ego* permiten vislumbrar una salida de la intencionalidad egológica y acercarse a la concepción de un Afuera que no nos

³⁵⁶ Ibid., 87.

pertenecería, es decir, no se encontraría ni controlado ni constituido por un sujeto. No obstante, considero que permanece poco clara la forma en la que se produce la “donación” de este exterior, así como la forma en que funcionan las síntesis pasivas que constituyen el campo trascendental a-subjetivo.

La revolución copernicana kantiana consiste, fundamentalmente, en la idea de que los objetos se conforman de acuerdo al conocimiento, es decir, las estructuras del objeto deben acordarse a las estructuras *a priori* de la subjetividad (intuiciones *a priori*, esquemas puros, categorías puras, Ideas trascendentales) requeridas para la validación objetiva del conocimiento. Las estructuras *a priori* del objeto se fundan en las estructuras invariables del sujeto. Este esquema presupone la existencia de un acuerdo o adecuación entre la cosa y el sujeto (esto significa una inversión de la proposición empirista que sostiene que el sujeto se constituye a través de los datos); la descripción de la manera en la que procede este acuerdo constituye el nudo de la problemática trascendental. Kant establece que los principios del conocimiento no pueden derivar de la experiencia, ya que, por el contrario, el acuerdo se realiza gracias al conjunto de facultades (entendimiento, razón, sensibilidad e imaginación) y a las formas *a priori* que son inherentes al sujeto trascendental. Pero la síntesis es la operación, el acto que “cimenta” el conjunto de facultades, pues unifica y reúne en un todo coherente la diversidad empírica. Pensar consiste en efectuar síntesis, lo que quiere decir que es la síntesis el origen de todo conocimiento, de todo acuerdo entre el sujeto y el dato.

Si se pretende dar forma a un trascendentalismo sin sujeto, a una estructura capaz de aprehender el acontecimiento, es imperativo un estudio crítico de la síntesis. Partiendo de que la actividad desplegada por la subjetividad trascendental, en el proceso de constitución de la objetividad, es eminentemente una actividad sintética, la primera hipótesis que considero necesario examinar es la del ejercicio pasivo del pensamiento. Es decir, creo la forma sintética bajo una modalidad pasiva, es la figura conceptual más apta para explicar cómo el Afuera puede ser aprehendido sin la participación de un sujeto. El reto es dilucidar si la pasividad provoca la desaparición de la operación sintética que origina el conocimiento o, más bien, si es concebible un tipo de síntesis que no sea efectuada por la conciencia personal definida como facultad de juzgar.

La noción “pasividad” deriva de los vocablos latinos *passio* y *patior*, que proceden de las expresiones griegas *pathos* y *paskhein*. Usualmente, el sustantivo

pathos es traducido como “prueba”, “experiencia”, pero también como “acontecimiento”. Aristóteles es el primero en reconocer la pasividad como una categoría del ser. La pasividad (*paskein*) se opone a la actividad (*poiein*) y designa la condición de ser afectado por lo que procede del exterior. En *Acerca del alma*, el Estagirita jerarquiza la dicotomía acción/pasión: “el entendimiento agente posee una dignidad superior al paciente”³⁵⁷. La pasividad es menos noble que la actividad y resulta de una inercia material, de un efecto accidental que deriva del lugar que ocupa lo sensible en la vida material.

Las precisiones del texto aristotélico son útiles para valorar la novedad de los argumentos de Sartre referentes a la pasividad. Hay dos elementos ya mencionados sobre los que quiero llamar la atención, porque constituyen pistas interesantes para proseguir con la investigación. Antes expuse la distinción que establece el texto sartriano entre “vida egológica” y “vida impersonal” (una dimensión pasiva). Igualmente, insistí en la importancia que revierte la introducción de una dimensión pre-reflexiva de la conciencia que, como lo observa inteligentemente Coorebyter, implica que la conciencia originaria, según Sartre, se caracteriza por “el olvido de sí”³⁵⁸. Es decir, que la conciencia pre-reflexiva nombra una forma de pasividad. Recapitulando lo expuesto, me parece que la idea central es que, de acuerdo a la teoría de los tres niveles o grados de conciencia planteada por Sartre, el cogito, la función identitaria del yo, es el resultado de una operación reflexiva mediante la que la conciencia se dirige hacia sí misma y se convierte en su propio objeto. Es decir, el yo no forma parte de la estructura interna de la conciencia intencional. La propuesta es considerar la conciencia originaria (irreflexiva) como un no-saber radical e impersonal.

El sueño y el despertar proustiano: la pasividad considerada como una fragmentación del “yo”

Antes de pasar al análisis filosófico de la actividad pasiva del pensamiento, debe ahondarse en lo que he denominado la “dimensión pre-reflexiva de la experiencia”. Esto es necesario para introducir la problemática de la síntesis pasiva.

³⁵⁷ Aristóteles, *Acerca Del Alma*, trans. Calvo Martínez, T. (Madrid: Gredos, 2003), III, 430a, 18.

³⁵⁸ Coorebyter, *Sartre Face À La Phénoménologie. Autour de “L’intentionnalité” et de “La Transcendance de L’ego,”* 322.

¿Cómo debe entenderse una experiencia “impersonal”, es decir, una experiencia caracterizada por una forma de ausencia a sí? La literatura contemporánea, particularmente la novela, constituyó en el siglo pasado un terreno para la experimentación de estrategias orientadas a fracturar la consistencia o a desintegrar considerablemente el sujeto de enunciación, así como la hipótesis de una interioridad que desde Descartes se considera un “centro de unidad aperceptiva”. Un ejemplo de esto es la confusión y fragmentación de la identidad de sí que tiene lugar durante el sueño en *En búsqueda del tiempo perdido*. Proust pretende, a través de múltiples descripciones, captar ese estado paradójico que emerge entre el sueño y la vigilia:

“Cuando me despertaba en medio de la noche, como ignoraba donde me encontraba, no sabía al instante siquiera quién era yo; poseía solamente el sentimiento de la existencia en su simplicidad primera como puede temblar en el fondo de un animal”³⁵⁹.

El súbito despertar puede considerarse un estado de entre-dos, ya que durante el sueño se produce una “intermitencia” de la conciencia aperceptiva que provoca, por decirlo así, la suspensión o la puesta en cuestión de la identidad de quien duerme. Sin embargo, considero que esa “simplicidad primera” de la existencia que es reencontrada o recuperada al despertar no pertenece a lo que he denominado “la vida egológica”. Más bien, es una forma impersonal de existencia, pre-reflexiva, que debe ser caracterizada. Como lo describe Proust, la vida de quien duerme se encuentra rodeada por el sueño, “como una isla es cercada por el mar”³⁶⁰. Pero el sueño no nos sumerge en las profundidades psicológicas del yo; por el contrario, pienso que constituye una prueba de la pérdida de sí mediante la cual penetramos en el terreno de lo impersonal y desconocido.

Si se presta atención a los análisis proustianos, lo que ocurre durante el sueño puede ser descrito como una desintegración progresiva de todo anclaje subjetivo y de los contornos definidos de esa isla que constituye el yo. Es decir, habría que entenderlo como un intervalo en el que se produce una suspensión de la conciencia o, en términos kantianos, parecería fracturarse la síntesis originaria de la apercepción -

³⁵⁹ Marcel Proust, *À La Recherche Du Temps Perdu. Du Côté de Chez Swann*, vol. I, Quarto (Paris: Gallimard, 1999), 5.

³⁶⁰ Marcel Proust, *A La Recherche Du Temps Perdu*, vol. II, Bibliothèque de La Pléiade (Paris: Gallimard, 1978), II, p.384.

que es la conciencia de la conciencia-. Esto explica que para Proust el ego deba ser reconquistado al despertar, ya que se procede a una re-identificación del yo que éramos pero también al reconocimiento y apropiación del mundo que circunda a ese yo que opera como unidad aperceptiva. La recomposición de los rasgos originarios del yo, tal y como es descrito en *Por el camino de Swann*, consiste en una serie de operaciones: la percepción y el reconocimiento del mundo que se encuentra alrededor, pero también el anclaje de la percepción en el tiempo.

Es importante realizar un paréntesis para considerar la propuesta de Raymond Duval, quien, inspirándose en el ejemplo proustiano, describe el momento del despertar como una “síntesis de reconocimiento”³⁶¹. El análisis que hace Duval reposa en una definición de la esencia de la conciencia como vigilancia y no como conocimiento. La vigilancia entendida como la capacidad que posee la conciencia de responder de manera inmediata a toda señal imprevisible e inesperada³⁶². La vigilancia es una noción interesante, ya que plantea nuestra relación con el mundo como una relación no con los objetos o los hechos sino con los acontecimientos, entendidos como momentos breves y únicos marcados por la toma de decisiones. Según Duval, la vigilancia no desaparece durante el sueño, pues poseemos una “conciencia onírica” que es exactamente como la conciencia de la vigilia. Entre las dos existe una “alternancia periódica”³⁶³. Esta oposición entre dos tipos de conciencia se funda en la existencia de grados o modalidades diferentes de vigilancia. Lo que debo dilucidar es cómo esta tesis puede dar cuenta del momento furtivo y singular del despertar.

A través de las descripciones proustianas he querido demostrar como el despertar permite entrever una dimensión pasiva y pre-reflexiva, que habría que calificar como impersonal en la medida en que es un estado precedido por la pérdida de la conciencia de sí que ocurre durante el sueño. Esta ausencia de la conciencia de sí es descrita por Marc Richir como la ausencia de “la apercepción inmediata de la conciencia”³⁶⁴. Entonces, para la presente investigación, el interés de la problemática del despertar reside en que se trata de un intervalo singular que obliga a pensar de otra manera la relación clásica entre la actividad y la pasividad. Se trata de un

³⁶¹ Raymond Duval, *Temps et Vigilance* (Paris: Vrin, 1990), 22–23.

³⁶² *Ibid.*, 7.

³⁶³ *Ibid.*, 9.

³⁶⁴ Marc Richir, “L’aperception Transcendantale Immédiate et Sa Décomposition En Phénoménologie,” *Revista de Filosofia*, 2001.

acontecimiento límite que pone en entredicho el privilegio atribuido a la conciencia subjetiva activa.

Duval parte de la presuposición de que la conciencia -siempre personal- es continua mas no invariable y, por ende, debe englobar la totalidad de fenómenos. Inclusive las “intermitencias” de la conciencia están comprendidas en el fenómeno general de la vigilancia y no constituyen más que modificaciones internas de este estado. Consiguientemente, él considera que el despertar es una “síntesis de reconocimiento”, dado que “el reconocimiento es el acto a través del que la conciencia despierta trasciende su propia intermitencia”³⁶⁵. Duval prosigue su análisis sosteniendo que el reconocimiento es anterior a la reflexión, ya que “no hay conciencia que no sea antes un acto de reconocimiento”³⁶⁶. El problema que se presenta es cómo reconciliar la vigilancia de la conciencia –definida como la capacidad de reacción ante acontecimientos imprevisibles y desconocidos– y la síntesis de reconocimiento que implica al contrario la imposibilidad de “encontrar” algo absolutamente inédito.

Es en este punto que la tesis de Duval resulta contradictoria. De acuerdo con su análisis, es impensable que la conciencia individual tenga agujeros o intermitencias, ya que el concepto de reconocimiento “recubre” cualquier fallo o deficiencia. La impresión pasajera de discontinuidad al despertar se debe a que la síntesis de reconocimiento debe sortear el obstáculo que implica pasar de un modo de vigilancia a otro. Esta dificultad es solo aparente, puesto que el reconocimiento permanece, “el acto mediante el cual la conciencia despierta trasciende su propia intermitencia” a través de la diversidad de lo que aparece y más allá de los intervalos de ausencia³⁶⁷. Es decir, en este marco analítico no pueden concebirse fenómenos que se sustraigan de la síntesis de reconocimiento, ni pensamientos o experiencias pasivas que no sean variaciones de la actividad de vigilancia propia de la conciencia.

Sin embargo, en las descripciones proustianas de lo que implica el retorno al estado de vigilia, lo que se subraya es la impresión de discontinuidad que constituye un sentimiento de fragmentación semejante al que Deleuze calificó como “yo disuelto”³⁶⁸. El fin del sueño obliga al narrador a proceder a una reconstitución de su identidad, porque lo que demuestra ser intermitente es la unidad trascendental de la

³⁶⁵ Duval, *Temps et Vigilance*, 24.

³⁶⁶ Ibid.

³⁶⁷ Ibid.

³⁶⁸ Deleuze, *Différence et répétition*, 332.

apercepción, es decir, el “yo pienso” considerado como la síntesis originaria que asegura el enlace de las representaciones y la unidad de la conciencia. La pregunta que me planteo es quién es quien duerme. Dormir implica una pérdida temporal de la conciencia individual trascendental y de los parámetros espacio-temporales en los que se encuentra inscrito el “yo”, lo que me hace sostener que hay momentos en la vida humana en que la mente se apropia de experiencias no acompañadas por el “yo pienso”. Es decir, experiencias sin conciencia o síntesis pasivas que no necesitan de un ego. Queda por esclarecer qué entendemos aquí por “mente” si se trata del cuerpo o, más bien, de una síntesis o contracción en la que no hay reflexividad.

Antes de pasar al estudio de la teoría husserliana de las síntesis pasivas, es importante llamar la atención sobre la descripción que hace Proust del proceso de “reconocimiento”, pre-reflexivo y pasivo, que lleva a cabo el cuerpo antes de restablecer contacto con la conciencia:

“Mi cuerpo, demasiado torpe para moverse, trataba, según la forma de su fátiga, de ubicar la posición de sus miembros para inducir por ellos la posición de la pared, el lugar de los muebles, para reconstruir y nombrar la morada en que estaba. Su memoria, la memoria de sus costillas, de sus rodillas, de sus hombros, le presentaban sucesivamente varios de los cuartos en que había dormido”³⁶⁹

La “afinidad trascendental” kantiana y la síntesis pasiva de Husserl

La descripción proustiana de la memoria y de la constitución en estratos corporales, es útil para introducirme en la “esfera de la pasividad” (*der Sphäre der Passivität*)³⁷⁰. A lo largo de esta exposición, he insistido en el origen kantiano del núcleo de problemas fundamentales relativos al conocimiento humano: ¿Cómo se experimenta el mundo y a nosotros mismos objetivamente? ¿Cuáles son los criterios, las operaciones, las reglas que condicionan la posibilidad de esta objetividad? El fundamento de la legitimidad y la garantía de universalidad de nuestro conocimiento se encuentran en la actividad del entendimiento humano, que es también el nombre de

³⁶⁹ Proust, *À La Recherche Du Temps Perdu. Du Côté de Chez Swann*, I:6.

³⁷⁰ Edmund Husserl, *Recherches Phénoménologiques Pour La Constitution*, trans. E. Escoubas (Paris: PUF, 1982), 37.

la unidad originaria llamada “sujeto trascendental”. Entonces, la filosofía kantiana del conocimiento remite todo objeto constituido a una conciencia constituyente, es decir, al acto que opera una instancia subjetiva. De esta manera, el cimiento sobre el que se edifica la filosofía trascendental es la oposición entre una pasividad receptiva y la actividad espontánea del entendimiento.

El hilo conductor de este tercer capítulo es la elucidación de si la desaparición de la subjetividad, considerada como el polo de la unidad aperceptiva, necesariamente implica la desaparición simultánea de la actividad de constitución como tal. Se trata así de valorar la posibilidad de un campo trascendental objetivo, es decir, sin sujeto. O, más concisamente, la imagen proustiana del cuerpo que “sale” del sueño: ¿Cómo conceptualizar la idea de una pasividad inicial y constituyente sin necesidad de suponer síntesis activas o un acto subjetivo de cualquier tipo? ¿Puede sostenerse la existencia de síntesis pre-lógicas que no sean el resultado de las operaciones de un sujeto de conocimiento, inclusive si es alrededor suyo que estas se organizan y encuentran su unidad? Mi objetivo es proponer conceptos claves que ayuden a pensar la manera en que el trascendentalismo se abre a lo empírico. Necesariamente, esto implica reconsiderar el anclaje subjetivo del régimen trascendental.

Husserl reconoció que la “genialidad casi grandiosa” de Kant consistió en asentar “las bases para un primer sistema de síntesis trascendentales”³⁷¹. Sin duda, una de las mayores innovaciones de la fenomenología es la radicalización del concepto de síntesis conducente a proponer una síntesis trascendental que tendría lugar en la pasividad. No explicaré detalladamente la teoría husserliana de la síntesis pasiva -desarrollada principalmente en el volumen XI de la *Husserliana*³⁷²-, sino únicamente me detendré en algunos puntos que considero críticos para comprender su concepción de “pasividad” en tanto capacidad inicial para ser afectado, es decir, como forma de receptividad que no se encuentra “en” el sujeto. Husserl es una referencia central para muchos pensadores del acontecimiento: principalmente, Henri Maldiney, cuyo concepto de “transpasibilidad” explica la “acogedora receptividad” que aprehende y recibe el acontecimiento; pero también Heidegger, e inclusive Deleuze, quien definirá la repetición como una síntesis pasiva. Considero que para estos

³⁷¹ Ibid., 198.

³⁷² Edmund Husserl, *Analysen Zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-Und Forschungsmanskripten 1918-1926* (Den Haag: M. Nijhoff, 1966).

autores el concepto “síntesis pasiva” ha sido clave para lograr elaborar un pensamiento del acontecimiento.

Kant es el primero en considerar que la síntesis es el concepto que explica la unidad de sentido *en la conciencia*. Esto supone reconocer que la actividad sintética es la operación que delimita el espacio constitutivo del pensamiento y el conocimiento. Precisamente por esta razón es que, la creación de un nuevo espacio en el que el pensamiento pueda aprehender el acontecimiento tiene como condición *sine qua non* el estudio de otros modos de síntesis independientes de la actividad consciente del sujeto. Es decir, modos de síntesis pasiva que podrían ser descritos como a-subjetivos. Richir resume claramente la razón de que la problemática de la síntesis pasiva represente un reto para la fenomenología: el desafío consiste en encarar y reflexionar “las unidades fenomenológicas como tales, sin concepto, es decir, los fenómenos como fenómenos únicamente”³⁷³. La pasividad no hace referencia a una “receptividad ciega de la conciencia” sino, más bien, a la hipótesis de una actividad sintética en la que la conciencia permanecería pasiva³⁷⁴. Esta advertencia es fundamental para proseguir con la explicación de la síntesis pasiva: se trata de una pasividad de la conciencia; sin embargo, bajo otro punto de vista, debe considerarse una actividad sintética pre-lógica y antepredicativa. Asimismo, Richir aclara que el objeto de las síntesis pasivas son los fenómenos puros, las unidades fenoménicas “sin concepto”. Esto quiere decir que se trata de una operación que atiende un aparecer irreductible al sentido y a las categorías que impone la conciencia.

La afinidad trascendental en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*: ¿hacia un realismo trascendental?

Para continuar mi exposición sobre la síntesis pasiva, analizaré la tesis de Barsotti de que la noción husserliana está inspirada en el concepto kantiano de “afinidad trascendental”³⁷⁵. Subrayar la génesis kantiana de la noción me permite proseguir el diálogo con el trascendentalismo crítico, que ha sido el hilo conductor de mi trabajo. Puntualmente, ahondaré en la crítica de la deducción trascendental de los

³⁷³ Marc Richir, “Synthèse Passive et Temporalisation/spatialisation,” ed. E. Escoubas and M. Richir, Krisis (Grenoble: Jérôme Million, 1989), 11.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Bernard Barsotti, “Synthèse Passive et Affinité Chez Husserl,” *Revue de Métaphysique et Morale*, January 7, 1999, 379 – .

conceptos puros del entendimiento, tema capital en mi investigación y clave para la comprensión de la arquitectura interna de la *Crítica de la razón pura*. En resumen, es alrededor de la noción “afinidad trascendental de los fenómenos” -concepto central en la primera edición (1781) de “Deducción trascendental”, pero desaparecido en la segunda edición (1787)- que tendrá lugar el enfrentamiento entre Husserl y Kant, el cual desembocará en la reelaboración fenomenológica de la síntesis en la pasividad.

En la primera edición de la *Crítica*, en la sección dedicada a “la posibilidad de las categorías como conocimiento *a priori*”, Kant critica el intento de los empiristas de hacer derivar los conceptos puros del entendimiento de la experiencia empírica y, asimismo, critica las reglas humianas de la asociación. Este análisis lo conduce a preguntarse cómo es que la asociación es posible. Según Kant, “lo que funda la posibilidad de asociación de la diversidad, en tanto que esta reside en el objeto, se llama la afinidad de lo diverso”³⁷⁶. Pero, ¿cómo funciona el principio de afinidad sobre el que se funda la asociación empírica?

En la “síntesis de la reproducción en la imaginación”, Kant reconoce que es gracias a una ley empírica que las representaciones que a menudo se suceden o se acompañan terminan por ser asociadas las unas a las otras, “inclusive sin la presencia del objeto”³⁷⁷. Es decir, que la afinidad, por su propio poder de selección en la esfera de las impresiones recibidas, opera como el “fundamento de la asociación”. La afinidad, entonces, se encuentra anclada en la inmanencia de la diversidad, en la materia sensible misma, siendo el elemento real e intra-fenomenal, o, en los términos analíticos husserlianos, la afinidad es la dimensión pasiva de la síntesis³⁷⁸.

En un polémico y apasionante artículo, el kantiano Kenneth Westphal propone una interpretación bastante audaz y heterodoxa de la afinidad. Su principal argumento es que, a partir del momento en que es introducido el concepto de afinidad trascendental de lo diverso, resulta lógicamente plausible sostener que en el texto kantiano se encuentran presentes las condiciones trascendentales y a-subjetivas -es decir, la posibilidad de una experiencia unificada no a un nivel intuitivo o conceptual, sino material e, incluso, formal-³⁷⁹. Esta tesis es de importancia medular para mi trabajo, pues pone en entredicho la naturaleza misma del trascendentalismo,

³⁷⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, A113/A114, p.187.

³⁷⁷ *Ibid.*, AK, IV,78–A 101, p.180.

³⁷⁸ Barsotti, “Synthèse Passive et Affinité Chez Husserl,” 381.

³⁷⁹ Kenneth Westphal, “Affinity, Idealism, and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience,” *Kant-Studien* 88, no. 2 (January 1, 1997): 140.

puntualmente su dimensión subjetiva. Kant analiza las condiciones necesarias de posibilidad de la experiencia a partir de un marco idealista. A saber, se parte de la primacía que posee la conciencia -y el conocimiento del mundo- respecto a la realidad misma -la cosa en sí-.

Tradicionalmente se ha considerado que Kant analiza las condiciones necesarias de posibilidad de la experiencia a partir de un marco idealista. A saber, se parte de la primacía que posee la conciencia -y el conocimiento del mundo- respecto a la realidad misma -la cosa en sí-. Westphal considera que el abordaje de las condiciones necesarias de la experiencia hay que hacerlo desde otro ángulo: se debe considerar que el conocimiento *a priori* de los objetos solo es posible cuando los estos cumplen con ciertos requisitos que permiten que podamos experimentarlos. Hay algo en la naturaleza misma del objeto que lo hace experimentable, una afinidad singular que permite establecer que solo aquellos objetos que satisfacen ciertas condiciones pueden convertirse en objetos de experiencia. El proyecto consiste en pensar en un nuevo tipo de condiciones *a priori*, trascendentales mas no ideales³⁸⁰. Así, por ejemplo, puede pensarse que nuestra capacidad intuitiva para recibir la impresión de objetos exteriores posee una forma “espacial” que precede nuestra experiencia. Es decir, solo se es receptivo o sensible a objetos que se encuentran de antemano inscritos en la espacialidad, la cual debe ser considerada como una propiedad de los objetos exteriores. Esta espacialidad real, que no es ya considerada como condición de la experiencia posible, es una condición necesaria que debe poseer todo objeto para convertirse en objeto de experiencia.

Antes de analizar la “afinidad trascendental”, Westphal distingue dos maneras de concebir las condiciones de posibilidad de la experiencia: 1) un trascendentalismo idealista para el que las condiciones poseen un carácter “epistémico”, a saber, estas se encuentran en el sujeto que conoce y él a su vez las “inyecta” o “impone” a los objetos o acontecimientos, estructurando de esta manera la experiencia; y 2) un trascendentalismo realista que, al contrario estima que las condiciones son ontológicas, es decir, son condiciones reales e independientes del entendimiento humano. El realismo considera que las condiciones son inherentes a los objetos y que

³⁸⁰ Ibid., 148.

el sujeto las requiere para poder llevar a cabo una experiencia³⁸¹. Me parece que esta distinción es importante para evaluar la “síntesis pasiva” y dilucidar si posee un fundamento lógico u ontológico. En el análisis de este tipo de síntesis, podemos concentrarnos, bien en la estructura psicológica y prelógica de la dimensión perceptiva que se encuentra ligada a la conciencia de un sujeto, o bien en las características propiamente ontológicas de los objetos que no requieren ninguna instancia subjetiva.

Para concluir el análisis del artículo de Westphal, es importante retornar a su tesis de que, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, se explicita una condición de posibilidad de la experiencia que, siendo formal, no es subjetiva³⁸². El desarrollo que hace Kant de la figura de la “afinidad trascendental de la diversidad de la intuición” permite observar cómo se trata de una condición formal que rige las relaciones entre la materia sensible -gracias a la que los objetos reciben un orden y una estructura- y, a la vez, también se trata de una condición material, en la medida en que depende y deriva de esta misma materia. Esta idea parecería incompatible con el idealismo trascendental tal y como es desarrollado en la “Deducción trascendental” de la segunda edición de la *Crítica*. Ahí Kant insiste en que la asociación entre las sensaciones no puede explicarse a partir de ningún principio derivado de ellas, pues procede del entendimiento mismo³⁸³. En su interpretación, Westphal desea recalcar que, a pesar de la posición sostenida por Kant, puede deducirse que la afinidad trascendental no puede ser construida, sino solo “reconstruida” *a posteriori* a través de las distintas síntesis intelectuales del entendimiento. Esto es así porque la afinidad es una función de las características que poseen los objetos mismos.

La exposición de este análisis me permite ampliar y radicalizar la cuestión del eventual origen kantiano del concepto “síntesis pasiva”. La lectura que hace Westphal del texto kantiano corresponde a las inquietudes a las que creo dar respuesta en el último capítulo de mi estudio, a saber, la posibilidad o no de plantear la existencia de un trascendentalismo a-subjetivo e impersonal. Pero el autor propone igualmente una interpretación “realista” del trascendentalismo kantiano que lo acerca a otras

³⁸¹ Esta distinción que establece Westphal, así como los principales ejes argumentativos de su análisis, se inspiran en la importante discusión que introduce P.F Strawson en *The Bounds of Sense* (Londres: Methuen and Co, 1966).

³⁸² Westphal, “Affinity, Idealism, and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience,” 155.

³⁸³ *Ibid.*, 156.

empresas teóricas que trataré más adelante, por ejemplo el “empirismo trascendental” de Deleuze.

La “esfera de la pasividad”: la formación del concepto de “síntesis pasiva”

La síntesis pasiva es un tipo de operación que se sustrae a la actividad de la conciencia cogitativa. Sin embargo, al tratarse de una síntesis, no es únicamente la adición pasiva de una multiplicidad indiferenciada, sino la construcción selectiva de una diversidad diferenciada. Es decir, no se trata de una pasividad puramente receptiva³⁸⁴. Como lo señala Barsotti, Kant reconoció parcialmente la síntesis pasiva, es decir, hizo de la afinidad la regla de la síntesis pero no fue lo suficientemente lejos para comprender que la “actividad sintética” residía también del lado del objeto³⁸⁵. A pesar de la interpretación que hace Westphal, coincido en que Kant sitúa la afinidad del lado del sujeto, sometiéndola así a la unidad aperceptiva, a la conciencia subjetiva. Kant ignora lo que constituye el núcleo central de la problemática de la síntesis pasiva tal y como es desarrollada por Husserl: la explicación de la manera en que se produce la actividad en la pasividad, es decir, la operación que es inmanente a la materia de nuestras impresiones³⁸⁶. En términos fenomenológicos, diré que se trata de una síntesis que marca un estado pre-reflexivo de la constitución, en el sentido en que tiene lugar antes de que nos dirijamos hacia un objeto o un sentido determinado. Resulta bastante claro por qué la noción resulta problemática, al contradecir postulados fenomenológicos centrales tales como la definición de la conciencia como intencionalidad.

La intencionalidad puede ser considerada como una forma de síntesis, en el sentido en que establece que toda experiencia posee un contenido de significado que

³⁸⁴ Esclarecedor es recordar la interpretación que hace Maurice Merleau-Ponty sobre la pasividad, "Una síntesis pasiva resulta contradictoria si la síntesis es composición y la pasividad consiste en recibir una multiplicidad en lugar de componerla. Hablando de síntesis pasiva, querríamos decir que si bien lo múltiple es penetrado por nosotros, no somos nosotros quienes efectuamos la síntesis (...) No llamamos pasividad a nuestra recepción de una realidad extranjera, ni tampoco a la acción causal que sobre nosotros ejerce el afuera." en, *Phénoménologie de La Perception* (Paris: Gallimard, 1945), 488.

³⁸⁵ Barsotti, "Synthèse Passive et Affinité Chez Husserl," 381–382.

³⁸⁶ En los textos complementarios de los *Analysen sur passiven Synthesis*, Husserl precisa los límites que impiden a Kant pensar en la pasividad como una síntesis: "Es interesante recordar las geniales intuiciones de Kant que encuentran, principalmente en la deducción trascendental de la primera edición de su *Critica de la razón pura*, su expresión en la doctrina profunda pero oscura, de la síntesis de la imaginación productiva. Cuando Kant habla, en su gran obra, de una síntesis analítica, se refiere al despliegue del conocimiento bajo las formas explícitas del concepto y el juicio, y esto remite, según él, a una síntesis productiva. Según nuestra concepción, eso no es otra cosa que una constitución pasiva." en, *De La Synthèse Passive*, trans. Bruce Bégout, Krisis (Grenoble: Jérôme Million, 1998), 315–316.

se dirige hacia un objeto. En un segundo tiempo, la conciencia enlaza estos diferentes perfiles o esbozos del objeto en una serie unificada de aprehensiones. Este proceso mental sintético es el que termina constituyendo las unidades objetivas que reconocemos como diferentes tipos de objetos. Este enlace de contenidos de conciencia que producen las unidades objetivas es el trabajo del ego. La actividad sintética es eminentemente una actividad del ego, ya que la unidad del objeto y su identidad solo emergen gracias a la conciencia. En este marco conceptual, regido exclusivamente por los actos de la conciencia, resulta difícil entender cuál es el lugar que ocupan las síntesis pasivas. ¿La síntesis pasiva implica una pérdida de la soberanía del sujeto fenomenológico? ¿Supone el reconocimiento de los límites del pensamiento intencional? La principal pregunta es cómo puede comprenderse la pasividad independientemente de la figura de una subjetividad que constituye.

En un anexo al texto *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserl distingue los dos métodos de análisis fenomenológicos: el estático y el genético (*Statische und genetische phänomenologische Methode*)³⁸⁷. A grandes rasgos, el “punto de vista” (*Gesichtspunkte*) estático se caracteriza por orientarse hacia el objeto dado para evidenciar lo que está presupuesto en esta donación. El análisis está centrado en el objeto trascendente y en la forma en que se hace presente al *ego*. La pregunta que orienta el análisis está centrada en el conocimiento: ¿Cómo puede alcanzar la conciencia subjetiva la objetividad del objeto trascendente?

Entonces, el análisis estático consiste en una descripción de los *a priori* que condicionan las correlaciones intencionales, o sea, la estructura fundamental de la conciencia. Al contrario, el hilo conductor del análisis genético se enfoca en los problemas de la auto-constitución de la conciencia constitutiva del mundo. Se trata, así, de una modalidad de investigación que reconduce las formaciones teóricas a las experiencias originarias con el objetivo de descubrir la fuente de significado de la experiencia del mundo que tiene el ego. Quiero recalcar que el aspecto central en mi estudio es el esfuerzo que despliega el método genético de la fenomenología para reconquistar lo empírico, es decir, para lograr devolver al trascendentalismo un sentido concreto y próximo de la experiencia. Husserl se esfuerza en proponer

³⁸⁷ Ibid., 336. En el mismo texto, Husserl realiza algunas precisiones que permiten profundizar la distinción. La fenomenología estática es descriptiva, ya que “describe” (*beschreiben*) el acto. La fenomenología genética es explicativa pues ella “explica” (*erklären*) el nacimiento u origen del acto, remontándose a los estratos más elementales de su constitución.

alternativas que permitan salir de la oposición entre el idealismo y el empirismo, mostrando cómo una perspectiva comunica necesariamente con la otra.

Al situarse en el punto de vista de la fenomenología genética, permite distinguir dos tipos de génesis: una activa, que comprende las actividades sintéticas de combinación y articulación que realiza el ego, tales como los juicios o las inferencias, y otra pasiva. En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl advierte que la génesis activa no se basta a sí misma, pues presupone un nivel pre-reflexivo o pre-lógico de constitución que constituye una primera actividad sintética anterior a que la conciencia se dirija hacia un objeto o un sentido determinado: “La construcción activa presupone siempre y necesariamente una capa inferior, una pasividad que recibe el objeto y lo encuentra ya hecho: al analizarla nos enfrentamos a la constitución como génesis pasiva”³⁸⁸.

Antes de pasar a estudiar el concepto “síntesis pasiva”, debo insistir en lo que considero que es la especificidad y el principal mérito del tratamiento que hace Husserl de la pasividad, el cual puede observarse en el extracto citado de las *Meditaciones*. La esfera de la pasividad no se reduce a una receptividad bruta, ni a un caos de datos sensibles. Al contrario, los análisis genéticos permiten entrever el hecho de que la pasividad constituye una dimensión importante de la experiencia y la vida pre-lógica. Por así decirlo, la sensibilidad posee un sentido; o sea, lo que recibimos a través de los sentidos posee ya un sentido propio y, por ende, la pasividad es en sí significativa³⁸⁹.

Numerosas veces se ha señalado la importancia estratégica del concepto de síntesis si se desea examinar la posibilidad de un trascendentalismo del acontecimiento y, puntualmente, para la reflexión sobre un trascendental sin sujeto. Para Kant, la síntesis es la forma de enlace propia de la conciencia, siendo la actividad sintética lo que permite al sujeto constituir la objetividad, la legalidad de la experiencia. Como acabo de explicar, Husserl reconoce que tanto el orden de la afección -lo que nos afecta- como el de la pasividad poseen una forma de objetividad, de significado, de sentido, que puede ser caracterizada como una inteligencia propia. Es decir, la esfera de la pasividad posee “una legalidad trascendental que, a pesar de ser distinta de la legalidad formal que caracteriza a las operaciones lógicas, no es por

³⁸⁸ Husserl, *Méditation Cartésiennes. Introduction À La Phénoménologie.*, 66.

³⁸⁹ Bruce Bégout, *La Généalogie de La Logique. Husserl, L'antéprédicatif et Le Catégorial*, Histoire de La Philosophie (Paris: Vrin, 2000), 67–68.

ello menos constituyente”³⁹⁰. Con esto quiero subrayar que el mundo en el que vivimos está, desde siempre, constituido por un fondo de pasividad y posee un sentido que no ha sido producido por el ego. El “yo”, en el marco del análisis genético, no puede ser considerado como el fundamento último de la constitución.

Estas precisiones permiten comprender la cercanía que existe entre la síntesis pasiva y el concepto husserliano de “experiencia trascendental”. El desafío es cómo demostrar que la pasividad puede ser aprehendida como una forma de enlace originario, inclusive cuando la experiencia que tenemos de la pasividad a través de nuestro cuerpo o nuestras sensaciones pareciera depender siempre de una forma de síntesis, la cual denota algún tipo de actividad. ¿Cómo podrían aplicarse las categorías kantianas a la esfera de la sensibilidad, para dotarlas así de la capacidad de constituir objetividades que no sean simplemente agregados inestables con cualidades evanescentes? Existe un paralelismo entre esta problemática y la tesis que defiendo, que propone considerar el trascendentalismo a través del prisma del acontecimiento, el cual se sustrae a la actividad trascendental. La noción “acontecimiento” que propongo, siguiendo a Deleuze, debe ser entendida como independiente de toda constitución pura de las esencias, pero también de la concepción empirista que lo confunde con el accidente³⁹¹. El concepto “síntesis pasiva” me interesa pues constituye una violenta objeción a la separación tajante entre lo empírico y lo trascendental. Husserl logra superar la estricta dicotomía kantiana de la experiencia y sus condiciones de posibilidad formales, *a priori* y en principio no experimentables.

Pasaré ahora a analizar los mecanismos concretos de la síntesis pasiva. La asociación es el principio rector de la génesis pasiva. En *Analysen zur passiven synthesis*, la asociación es descrita como la ley *a priori* gracias a la que la esfera sensible no puede reducirse a una simple recepción de afecciones desordenadas. Husserl se apropia del concepto más emblemático del empirismo -la asociación-, pero insistiendo en que para la fenomenología no se trata de interpretarlo como una ley causal de la naturaleza psíquica ni como “una forma de la causalidad psicofísica”³⁹². Lo que pretende el padre de la fenomenología es proveer una base que permita construir una compatibilidad entre el idealismo trascendental y el realismo empírico. Su estrategia para lograr esto consiste en hacer evidente el significado trascendental

³⁹⁰ Ibid., 118–119.

³⁹¹ Deleuze, *Logique Du Sens*, 68.

³⁹² Husserl, *De La Synthèse Passive*, 191.

de la doctrina humiana de la asociación (ya no considerada como relación causal contingente o causalidad arbitraria que se aplicaría a la conciencia desde el exterior). En función de tal objetivo, Husserl define la asociación como una estructura de la fenomenalidad, una síntesis que ocurre en el dato mismo sin que por ello se convierta en una operación empírica. A diferencia del principio de asociación que desarrolla Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, que reposa en la simple frecuencia o repetición de un fenómeno contingente, la asociación fenomenológica es un principio *a priori*, necesario y apodíctico.

La operación de asociación se hace entonces a partir de los datos mismos: es una forma de síntesis de los datos que no depende de un poder del entendimiento o de la conciencia lógico-eidética, sino que consiste “en una resonancia casi musical”³⁹³. En términos merleau-pontianos podría ser descrita como una “cohesión sin concepto”, como un poder de síntesis que pertenece a la sensibilidad pasiva. Sin embargo, debo advertir que el terreno que corresponde a la asociación no es el del dato empírico, es decir, el de la materia, sino el de la temporalidad con la que se identifica el dato. O sea, la asociación es trascendental pues gracias a la *epoché*, a la reducción fenomenológica, ella puede ser sustraída de la “región de la cosa material” (región constituida y secundaria) y resituada en un nivel originario, primitivo, del desarrollo genético de la intencionalidad³⁹⁴. Como lo explica Husserl al inicio de la tercera sección de *Analysen*, la asociación puede considerarse una “ley de la génesis inmanente que pertenece constantemente a la conciencia”³⁹⁵ únicamente porque se produce en un marco analítico de reducción fenomenológica, es decir, un marco de la conciencia pura. Gracias a la reducción fenomenológica, al método propio de la fenomenología, es que el principio de asociación deja de ser considerado en términos psicológicos.

El antepredicativo y el prelógico: las leyes de asociación según Husserl

³⁹³ Richir, “Synthèse Passive et Temporalisation/spatialisation,” 21.

³⁹⁴ Bégout, *La Généalogie de La Logique. Husserl, L'antéprédicatif et Le Catégorial*, 122.

³⁹⁵ Husserl, *Analysen Zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-Und Forschungsmanskripten 1918-1926*, 191.

Lo que hace original el abordaje fenomenológico de la pasividad es que no renuncia al punto de vista trascendental. Esta concepción paradójica del trascendentalismo –que cobra aquí un carácter prelógico y antepredicativo– es sumamente importante para mi trabajo pues evidencia las limitaciones del trascendentalismo subjetivista kantiano. La reelaboración trascendental del principio de asociación permite considerar la sensibilidad como algo más que una simple recepción ciega de la conciencia. Pasaré ahora a exponer, sucintamente, las reglas de asociación que participan en la formación de las primeras unidades perceptivas concretas.

Haré referencia únicamente a dos de las leyes husserlianas de la asociación pasiva. Debo recalcar que, a diferencia de lo que plantea el empirismo, los enlaces asociativos no se producen únicamente por un principio de contigüidad. Es necesario insistir en estas modificaciones que introduce la fenomenología a las reglas asociacionistas tradicionales desarrolladas por el empirismo y la psicología. El asociacionismo empirista es definido por Deleuze como “la teoría de las relaciones en tanto estas son exteriores a las ideas, es decir, en tanto dependen de otra causa”³⁹⁶. La primera regla de la asociación sintética que constituye el fundamento de la asociación pasiva es la semejanza (*Ähnlichkeit*) o la similitud (*Gleichheit*). En la interpretación que hace Husserl del enlace de semejanza –que se aleja de la definición deleuziana del asociacionismo–, él precisa que debe considerarse que “lo que funda y lo fundado son inseparables el uno del otro, son necesariamente uno”³⁹⁷. Esto quiere decir que los datos que son asociados no pueden ser separados temporalmente, pues en su síntesis son unificados inmediatamente. En otras palabras, los datos sensibles no existen en un primer tiempo de manera separada; la síntesis, su enlace, no es el resultado. Es un enlace sintético precisamente porque hay coexistencia: la relación no es “exterior” a los términos. ¿Qué hace la síntesis de semejanza? Ella opera como una “potencia general de conexión”³⁹⁸ entre las vivencias, estableciendo puentes entre afecciones heterogéneas, principalmente las que pertenecen a campos sensibles diferentes. Este trabajo de enlace es la condición *sine qua non* para que pueda advenir el mundo como fenómeno.

³⁹⁶ Gilles Deleuze, *Empirisme et Subjectivité*, Epiméthée (Paris: PUF, 2010), 118.

³⁹⁷ Husserl, *De La Synthèse Passive*, 397.

³⁹⁸ Bégout, *La Généalogie de La Logique. Husserl, L'antéprédicatif et Le Catégorial*, 147.

La otra ley que, junto a la unificación por semejanza, explica el origen de la formación de las unidades sensibles en la pasividad es el principio de contraste y diferencia (*Abstand*): “Los enlaces más corrientes entre objetos separados pero determinados en su contenido, son: la semejanza o la similitud y la desemejanza, o, por decirlo de otra manera, las combinaciones de la homogeneidad y la heterogeneidad”³⁹⁹. La simple semejanza o similitud es insuficiente para explicar cómo una objetividad puede ser sintetizada en unidad idéntica e invariable. Husserl define el contraste como una “unión afectiva de los contrarios: de lo que separa al interior de un enlace de conexión, con trasfondo de continuidad, o con trasfondo de una síntesis de semejanza, de lo incoherente como contraste de lo que carece de conexión”⁴⁰⁰.

La tesis de los dos pasajes citados reconoce que son la homogeneidad y la heterogeneidad (la identidad y la diferencia) las dos operaciones sintéticas que constituyen la esfera pasiva. Esto quiere decir que la homogenización antepredicativa no puede entenderse sin la intervención, en el proceso de unificación, del enlace de contraste. O sea, de lo que se presenta como diferente, inclusive cuando esta diferencia es imperceptible. En el segundo extracto, Husserl señala que “el contraste” se hace “con el trasfondo de una síntesis de semejanza”. Aquí se plantea la cuestión de si el contraste o la desemejanza es secundario, a saber, si la diferencia presupone siempre una homogeneidad o similitud preexistente.

Este problema es medular para comprender la original tematización que hace Deleuze de la síntesis pasiva al inscribirla en el marco de una filosofía de la diferencia. El autor de *Diferencia y repetición* acusa a la tradición filosófica dominante de considerar la diferencia, la disparidad, como un derivado. Asumiendo como principio director la proposición: “Solo lo que se parece difiere; y solo las diferencias se asemejan”⁴⁰¹, Deleuze elabora una teoría de las síntesis pasivas que constituye una radicalización de la tesis empirista que postula la exterioridad de las relaciones. El concepto “síntesis disyuntiva” considera la disparidad como una fuerza de unión y de separación que opera simultáneamente sobre cualquier conjunto. Considero que esta idea permite una comprensión más rica y compleja de la manera

³⁹⁹ Husserl, *De La Synthèse Passive*, 200–201.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 398–399.

⁴⁰¹ Deleuze, *Différence et répétition*, 153.

en que funciona la asociación en procesos reales, en los que las síntesis de semejanza y diferencia operan conjuntamente.

La exposición general de la teoría husserliana de la síntesis pasiva, constituye un insumo valioso para abordar la problemática que orienta este tercer capítulo: la puesta en cuestión que las filosofías contemporáneas del acontecimiento hacen del sujeto como centro aperceptivo. Como ya he dicho, la subjetividad kantiana no es una sustancia sino, al contrario, una actividad, una actividad sintética. No es exagerado decir que la síntesis es el objeto de la crítica, ya que todas las facultades poseen un poder sintético. Inclusive la experiencia es una síntesis, pues solo es posible a través de la aplicación de las categorías del entendimiento que transforman el fenómeno en objeto de conocimiento.

Resumiendo, la originalidad de la filosofía kantiana radica en el reconocimiento del poder espontáneamente sintético del pensamiento que pertenece al sujeto. El concepto de pasividad forma parte del dispositivo conceptual sobre el que está cimentada la discusión de los dos primeros capítulos que gira en torno a las duplas virtual/actual y posible/real. Clásicamente, la pasividad se ha encontrado subordinada a la actualidad y ha sido integrada a las cualidades que posee el Ego. En el análisis de la “síntesis pasiva”, la pasividad constituye un cuestionamiento al poder constituyente ilimitado del sujeto, es decir, a su poder sintético. En el marco teórico que presenta Husserl, la percepción ya no es considerada como el resultado de una acción deliberada o de la voluntad de un Ego. Al contrario, ella se realiza en el seno de la vida pasiva, sin que concurra la actividad del sujeto. El mérito de la reflexión fenomenológica –con frecuencia caracterizada como reflexiva y subjetivista– sobre las síntesis pasivas, es el de abrir un nuevo horizonte en el que puedan ser impuestos límites a las filosofías centradas en la conciencia.

No obstante lo sostenido, es impreciso interpretar la síntesis pasiva como desprovista de ego. Lo correcto es considerar que se trata de una síntesis articulada alrededor de un yo anónimo. Como lo advierte Anne Montavont, si bien Husserl no renuncia a la figura del ego y busca salvar la noción de sujeto, la pasividad como “predonación” “es otro nombre para el anonimato, aun cuando este anonimato sea el de un yo”⁴⁰². Este yo debilitado, anónimo, claramente no es ya el yo reflexivo que constituye el mundo. Al contrario, parece reforzar el carácter inconstituible y

⁴⁰² Anne Montavont, *De La Passivité Dans La Phénoménologie D'Husserl*, Épipiméthée (Paris: PUF, 1999), 280.

evenemencial del mundo. Es precisamente por esto que considero que la reflexión de Husserl sobre la pasividad abre una brecha fundamental que permite concebir de otra manera el vínculo entre lo trascendental (constituyente) y lo empírico (constituido). Estos acontecimientos pasivos que no produce el sujeto, sino que le ocurren, los sufre, hacen surgir esa dimensión que, con ayuda de Sartre, describimos como la “experiencia de la despersonalización”. Estos dos pensadores, a través de sus análisis sobre la “conciencia trascendental impersonal” y la fenomenología de las síntesis pasivas, conducen el concepto de conciencia intencional a sus límites, contribuyendo a la tematización de un trascendentalismo más allá de la correlación sujeto-objeto.

3.2. El acontecimiento y la necesidad de reestructurar la sensibilidad: la propuesta de Maldiney para refundar la estética trascendental kantiana

3.2.1. De la síntesis pasiva a la transpasibilidad: una sensibilidad extendida que pueda acoger la imprevisibilidad del acontecimiento

La noción de síntesis pasiva provoca un remozamiento de las definiciones que tradicionalmente han recibido la experiencia, la receptividad y la sensibilidad. El tercer capítulo de mi investigación pretende exponer y crear conceptos que permitan pensar la esencia de la receptividad humana más allá de la relación entre el objeto y el sujeto. El desafío global consiste en comprender cuál es la actividad inherente a la pasividad e independiente de la conciencia subjetiva. Esta cuestión exige que sea superada la tajante oposición entre lo empírico y lo trascendental. Es desde esta perspectiva que me interesa el pensamiento de Henri Maldiney y, puntualmente, el desarrollo que hace de la noción de “pasibilidad” que se encuentra directamente ligada tanto a la pasividad como al concepto de acontecimiento.

Maldiney elabora una interesante distinción entre la sensación (*aiesthesis*) y la percepción que considero es la continuación (y radicalización) del doble sentido que Kant atribuye al concepto de “estética”. A saber, la diferencia entre la estética trascendental, de la *Crítica de la razón pura* (condiciones de posibilidad de la experiencia), y la estética ligada al juicio en el arte (relacionada con los juicios de gusto), desarrollada en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Inspirándose en esta dualidad, Maldiney considera que la sensación no puede reducirse a la afección por una cualidad sensible puntual, sino que describe la relación que mantiene el ser

humano con el mundo, con el acontecimiento a través del que el mundo se presenta a él y lo transforma. Es por esta razón que la sensación no es objetiva. Es otra la situación de la percepción, que ofrece los objetos al conocimiento. A partir de esta oposición, Maldiney va a forjar los conceptos que traduzco como “pático” (*pathique*) y “gnóstico” (*gnosique*).

La noción “pático”, que procede de *pathos* y se traduce como prueba, tiene una gran importancia para mi estudio, dado que permite inscribir la reflexión sobre la pasividad en el horizonte del acontecimiento. Maldiney utiliza el término para crear dos conceptos: “transpasibilidad” y “transposibilidad”, que “definen dos maneras de existir trascendientemente”⁴⁰³. Lo pático describe una forma original del sentir que precede a la distinción entre el sujeto y el objeto, lo que significa que se trata de una percepción que, sin ser percepción de objeto, conserva un carácter objetivo. Maldiney advierte que el *pathos* “tiene la desventaja de que evoca solamente ideas de pasividad, mientras el momento pático implica una actividad. Incluso la más mínima sensación abre un horizonte de sentido nuevo, el de la “actividad en la pasividad”, cuyo reconocimiento por Kant constituye el acto que inaugura toda “estética”. O, para emplear un vocabulario husserliano, la materia sensual posee una forma originaria que es irreductible a todas las noesis intencionales de la percepción”⁴⁰⁴.

De la síntesis pasiva a la transpasibilidad definida como la capacidad de abertura a la nada

En esta explicación esquemática del “momento pático”, es interesante observar que Maldiney emplea los mismos conceptos que he tratado a lo largo de la discusión sobre la síntesis pasiva. Esto demuestra que todo esfuerzo por intentar definir la experiencia, sin considerarla como la acción o la voluntad del entendimiento de un sujeto, debe pasar por la noción de pasividad. Precedentemente, evoqué la importancia de la pareja aristotélica de la pasividad (*paskein*) y la actividad (*poiein*). Al inicio del texto “De la transpasibilidad”, Maldiney retoma el hilo de esta discusión y da su opinión sobre algunos aspectos fundamentales. Según él, es esta pareja la que condiciona y ordena todo el resto de oposiciones que desarrolla la filosofía post-aristotélica. Estas distinciones categoriales que moldean el pensamiento filosófico

⁴⁰³ Henri Maldiney, *Penser L'homme et La Folie* (Grenoble: Jérôme Million, 1997), 361.

⁴⁰⁴ Henri Maldiney, *Regard, Parole, Espace* (Lausanne: L'âge d'homme, 1973), 111.

ulterior “se articulan alrededor de una oposición mayor: entre el ‘intelecto posible’ y el ‘intelecto agente’. ‘Posible’ cobra dos sentidos heredados de Aristóteles. Por un lado, significa ‘en potencia’, a diferencia de ‘en acto’; por otro lado, receptivo o pasivo, oponiéndose a activo y creador”⁴⁰⁵. La distinción entre el intelecto posible y el agente es originalmente una diferencia que establece la escolástica. El dilema que conduce a la filosofía medieval a esto, que es el mismo que animó a Aristóteles, es la necesidad de repensar la diferencia entre la potencia y el acto. Si el trascendentalismo se define como el conjunto de condiciones de posibilidad para reformular el vínculo establecido entre lo trascendental y lo empírico, tendría que revisarse antes la relación entre la actualidad y la posibilidad, entre el intelecto agente y el posible.

La tesis de Maldiney es que el intelecto posible -ya que solo es en potencia- es en realidad “pasible”. Aquí el término “pasible” ya no tiene el sentido que tradicionalmente se le ha adjudicado, el de un paciente al que se le impone una forma bajo la presión de un agente. “Pasible” debe entenderse como “capaz de padecer (*pâtir*), de soportar (*subir*)” y “esta capacidad implica una actividad, la cual es inmanente a la experiencia y que consiste en abrir su propio campo de receptividad”⁴⁰⁶. Esta actividad que define a la pasibilidad remite a la doctrina kantiana de las formas *a priori* de la sensibilidad y a la definición de la intuición sensible. Esta forma pura de la intuición (el espacio y el tiempo) antecede siempre a la percepción. Maldiney sostiene entonces que la percepción debe ser considerada como lo opuesto a la sensación, al igual que lo gnósico se opone a lo pático. Lo pático define la capacidad de padecer, pero también designa un tipo de actividad que opera como la condición de recepción de abertura del campo receptivo; dicho de otro modo, se trata de una condición trascendental, de un tipo particular de receptividad que es requerida para acoger el acontecimiento.

Pasaré ahora a analizar el último texto del libro *Pensar el Hombre y la locura*, que se titula “De la transpasibilidad”. Este concepto, como ya ha sido dicho, establece el ligamen entre la pasividad o lo pático y el acontecimiento. Hay tres características que son esenciales para comprender qué nombra la transpasibilidad: 1) la capacidad de abertura (dejarse afectar por las formas), 2) la receptividad pática (Maldiney considera que existe una correspondencia entre la posibilidad y la pasibilidad que, como ya he dicho, indica una capacidad de padecer, una experiencia) y 3) un devenir-

⁴⁰⁵ Maldiney, *Penser L'homme et La Folie*, 361.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, 364.

otro (lo interesante del intelecto posible es que al tratarse de una potencia no es nada y se determina únicamente cuando se convierte en su objeto). Así, el concepto reúne dos nociones: la pasibilidad y el prefijo /trans-/, que indica una forma de trascendencia inherente a nuestra receptividad, a la pasibilidad que nos caracteriza. Empezaré tratando de dilucidar qué significa esta capacidad de padecer.

En *Introducción a la doctrina de la ciencia*, de Fichte (1812), Maldiney encuentra el primer esbozo de la transpasibilidad. En la descripción que hace Fichte de la pasividad del yo frente a la visión intelectual (*Einsicht*), lo importante es que la condición para que el saber se engendre a sí mismo, se convierta en su propia imagen, es la inactividad del yo:

“Solo cuando la intelección se realiza ella misma es justa. Lo que no se hace a sí mismo, lo que proyecta el pensamiento de un yo cualquiera es falso. ¿Qué hace entonces el yo? Se abandona en una pasividad total a esta imagen que se hace ella misma, la *evidencia*. Es en este abandono que se encuentra. No debemos activamente hacer absolutamente *nada*”⁴⁰⁷.

Esta descripción de la actividad intelectual -que podría también calificarse como sintética- requiere de una pasividad total por parte del “yo”. Se trata de un no hacer activo. Pero para comprender la importancia estratégica que tiene el pensamiento de Fichte en la argumentación de Maldiney, es necesario reconstruir y examinar en detalle el desarrollo que hace el autor. Maldiney, inspirándose en la clásica tesis heideggeriana que establece la radical diferencia entre lo vivo y lo existente, plantea que es la pulsión (*Trieb*), la actividad pulsional (concepto introducido por Fichte en el discurso filosófico moderno), la que explica la separación entre la mente y la vida orgánica. Sin entrar en los pormenores de la teoría fichtiana de las pulsiones, expondré algunos aspectos que resultan relevantes para ahondar en el significado de lo transpasible. Me interesa fundamentalmente explicar cómo la determinación de la pulsión humana -distinta a la del animal- explica esta forma de receptividad que consiste en la capacidad de abrirse a la nada o, en todo caso, a nada que se anuncie como real o posible.

⁴⁰⁷ Fichte, *Grundlage Des Gesamten Wissenschaftslehre* (Berlin: Fichtes Werke, 1971), 320; citado por Maldiney, *Penser L'homme et La Folie*, 378.

En el artículo “Pulsión y presencia”, para abordar el concepto de pulsión, Maldiney parte de la dialéctica fichtiana del yo, de la relación de yo y el mundo (el no-yo). El yo de Fichte es un yo de-substancializado, no reificado, que es definido como la actividad que se produce entre dos tendencias o direcciones opuestas: la primera, centrífuga, abierta, un actuar puro que se dirige al infinito, y, la otra, una actividad centrípeta de auto-limitación, de apropiación de sí que opera como condición de su relación con la alteridad, con el mundo. El no-yo es el nombre de todo lo que respecto al yo es otro. Sin embargo, esta relación solo puede darse en el seno del yo, es decir, lo “otro” se encuentra a la vez fuera del yo y presente en él⁴⁰⁸. Fichte indica que el Objeto constituye esencialmente al no-yo, ya que es aquello a lo que el yo se enfrenta y que es en este proceso que puede auto-limitarse, alienarse y cobrar así conciencia de sí mismo. Esta actividad del yo se despliega como una *Streben*, una tendencia, un esfuerzo, una pulsión⁴⁰⁹.

Lo primero que destaca Maldiney es el carácter objetivo de la pulsión. Es en esta actividad, que se despliega en el seno del yo y que consiste en un lucha entre dos contrarios que se responden mutuamente, que el “yo” va a constituirse objetivamente como pulsión. Pero este elemento objetivo se acompaña de un factor subjetivo: el sentimiento de la pulsión. “Si una pulsión constituye originariamente al yo, este debe necesariamente poseer un sentimiento de esta pulsión⁴¹⁰. El sentimiento que acompaña a la actividad pulsional es una “conciencia de”, lo cual quiere decir que, si bien el “yo” es primero un estado subjetivo, no puede ser sentido si no se relaciona con un objeto exterior. La conciencia, o el sentimiento que engendra la actividad de la pulsión, en la medida en que constituye un retorno sobre sí, implica también una coerción, ya que al yo se le somete a una prueba de algo que le es extranjero (el no-yo)⁴¹¹. La actividad pulsional constituye, entonces, una especie de impulso hacia “algo desconocido”, y es en este sentido que puede calificarse como una actividad sin objeto. Es necesario entender que, a pesar de la limitación que se le impone a la actividad del yo inhibiéndolo, esta persiste como pulsión “hacia algo enteramente desconocido, que se manifiesta como necesidad, como malestar, como un vacío que

⁴⁰⁸ Maldiney, *Penser L'homme et La Folie*, 150.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 147.

⁴¹⁰ Fichte, *Das System Des Sittenlehre Nach Der Principen Der Wissenschaftslehre*, vol. IV (Berlin: Fichtes Werke, 1971), IV:105; citado por Maldiney, *Penser L'homme et La Folie*, 147.

⁴¹¹ Maldiney, *Penser L'homme et La Folie*, 148.

busca ser colmado sin indicar cómo”⁴¹². Maldiney define así la pulsión fichtiana como el sentimiento de una actividad que se constituye objetivamente de manera independiente respecto de todo objeto. Se trata de una espera que se encuentra abierta hacia algo que, de antemano, es imposible de satisfacer, de llenar.

El problema inicial es el de la distinción entre el espíritu y la vida orgánica, específicamente a la distinción que cobra forma a partir de dos sentidos que pueden ser atribuidos a la pulsión (*Trieb*) dependiendo de cómo esta se encuentre ligada a la pasividad. Este punto es crucial para mi estudio. La pulsión resulta ser una fuerza de autodeterminación fundamental de la vida subjetiva al tratarse de una forma de accionar sobre sí que posee una doble dirección. Estas dos tensiones que se oponen dentro del yo explican como el yo “se abre al mundo y se abre a sí mismo transgrediendo sus límites y en razón de su propia abertura”⁴¹³.

Este movimiento que acabo de describir coincide con la forma en que Heidegger concibe el organismo y la manera pulsional en que lo vivo se abre a su mundo (*Umwelt*), y los dos términos se auto-constituyen en el momento mismo de la abertura. Así, gracias a la actividad pulsional es que el comportamiento animal encuentra su unidad constitutiva, inclusive si las pulsiones luchan en dos sentidos opuestos: la absorción en sí y la abertura. Es en este punto que Maldiney considera que divergen la pulsión y la pasibilidad características de lo orgánico y de la mente. La pulsión orgánica se define por la conservación o apropiación de sí. La fuerza propulsiva que caracteriza a las cosas vivas no supera, por así decirlo, las propias capacidades. Maldiney considera que, al contrario, hay otro tipo de abertura pulsional que se caracteriza por exceder la posible apropiación: es un exceso que conduce hacia una todo indeterminado y desconocido. La pulsión que caracteriza el existir es determinada por la capacidad de abrirse a la nada y de existir así a partir de nada⁴¹⁴. Esta interpretación de la pulsión como una tendencia (*Streben*) que se proyecta al infinito, como el movimiento hacia lo ilimitado, es recogida e incorporada por el concepto de transpasibilidad.

Del análisis de la pulsión (*Trieb*) fichtiana retengo una primera característica del concepto de transpasibilidad: se trata de un tipo particular de “receptividad”. La

⁴¹² Fichte, *Grundlage Des Gesamten Wissenschaftslehre*, 302; citado por Maldiney, *Penser L'homme et La Folie*, 149.

⁴¹³ Maldiney, *Penser L'homme et La Folie*, 377.

⁴¹⁴ Jean-Christophe Goddard, *La pulsion* (Vrin, 2006), 44.

receptividad aquí se define como una capacidad de acoger, de recibir todo lo que pueda surgir, independientemente de cualquier relación con un objeto constituido. Esta forma de recepción depende de un tipo particular de abertura -que es diferente a la de lo vivo con su *Umwelt*- que Maldiney describe como “libre (*ab-solue*) de todo proyecto”⁴¹⁵. Es decir, no se encuentra determinada por ningún *a priori* subjetivo ni orientada por un objetivo particular. Es una abertura que constituye una experiencia inapropiable. A diferencia de la pasividad biológica del animal, que constituye siempre una forma de apropiación de sí, la transpasibilidad es el nombre de la receptividad requerida para recibir lo imprevisible, lo inesperado, lo que la realidad no anuncia, o sea, el acontecimiento. El acontecimiento es el correlato de la transpasibilidad.

La primera conclusión que saco a partir de lo que he expuesto es que el principal desafío teórico que enfrenta Maldiney es el de crear un concepto de receptividad que se encuentre instalado en el sentir, en un sentir pático que permite integrar un Afuera *evenemencial*. Su tesis consiste en ampliar el concepto de sensación de modo que ya no sea considerada como una simple afección, sino como el acontecimiento que describe la relación del ser humano con el mundo. La transpasibilidad se caracteriza por una receptividad cuya abertura no es intencional, puesto que se abre a la nada.

¿Cómo concebir una abertura que no abre a nada? ¿Cómo es que la nada podría ser “acogida”? ¿Por qué esta dimensión de la nada se origina junto al acontecimiento? Intentaré abordar estas cuestiones a través del estudio del segundo rasgo que considero característico de la transpasibilidad: la tematización de la receptividad como aquello que nos conduce hacia un “devenir otro”, ya que implica una expropiación de sí, en el sentido de que “la exposición a la transpasibilidad excluye que esta pueda ser apropiada por una expresión mía; al contrario, ella implica que me reconozco en ella para recibir mi propio rostro”⁴¹⁶.

Como he indicado, la transpasibilidad no se encuentra condicionada por un *a priori* subjetivo, razón por la que se trata de un forma de abrirse a lo que aparece (la nada) que no posee la estructura de un proyecto. Creo que es indispensable comenzar por precisar qué sentido tiene esta dimensión de la nada, y, para hacerlo, analizaré

⁴¹⁵ Maldiney, *Penser L'homme et La Folie*, 425.

⁴¹⁶ *Ibid.*, 424.

algunas observaciones hechas por Renaud Barbaras. Maldiney se apoya en el concepto fichtiano pulsión para apuntalar la crucial separación entre lo vivo y lo existente, o “entre el ser simplemente vivo y la vida transitiva que caracteriza al hombre”⁴¹⁷. Inspirado en Heidegger, para Maldiney el factor que decide sobre esta distinción es la capacidad de relacionarse con la negatividad como tal, que es reconocida como la condición para la aprehensión de toda entidad, esto pues “solo es capaz de una relación a lo ente como tal, un ser capaz de relacionarse a la nada”⁴¹⁸.

En el segundo capítulo de mi investigación, analicé cómo Heidegger, en su curso *¿Qué es la metafísica?* (1929), demuestra cómo la nada es la que origina la *Grundstimmung*, que es la angustia, y que solo ella permite a los seres humanos relacionarse con lo ente. Es la “nada” la que acentúa la trascendencia del ser y su diferencia con lo ente. Lo existente se distingue de lo vivo porque no solo se siente, sino que “se” siente. Es para evidenciar esta implicación mutua entre el mundo y el ser-ahí, que Heidegger insiste en que existir es ser el “ahí” (*Da*) de todo lo que tiene lugar. Entonces, si consideramos que lo que hace singular a la existencia humana es su acceso a la nada, es lógico que esa relación la situemos en el nivel del sentir, pues no se trata del contacto con alguna cosa en particular, sino con la posibilidad de experimentar (sentir) la nada⁴¹⁹. La nada (*rien*) no puede entonces ser interpretada como el puro y simple vacío (*néant*); es decir, en la medida en que se trata de una dimensión constitutiva del aparecer y un rasgo que caracteriza la manera de sentir propia a la existencia, la nada no es “nada”.

3.2.2. El acontecimiento como nada: determinar una estructura aperceptiva abierta a la nada

Reestructuración de la tabla de la división del concepto de nada en la analítica trascendental

Varias tematizaciones del acontecimiento lo asocian a una forma de “nada” o, para advertir que no se trata de una objetividad, lo definen como un sin-forma, un

⁴¹⁷ Renaud Barbaras, “L’essence de La Réceptivité: Transpassibilité Ou Désir?,” in *Maldiney, Une Singulière Présence*, Encre Marine (Paris: Les belles lettres, 2014), 19.

⁴¹⁸ Maldiney, *Penser L’homme et La Folie*, 385.

⁴¹⁹ Barbaras, “L’essence de La Réceptivité: Transpassibilité Ou Désir?,” 20.

imprevisible, una singularidad irreductible que se acerca a lo indecible⁴²⁰, una “venida sin paso” (*venue sans pas*)⁴²¹. ¿Cómo explicar esta relación del acontecimiento con la nada y cómo podría ser útil para reconceptualizar las categorías trascendentales?

En la última parte de la analítica trascendental Kant intenta reestructurar el pensamiento de la nada. Una de las razones por las que considero que el acontecimiento nos obliga a reformar el campo trascendental es la posición singular que este ocupa en la “tabla de la división del concepto de nada” kantiano. Kant deriva los cuatro conceptos componentes de la nada a partir de los cuatro títulos de la tabla de categorías (cantidad, cualidad, relación y modalidad). Distingue así la nada como *ens rationis* (cantidad), *nihil privativum* (cualidad), *ens imaginarium* (causalidad) y *nihil negativum* (modalidad).

NADA			
<i>cómo</i>			
1	2	3	4
Concepto vacío sin objeto, <i>ens rationis</i>	Objeto vacío de concepto, <i>Nihil privativum</i>	Intuición vacía sin objeto, <i>Ens imaginarium</i>	Objeto vacío sin concepto, <i>Nihil negativum</i>

Tabla 2 – Tabla de la división del concepto de nada
Crítica de la razón pura
Analítica trascendental

El *ens rationis* es un concepto del cual no puede tenerse ninguna intuición (un unicornio, la idea sobre el origen de las cosas, etc.). Para Maldiney, el acontecimiento es, al contrario, una intuición mínima, sentida pero que no puede ser determinada a través de ningún concepto. En este sentido, sería un *ens imaginarium*. Se trata de un límite sensorial que hace que el concepto desaparezca. Una forma -para decirlo de algún modo- de incompletud intrínseca que la imaginación trata de comprender a través de sus categorías *a priori*. Pero la definición que hace Maldiney del

⁴²⁰ Derrida, *Voyous*, 179–180.

⁴²¹ Jacques Derrida, *Apories: mourir, s’attendre aux “limites de la vérité”* (Paris, France: Galilée, 1995), 25.

acontecimiento como nada exige también retrabajar la nada como *nihil privativum*, es decir, la ignorancia respecto a la naturaleza de un objeto, o bien respecto a las categorías que nos hacen aprehenderlo. En este caso se trata de una ignorancia epistémica que no es ni definitiva ni intrínseca al objeto (por ejemplo, el no ver la cara oculta del cubo, para la percepción es una forma de nada, sin embargo esta se encuentra inscrita en un horizonte de comprensión).

Esa nada que es constitutiva del acontecimiento no puede ser un *nihil negativum* o un *ens rationis*. Según Maldiney, esa nada debe ser entendida como una intuición vacía (*ens imaginarium*) (estructura de la imaginación *a priori*) sin objeto, o como un objeto sin concepto (*nihil privativum*). Queda claro que, para aprehender el acontecimiento y destituir la determinación kantiana del objeto, también es indispensable transformar la tabla de división del concepto de nada. Me parece que ambas tablas categoriales que propone el trascendentalismo kantiano deben ser trabajadas si se pretende subvertir el campo de la receptividad.

El acontecimiento considerado como un surgir puro se define por ser aquello que nada puede anunciar y que surge entonces de una forma de nada. Pero para comprender con mayor claridad en qué consiste esa nada que adviene con el acontecimiento y se confunde con la *evenemencialidad*, debe ser también tomada en cuenta la segunda característica que define la transpasibilidad: el hecho de no encontrarse condicionada por ningún *a priori* subjetivo. Lo que plantea aquí Maldiney es un tipo de receptividad que no guarda ya semejanza con el poder receptivo sensible que Kant concibe como opuesto a la espontaneidad intelectual. La sensibilidad kantiana se define como la capacidad de anticipar las condiciones del aparecer de los fenómenos a partir del espacio y el tiempo, “estructuras de la imaginación *a priori* que articulan, anterior e interiormente a cada caso, el campo del aparecer”⁴²². El problema es que el espacio y el tiempo que estructuran la receptividad kantiana cumplen una función de representación, es decir, la estructura espacio-temporal es la que permite que un objeto pueda ser representado por un sujeto.

El acontecimiento se define como un fenómeno irrepresentable. Esto se debe a su surgimiento imprevisible, que provoca una subversión del campo de aparición: “el acontecimiento surge antes de ser posible”⁴²³. Nosotros no participamos en la constitución de un acontecimiento, ni en las condiciones de su aparición. Es por ello

⁴²² Maldiney, *Penser L'homme et La Folie*, 322.

⁴²³ *Ibid.*, 422.

que Maldiney habla de un “encuentro”, de una sor-presa que nunca puede ser nuestra “presa” (*sur-prise hors de tout emprise*), en el sentido en que la experiencia del acontecimiento nunca implica una apropiación de sí. Por estas razones considero que la transpasibilidad, en tanto nombra la capacidad de recibir, de acoger el acontecimiento, provoca una metamorfosis del trascendentalismo, o sea, del dispositivo de categorías y facultades que condicionan la posibilidad de toda experiencia, inclusive la de la nada.

La “*Stimmung*” considerada como el humor: hacia una ampliación de la estética trascendental

En un texto de 1963 que Maldiney dedica al comentario de *Daseinanalyse* de Binswager, introduce una serie de elementos que permiten profundizar en esta mutación que la transpasibilidad provoca de la estructura trascendental espacio-temporal. Inspirado nuevamente por Heidegger, Maldiney retoma la estructura de existencia del *Stimmung*, que es frecuentemente traducido como humor, atmósfera, estado de ánimo, disposición o tonalidad afectiva. En *Ser y tiempo*, Heidegger precisa que “la tonalidad afectiva ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un *dirigirse hacia* (...) En efecto, desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento del mundo a la ‘mera tonalidad afectiva’ ”⁴²⁴. La tonalidad afectiva, la *Stimmung*, describe no solo nuestro estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*) sino también la manera como lo habitamos, es decir, los diferentes “estilos” de estar-en-el-mundo que se expresan a través de nuestras conductas, comportamientos y discursos.

Maldiney advierte que las *Stimmungen* no pertenecen ni al objeto ni al sujeto sino que, al contrario, son “los *a priori* que condicionan la comunicación con el mundo, y solas articulan las estructuras páticas del espacio y el tiempo que son las dimensiones que anticipan toda cosa que aparece”⁴²⁵. Las *Stimmungen* poseen un carácter híbrido, puesto que no son ni ónticas (entidades, cosas) ni ontológicas, sino que operan en un entre-dos, en un campo que, siendo trascendental -ya que es *a priori*-, no es, sin embargo, subjetivo. La tristeza, la dicha, la desesperanza, la ira no son únicamente afectos en un sentido psicológico o fisiológico; son emociones que

⁴²⁴ Heidegger, *Ser Y Tiempo*, § 29, p.141.

⁴²⁵ Maldiney, *Regard, Parole, Espace*, 96.

constituyen un ambiente, un tono, un ritmo que condiciona nuestra comunicación con el mundo; a saber, el “cómo”, la forma en que nos abrimos al mundo. No son, insisto, condiciones trascendentales que se encuentren encapsuladas en el sujeto, ya que no proceden de él —de un acto de su conciencia—, sino que son “contemporáneas de la fenomenalidad de las cosas, antes que estas se cristalicen en objetos, en individuos materiales cerrados”⁴²⁶.

Quiero subrayar la importancia de esta última idea. Decir que las *Stimmungen*, las tonalidades o disposiciones afectivas, son contemporáneas de la fenomenalidad misma de las cosas, o sea, del surgimiento o el aparecer de las cosas en el mundo, implica conferirles carácter de acontecimientos. La tonalidad es un *a priori* que cumple la misma función que las categorías puras kantianas: determina y circunscribe el campo del aparecer. Sin embargo, y esta es la característica que las convierte en centrales para mi estudio, no se encuentran en el objeto ni en el sujeto y poseen un carácter *evenemencial*, lo que significa que, estrictamente, no pueden ser consideradas condiciones de posibilidad de la experiencia, pues surgen con ella. Coincido con Maldiney en que “lo real no espera ser objetivado por la lógica para manifestarse”⁴²⁷. Las *Stimmungen* surgen al mismo tiempo que lo real. Esta idea refuerza mi tesis sobre la necesidad de transformar la relación entre lo empírico, el sentir y lo trascendental. El análisis aporta un nuevo elemento que demuestra cómo la transpasibilidad es un valioso dispositivo conceptual que permite una transformación integral del trascendentalismo.

Por último, estudiaré una tercera tesis que ayuda a comprender la esencia de la transpasibilidad y la transformación que provoca en la subjetividad trascendental. Antes mencioné cómo la transpasibilidad se caracteriza por ser un tipo de abertura que no posee la estructura de un proyecto. Esta cuestión se encuentra ligada a la temática del primer capítulo, a saber, el cambio que sufren las categorías de la modalidad si se las piensa a partir de un trascendentalismo *evenemencial*; particularmente, la posición heideggeriana respecto a la posibilidad. La transpasibilidad no tiene relación con la posibilidad, y es por esto que se opone radicalmente a conceptos centrales de la analítica existencial del *Dasein*, el ser-ahí, tales como “proyecto” y “posibilización”.

⁴²⁶ Ibid.

⁴²⁷ Ibid., 101.

El proyecto heideggeriano no se inscribe en la perspectiva de un pensamiento representativo, no evoca, pues, “la imagen de una situación o de un estado que habría que alcanzar”⁴²⁸. El proyecto o “*Entwurf*”, formado a partir del verbo */werfen/* y el prefijo */ent-/*, refiere al acto de arrancar o desarraigar: “En el acto de proyectar, según Heidegger, el despliegue del proyecto desarraiga al proyectado de sí mismo conduciéndolo lejos”. Y, agrega, “este conducirlo lejos de sí, lo devuelve a sí”⁴²⁹. El prefijo */ent-/* indica que la cosa es propulsada fuera de sí misma. Lo importante es que, en el acto de proyectar, lo que se abre para el proyectado es el campo de su propia posibilidad, “la posibilidad posibilizadora”, o sea, la posibilidad que abre lo posible y que Heidegger llama “*Ermöglichung*” o posibilización. Aquí es importante recapitular algunos aspectos del marco teórico heideggeriano en el que Maldiney sitúa su reflexión.

Heidegger plantea la cuestión sobre qué es lo que hace posible el ser del ser-ahí. Dicho de otra manera, cómo es posible la existencia. Existir quiere decir proyectarse en las posibilidades propias, la existencia es un movimiento extático de superación y trascendencia. Entonces, es una manera de adelantarse “más allá de”, en dirección a alguna cosa. En este sentido es que, en el primer capítulo, advertí que la posibilidad ya no es considerada como una posibilidad lógica sino como un poder-ser, una capacidad. A saber, como la posibilidad ontológica que determina la existencia misma del ser-ahí, en la medida en que este existe como posibilidad y que ese poder-ser es lo que lo define. El pro-yecto (*Ent-wurf*) es lo que arroja al ser humano, a través de su propia abertura, hacia el mundo en el que este se convierte en las posibilidades que son suyas, que le pertenecen.

Como también mencioné anteriormente, es fundamental observar que en la medida en que la filosofía trascendental se encarga de establecer las condiciones que hacen posible el conocimiento de los objetos de la experiencia, Heidegger considera que la figura del “pro-yecto” y el acto de “pro-yectar” son el principio ontológico que se encuentra en el origen de todo trascendentalismo. Pero, regresando a la crítica de Maldiney: este considera que la definición heideggeriana del proyecto contempla un “conducir lejos” que, al mismo tiempo, implica un retorno a sí, y es precisamente esto último lo que no es compatible con el “devenir otro” que nombra la transpasibilidad.

⁴²⁸ Maldiney, *Penser L'homme et La Folie*, 309.

⁴²⁹ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe Des Metaphysik*, vol. Gesamtausgabe Band 29/30 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1983), 527; citado por Maldiney, *Penser L'homme et La Folie*, 342.

El acontecimiento, concepto correlativo a la transpasibilidad, es definido como aquello que “no se encuentra en mi poder”. El acontecimiento no forma parte del orden de la posibilidad. Justamente por esto es que Maldiney crea la noción “transpasibilidad”, que designa un poder-ser que va más allá de todos los posibles referenciados.

Así, la receptividad transpasible es una receptividad pura, una abertura a la nada, en el sentido en que desde ella nada puede ser proyectado o anticipado, no hay un “dirigirse a”. Hay dos presupuestos teóricos que intervienen en la formación del concepto. Por un lado, la renuncia a todo tipo de intencionalidad, ya que, como señala Barbaras, la radicalización de la pasividad alcanza un punto límite en el que la abertura termina por confundirse con lo que es recibido. Para evadir toda intencionalidad, Maldiney sostiene que la abertura solo aparece una vez que ha sido colmada o llenada⁴³⁰. Y, por otro lado, la cuestión del tipo de abertura conduce al segundo presupuesto: como ya fue visto, lo que distingue al animal del ser que existe es el tipo de abertura pulsional de este último, caracterizada por su carácter inapropiable. Esta particularidad es la que hace que el ser humano, mientras existe, tiene la capacidad de “devenir otro” pues puede ser expropiado de la esencia que lo constituye. Teniendo en cuenta estas dos tesis, cuando Maldiney dice que la transpasibilidad excluye todo proyecto y que “[c]ada vez que se acoge el acontecimiento, se abre otro mundo y el ser-ahí se transforma”⁴³¹, lo esencial es que articula la diferencia radical entre el proyecto y la abertura y la capacidad de transformarse, de metamorfosearse, que posee el ser-ahí.

La existencia humana, según Heidegger, fundamentalmente se define porque el ser-ahí no es un sujeto cerrado sino que se caracteriza por su estar-en-el-mundo, por encontrarse abierto al mundo. Esta abertura, gracias a la que el ser-ahí es proyectado, lanzado a sus posibilidades, se estructura a partir de dos existenciales: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) o tonalidad afectiva (*Stimmung*) –que definí como la primera facultad trascendental– y el comprender (*Verstehen*), que no es una facultad subjetiva o una forma de conocimiento o *logos*, sino que es el modo en el que el ser-ahí existe como poder-ser, es decir, proyectándose hacia sus posibilidades. Maldiney centra su crítica en la definición que recibe el concepto “proyecto” en la filosofía del primer

⁴³⁰ Barbaras, “L’essence de La Réceptivité: Transpassibilité Ou Désir?,” 26.

⁴³¹ Maldiney, *Penser L’homme et La Folie*, 317.

Heidegger, antes de la *Kehre*, el viraje que tiene lugar a inicios de los años treinta y en el que se radicaliza tanto el carácter *evenemencial* como a-subjetivo del ser.

Es importante aclarar esta idea. Creo, como lo he explicado, que el principal objetivo de la reflexión de Maldiney es redefinir el sentir y convertirlo en la principal característica de la existencia. El sentir, la *Stimmung*, coincide con el aparecer, es decir, coincide en el tiempo con la manifestación de todo ente. En este sentido, el sentir puede ser definido como un encuentro entre el mundo y el existente. Al contrario, el proyectar significa “ser el que abre el proyecto”, lo que quiere decir que la condición para que el ser-ahí pueda relacionarse consigo mismo es que sea él quien configure el mundo que habita. Todo lo que se manifiesta se encuentra circunscrito de antemano en el horizonte de sentido abierto por el ser humano. Si bien al proyectarse, el ser-ahí se ve arrancado o arrebatado de lo que es y conducido lejos, “no se ve desestabilizado, pues se produce siempre un retorno a sí mismo”. Este punto es medular para comprender la crítica que realiza Maldiney, quien considera que este arrebato o arrancamiento no se produce hacia lo real o lo posible sino hacia la posibilización. A diferencia del sentir, que es una noción primera, originaria, el proyecto se configura después de la abertura, es decir, se trata de una primera construcción de nosotros mismos. La alteridad del acontecimiento, al contrario, es lo que viene a romper el círculo de la mismidad, de la identidad que se configura a partir de los posibles pre-existentes: “Un acontecimiento no se produce en el mundo: él abre el mundo”. Es en este sentido que no es una posibilidad mía, ya que no me pertenece pues no se produce en un horizonte “comprensivo” pre-trazado por el ser-ahí.

A modo de conclusión, la crítica que hace Maldiney a la filosofía del primer Heidegger, es que el acontecimiento no es considerado como un existencial. El ser humano no es solo el proyecto de la posibilidad, es también quien se encuentra en relación con aquello que trasciende todos sus posibles, es decir el acontecimiento mismo. La importancia medular que tiene el concepto de transpasibilidad es que permite pensar que la metamorfosis no solo es el proceso en que una forma se transforma en otra, sino, también, y esto debe ser subrayado, lo que permite explicar la destrucción de la forma, su contingencia. Maldiney insistirá en el hecho de que el acontecimiento no es “descubierto” en el mundo por el ser humano sino, que al

contrario, este debe “soportarlo”, sufrirlo, y esta prueba constituye “una metamorfosis de la existencia y de aquello a lo que ella conduce: la metamorfosis de la realidad”⁴³².

Plasticidad, ritmo y abertura: la crítica a la estructura perceptiva del ego trascendental kantiano

La filosofía de Maldiney recibió una influencia directa de las corrientes que en el transcurso del siglo veinte renovaron la psiquiatría y el psicoanálisis. Para la construcción de su pensamiento sobre el acontecimiento y la transpasibilidad, es particularmente relevante su interpretación de la noción “pulsión”. Me parece que para enriquecer la discusión es pertinente introducir la tematización que Catherine Malabou hace sobre la experiencia de la “plasticidad” (*Plastizität*), concepto de origen freudiano que designa la posibilidad de una transformación que no implica destrucción. El concepto caracteriza todas las estrategias de modificación que son puestas en marcha para eludir la amenaza de destrucción. Malabou constata que el ser humano posee una “plasticidad destructiva”, a saber, una potencia explosiva y desorganizadora que se encuentra virtualmente presente en cada uno de nosotros y que puede actualizarse y manifestarse en cualquier momento⁴³³.

Malabou tematiza el poder de “plasticidad ontológica y existencial de la subjetividad” que nunca ha recibido un nombre pero que consiste en la transformación de la forma y no en su extinción. Creo que las cuestiones que he planteado a lo largo de este capítulo, y particularmente el análisis del concepto de transpasibilidad, se encuentran ligadas al problema de la plasticidad destructiva. Es decir, a cómo ir más allá de la transformación de la forma (*Gestalt*) para pensar la transformación de la sustancia. Me parece que profundizar la reflexión sobre la metamorfosis obliga a asumir la posibilidad de una ontología propiamente *evenemencial*. La filosofía de Maldiney abre un camino para pensar esas cuestiones al redefinir la subjetividad como una forma contingente, suspendida y condicionada por el acontecimiento (transpasibilidad) y lo real. Así, la subjetividad se encuentra determinada por su relación con lo *evenemencial*.

⁴³² Ibid., 423.

⁴³³ Catherine Malabou, *Ontologie de L'accident: Essai Sur La Plasticité Destructrice* (Paris: Léo Sheer, 2009), 12.

Quiero concluir esta reflexión analizando la problemática del ritmo. En su artículo “La estética de los ritmos”, inspirándose en la octava *Elegía de Duino* -de Rilke-, Maldiney distingue entre lo Abierto (*Offen*) y la forma (*Gestaltung*). Para esclarecer esta distinción entre los dos conceptos rilkeanos, Maldiney introduce la noción de “ritmo” –que etimológicamente viene de *rhythmos* y significa la “configuración particular de lo que se mueve”⁴³⁴, es decir, la “forma”-. Las dos características de la transpasibilidad que he desarrollado, la capacidad de abrirse a la nada y el “devenir-otro” de la forma subjetiva, se fundan sobre una concepción particular de lo Abierto. He indicado cómo, para acentuar el carácter no-intencional de la transpasibilidad, la noción pasividad debe ser radicalizada hasta terminar confundándose con la recepción misma, en el sentido en que la abertura surge una vez que ha sido colmada, llenada.

La noción ritmo interviene precisamente para explicar la forma en que se produce este proceso: “es gracias al ritmo que se produce el pasaje del caos al orden (...) En el Ritmo lo Abierto deja de ser una brecha para convertirse en patencia (*patence*). El movimiento ya no es de pérdida, de hundimiento (*engloutissement*) sino de emergencia”⁴³⁵. El ritmo es el movimiento de creación, de génesis y de dislocación de la forma dentro de un flujo móvil como el de lo Abierto. Es por ello que, si bien posee un sentido ontológico, el ritmo introduce una dimensión trascendental, dado que se trata de una forma que adquiere la presencia, de un existencial en el que coinciden lo real y lo posible⁴³⁶.

Esta tesis fundamental se inscribe en el marco de nuestra problemática, porque constituye una alternativa teórica para pensar un nuevo trascendental capaz de sustituir el aparatage subjetivo del trascendentalismo kantiano y de acoger el acontecimiento. En este sentido coincido con Pierre Sauvanet, quien considera que el ritmo es una noción que pone en jaque al sujeto, ya que lo obliga a desplazarse y abandonar su posición central. La tematización del estado rítmico que desarrolla Maldiney es, a la vez, la marca y el bloqueo u ocultamiento del sujeto⁴³⁷. Para comprenderlo con mayor claridad, tomaré el ejemplo de la forma estética, es decir, de la obra de arte.

⁴³⁴ Pierre Sauvanet, “La Question Du Rythme Dans L’oeuvre d’Henri Maldiney: Approche et Discussion,” in *Maldiney, Une Singulière Présence*, Encre Marine (Paris: Les belles lettres, 2014), 182.

⁴³⁵ Maldiney, *Regard, Parole, Espace*, 151.

⁴³⁶ *Ibid.*, 165.

⁴³⁷ Sauvanet, “La Question Du Rythme Dans L’oeuvre d’Henri Maldiney: Approche et Discussion,” 175.

Una obra de arte constituye un sistema cerrado de referencia, es decir, es ella misma la que marca cada instante decisivo de su propia génesis. Es en este sentido que Maldiney insiste en que no hay obras “hechas” sino únicamente “haciéndose”. La forma en acto (*Gestaltung*) va configurando su propio espacio y su propia temporalidad. Toda formación de una forma implica una mutación del espacio y el tiempo, del sentido interno. El ritmo consiste en un esquema conceptual que permite aprehender el surgimiento de la forma sin imponer un orden preestablecido. Si bien la forma surge del caos, del vacío, este no debe ser entendido en un sentido restrictivo o negativo porque no se trata de una carencia, de una falta. El caos es profundamente afirmativo, pues es la condición para el surgimiento de todo lo que se hace presente.

El caos es necesario, ya que es “el acto mediante el que una forma se forma”⁴³⁸. La génesis de la forma constituye un momento crítico, pues consiste en un movimiento de desapoderamiento o enajenación de sí que es indispensable para que surja lo nuevo. El ritmo surge al mismo tiempo en que surge la cosa, la forma, puesto que es lo que sostiene la temporalidad propia al movimiento de venida a la presencia. Se trata, así, de un medio, de una zona de articulación o de conexión entre el sujeto y el objeto que no pertenece ni a uno ni al otro, es un campo trascendental. Este campo trascendental rítmico no puede ya ser considerado en términos correlacionales. No es un dispositivo cuya función fuera la de ligar o conectar dos instancias que se encuentran frente a frente. Aquí, nuevamente, se trata de una figura conceptual que permite plantear un trascendental que se origina junto con la experiencia, que se confunde con la emergencia misma de las cosas cuando estas se hacen presentes.

A partir de lo que he tratado hasta aquí, creo que es posible identificar los ejes centrales que estructuran la crítica que algunas corrientes de la filosofía contemporánea han realizado a la figura del ego trascendental. Es importante destacar que todos los ejemplos que he analizado se caracterizan por conservar un marco trascendental como estructura. Los proyectos filosóficos que me interesan son los que mantienen la hipótesis trascendental (reconocen una serie de condiciones del pensamiento que son independientes de la experiencia), a pesar de que revierten una serie de presupuestos que acompañan a los conceptos kantianos de sujeto trascendental, sensibilidad y apercepción pura. Creo que es útil recapitular los puntos

⁴³⁸ Maldiney, *Regard, Parole, Espace*, 161.

que estructuran y orientan la discusión. El estudio se ha centrado principalmente en la fenomenología (Husserl, Sartre, Maldiney); pero, si bien hay un marco metodológico compartido, se puede observar claramente hasta qué punto, bajo el nombre de “fenomenología”, pueden ser reagrupadas un conjunto bastante plural y heterogéneo de reflexiones. La hipótesis sartriana de un campo trascendental impersonal, el desarrollo husserliano de la teoría de las síntesis pasivas y el concepto medular de “transpasibilidad” que propone Maldiney para describir el acontecimiento comparten una serie de características.

Globalmente, se puede decir que estos tres enfoques operan: 1) Una transformación de la definición clásica de la “conciencia intencional fenomenológica” que pretende conseguir que esta sea interpretada más allá del dualismo sujeto-objeto. 2) Esta crítica y superación de la intencionalidad fundada en el ego conduce a una redefinición del concepto de pasividad. La base del trascendentalismo kantiano la constituye la oposición entre la pasividad receptiva y la actividad espontánea. Por ello es que, si se desea salir del paradigma de la subjetividad constituyente, es vital explorar formas pasivas del ejercicio del pensamiento que permitan eventualmente atribuir a la pasividad una función trascendental. 3) El tema central de la *Crítica de la razón pura* y del trascendentalismo kantiano, en general, es el de reformular la relación entre el pensamiento y las cosas planteando que existe un polo subjetivo -una interioridad- y un polo objetivo -una exterioridad-. El objetivo de esta rígida división es separar radicalmente la experiencia de sus condiciones, el para-nosotros del en-sí. La tesis que comparten los autores estudiados coincide en la necesidad de acabar con la tajante distinción entre lo trascendental y lo empírico, la actividad y la pasividad, el sujeto y el objeto.

Es necesario explicitar con mayor claridad el fondo de la problemática. Creo que es un hecho incontestable que la filosofía heideggeriana –su definición del *Dasein* como un estar-en-el-mundo, su posterior concepción de la existencia humana como un acontecimiento y, finalmente, la radicalización de esta idea a través del concepto de *Ereignis*– provocó un viraje anti-subjetivista en el pensamiento occidental. Hay dos tesis centrales para comprender cómo es puesto en duda el sujeto: 1) El retorno a la ontología permite a Heidegger superar al sujeto para concentrarse en el ser. Puede decirse que la ontologización del abordaje filosófico provoca una desubjetivización. El pensamiento del ser, de su sentido, de su verdad o de su lugar, implican un cuestionamiento del estatus ontológico y epistemológico del sujeto. 2) La relación con

la alteridad o el Afuera: al cuestionar al sujeto trascendental se está cuestionando la posición que este ocupa en relación con su entorno, lo que no depende de él, ni de su conocimiento o su conciencia objetivante. El problema, entonces, es cómo debe ser situado este en relación con una alteridad radical, con una diferencia. El pensamiento contemporáneo da diversos nombres al concepto de alteridad pero creo que, de manera general, lo que se trata de describir es la manera en que el sujeto se ve forzado a salir de sí-mismo. En términos kantianos se trata de escindir el para-nosotros del en-sí.

Creo que es justo preguntarse por qué una metamorfosis profunda del pensamiento que busque desplegar el sentido *evenemencial* de este requiere la expulsión del sujeto. ¿Por qué debe ser privado el sujeto de las facultades y poderes que le pertenecen? El punto de partida de mi trabajo es el balance crítico que hace Meillasoux del pensamiento moderno: “Después de Kant, la noción central de la filosofía moderna es la correlación”⁴³⁹. Es claro que el fondo del problema al que apunta la conservación de la subjetividad concierne a un tipo de relación.

Lo que Meillasoux llama “correlación” es la relación del cara a cara, es decir, de la representación. Este recordatorio permite reformular el análisis con mayor claridad. Lo que pretende la introducción del concepto acontecimiento es romper con una herencia del kantismo que hace que la cosa nunca sea considerada en sí misma, sino que deba ser siempre reconducida a un polo subjetivo o antropológico. Esto hace que, en lugar de la alteridad -la cosa-, toda la atención sea dirigida a la mediación, es decir, a la correlación existente entre la cosa y nosotros -el trascendental-. Sin embargo, cuando nos situamos en una perspectiva que considera que es posible conservar y refundar el dispositivo trascendental, el problema ya no puede reducirse a hacer desaparecer toda forma de correlación entre el pensamiento y el mundo y adoptar un realismo dogmático. El desafío, más bien, es cómo pensar otras modalidades de la relación que permitan disminuir la distancia impuesta por la representación como paradigma del pensamiento. Tomando prestadas las palabras de Heidegger, lo que entonces debe ser buscado es el “Nuevo lugar” del pensamiento que lo obliga a “abandonar la primacía del hombre”⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Meillasoux, *Après la finitude*, 21.

⁴⁴⁰ Martin Heidegger, *Vier Seminaire* (Francfort: Klostermann, 1977), 124.

3.3. El acontecimiento en el pensamiento heideggeriano: argumentos para alejarse de las estructuras aperceptivas y subjetivas heredadas del trascendental kantiano.

Uno de los hilos conductores que permite recorrer la obra filosófica de Heidegger es el de la evolución que en ella sufre el trascendentalismo. Es decir, las transformaciones de la relación entre el pensamiento -polo subjetivo- y su alteridad -polo objetivo-, entre aquel que piensa y lo real. Reiner Schürmann defiende esta tesis en su clásico texto *El principio de anarquía*, y considera que la *Kehre* principalmente consiste en una metamorfosis del trascendental. La primera transformación del trascendentalismo sería el remplazo en *Ser y tiempo* del sujeto por el *Dasein*, el ser-ahí, y, seguidamente, a partir de la *Kehre*, la sustitución del *Dasein* por un término aun menos subjetivista, humanista, existencial: “el pensamiento”⁴⁴¹. Coincido con Schürmann cuando refuta que el segundo Heidegger renuncia a la problemática trascendental al considerar que el trascendentalismo impide fundar un pensamiento del ser que rechace las condiciones de posibilidad abstractas. Me detendré brevemente sobre esta discusión, pues considero que es indispensable para proseguir el análisis.

3.3.1. El acontecimiento y la necesidad de tematizar la posibilidad de un trascendental sin fundamento

Ser y tiempo se inspira en el modelo trascendental heredado de la filosofía crítica para la elaboración de una “ontología fundamental” que determine la totalidad del ser a partir del *Dasein* humano. Heidegger consideraba que, eventualmente, este esfuerzo conduciría a edificar una “meta-ontología” que comprendería al conjunto de ontologías regionales correspondientes al resto de sectores de lo ente. Este proyecto terminó siendo abandonado pues, si bien en la obra de 1927 fueron identificados y desarrollados los existenciales que ordenan el sentido de nuestro comportamiento, Heidegger consideró que esto era insuficiente e ilegítimo para pasar de aquí a la determinación del sentido del ser del ente en su totalidad. Especialistas de la obra de Heidegger, como Fédier, consideran que este fracaso terminó conduciendo al abandono de toda pretensión respecto a la capacidad de establecer que hay

⁴⁴¹ Schürmann, *Le Principe D'anarchie. Heidegger et La Question de L'agir.*, 82.

“condiciones de posibilidad de la experiencia” que rigen la existencia. Si la existencia es definida como un “proyecto arrojado”, es vano todo esfuerzo por atribuirle una estructura trascendental⁴⁴². A partir de este diagnóstico, la evolución del pensamiento de Heidegger podría considerarse como “el pasaje de una problemática trascendental, que encierra al Ser en la representación del *a priori* que rige la experiencia de lo ente, a una problemática historial que concentra la investigación en cómo la forma en que la existencia se despliega en el tiempo aporta un conocimiento concreto sobre lo ente”⁴⁴³.

A continuación refutaré esa tesis, pues la reflexión de Heidegger no renuncia al trascendentalismo sino que lo conserva transformando profundamente su significado. No se trata ya de la búsqueda de un *a priori*, sino de disociar el trascendentalismo de toda problemática sobre el fundamento. La esencia temporal del acontecimiento se convierte en el *a priori* de la experiencia y esto provoca que sea imposible atribuirle una fundación o un fundamento. Es un *a priori* que se encuentra completamente disociado del yo o de un referente principal⁴⁴⁴. El “nuevo lugar del pensamiento” es el pensamiento del Ereignis, el acontecimiento apropiador. El Ereignis obliga a abrir un nuevo campo trascendental evenemencial en ruptura con el *a priori* kantiano, la condición de posibilidad de toda experiencia y que busca fundamentalmente superar la correlación sujeto/objeto. La aparición de este concepto hace que toda la filosofía heideggeriana se aboque a intentar transformar una concepción trascendental de la presencia constante en una reflexión sobre un trascendental concebido a partir de la alteridad radical del acontecimiento. Las condiciones de posibilidad abstractas del trascendentalismo kantiano, regidas por la correlación sujeto/objeto, así como la mediación impuesta por la representación, no están capacitadas para pensar las condiciones que requiere la experiencia del acontecimiento del ser (*Ereignis*). El tratamiento de esta compleja y vasta temática exigiría un tratamiento detallado de toda la obra de Heidegger. En el marco de mi exposición, me limitaré a estudiar las tesis que me parecen más relevantes para comprender esta transición de un trascendentalismo subjetivista a un trascendentalismo evenemencial.

⁴⁴² François Fédier, “Faux procès,” in *Heidegger à plus forte raison*, ed. François Fédier (Paris: Fayard, 2007).

⁴⁴³ Ibid.

⁴⁴⁴ Schürmann, *Le Principe D'anarchie. Heidegger et La Question de L'agir.*, 335.

El hilo conductor será la cuestión de la verdad. La verdad es la condición última de cualquier dispositivo trascendental considerado como un aparato de conocimiento. A todo pensamiento de la fundación corresponde una teoría de la verdad; igualmente, todo discurso metafísico presupone y se estructura a partir de una concepción propia del concepto. Considero que esta problemática me permite extenderme y radicalizar la reflexión, ya planteada en el segundo capítulo, sobre cómo Heidegger sitúa el fundamento, requerido para la unificación de las categorías trascendentales, bajo el signo de la contingencia.

Expondré la evolución y los desplazamientos temáticos que sufre el problema de la verdad, empezando por el cuestionamiento del lugar que ocupa el sujeto en la filosofía trascendental kantiana y postkantiana en tanto es reconocido como el fundamento y el garante de la verdad -que se ve reducida a una operación de acuerdo o adecuación que produce la objetividad-. Seguidamente, mostraré cómo Heidegger empieza a radicalizar el carácter pasivo del ente, o del polo subjetivo que se encuentra frente al ser, hasta lograr invertir el sentido que tradicionalmente ha sido atribuido a la correlación trascendental. Heidegger rompe la correspondencia estricta entre el sujeto y la verdad instaurada por el trascendentalismo kantiano, abriendo el camino para construir un trascendentalismo cuyo punto de arranque es la muerte del sujeto como principio fundador.

El trascendentalismo sigue ligado a una lógica de la representación

Es sabido que el nervio del trascendentalismo kantiano consiste en anclar la objetividad en la subjetividad, ligando la conciencia a toda actividad cognitiva y haciendo de su unidad la condición que precede toda intuición sensible. La tesis que he sostenido en este tercer capítulo defiende la necesidad de construir un campo trascendental sin la unidad aperceptiva de la conciencia. El desafío ha sido romper con el modelo correlacional que determina la relación entre el “Yo pienso” y el “objeto trascendental=x” y establece que no hay ningún saber que pueda transgredir los límites de la racionalidad comprendida como el lugar que habitan las categorías puras.

La correlación se funda sobre el modelo de la perspectiva. La perspectiva, que surgió como una técnica en pintura, rápidamente se convirtió en la operación constitutiva del espíritu de la modernidad que tematiza así el punto de referencia a

partir del que el mundo puede ser visto de manera objetiva. Pero, lo más importante, como lo anota Isabelle Thomas-Fogiel, es que el modelo de la perspectiva, del cara a cara, terminó por formar nuestra concepción de la relación con lo exterior -sea el espacio, la cosa o el otro-. El mundo se convierte en representación gracias al dispositivo de la perspectiva y su manera de ordenar el objeto⁴⁴⁵. La perspectiva va a fijar y predeterminar el lugar que ocupan el sujeto y el objeto, respectivamente. Heidegger considera que, en este movimiento doble, son transformadas tanto la esencia del ser humano como la de lo ente. En el texto “La época de la imagen del mundo”⁴⁴⁶, Heidegger considera que la particularidad de la representación consiste en hacer posible la presencia del objeto al sujeto y la presencia del sujeto a sí-mismo⁴⁴⁶. La noción de representación anuncia la metamorfosis que sufre el ser humano al convertirse en sujeto –el centro de referencia de lo ente– y la mutación de lo ente, que solo es considerado ente cuando ha sido capturado y fijado por el sujeto en una representación. Es el hombre, considerado como sujeto, quien puede contemplar lo ente y traerlo ante sí (*Vor-Sich-Stellen*). La *repraesentatio*, traducida por Heidegger como *Vor-Stellung*, se define como “traer ante sí eso que está ahí delante situado frente a nosotros (*Entgegenstehendes*), referirlo a sí mismo, al que se lo representa (*den Vorstellenden*) y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como el ámbito que impone las medidas”⁴⁴⁷.

Hay un aspecto que me parece central en esta definición y en el que insisto desde el inicio de mi estudio, especialmente cuando discutí sobre la transformación de la categoría de la modalidad. Fundamentalmente, la representación consiste en situar frente a sí una cosa, un ente, haciéndolo ocupar así un lugar determinado que permita convertirlo en objeto de conocimiento. La cosa que situamos frente a nosotros se encuentra ya presente, por lo que al convertirla en objeto se le está re-presentando. Para Heidegger, el modelo de la perspectiva se encuentra regido por un ideal de actualidad total, que presupone que todas las cosas se encuentran siempre presentes. Es decir, el presupuesto consiste en pensar que la cosa que el sujeto se representa posee una presencia constante, que se encuentra siempre disponible y, por ende, debe ocupar un lugar fijo, estático. Heidegger insiste que el ente es considerado como ente

⁴⁴⁵ Isabelle Thomas-Fogiel, *Le Lieu de L'universel*, L'ordre Philosophique (Paris: Seuil, 2015), 16.

⁴⁴⁶ Heidegger, “L'époque Des 'Conceptions Du Monde.’”

⁴⁴⁷ *Ibid.*, 119.

únicamente cuando le ha sido ya asignado un lugar y se ha convertido así en disponible⁴⁴⁸.

Quiero concluir esta última parte del capítulo examinando cómo, a través de una problematización del problema de la verdad, se llevan a cabo dos metamorfosis del trascendentalismo kantiano que trastornan la relación correlacional, es decir, la relación que asigna posiciones fijas al sujeto y al objeto. La sentencia que resume la esencia del pensamiento representativo es: “la verdad como certeza de la representación”⁴⁴⁹. De acuerdo con Heidegger, el trascendentalismo kantiano no pudo romper con una concepción de la verdad como *adequatio rei intellectus*, la adecuación de la cosa y el pensamiento. El principal objetivo del complejo aparataje que presenta Kant en “Analítica trascendental” es examinar las condiciones requeridas para que exista un acuerdo entre los juicios *a priori* y los datos de la experiencia. Por ello es que “el hilo conductor que permite descubrir todos los conceptos puros del entendimiento” es el juicio entendido como adecuación. Kant indica que las funciones del entendimiento encuentran su correlato en la unidad del juicio, lo que hace que el entendimiento deba ser entendido como una facultad que pone en relación, como una “facultad de juzgar”. En conclusión, pensar consiste principalmente en juzgar.

Kant suscribe entonces la definición tradicional de la verdad como conformidad o adecuación entre el pensamiento y la cosa. La singularidad de su planteamiento consiste en que la verdad se convierte en una “propiedad” objetiva del conocimiento y reside en un lugar preciso: el entendimiento. Así, el filósofo de Königsberg insiste frecuentemente en que “Ni la verdad ni la ilusión se hallan en el objeto en cuanto intuitivo, sino en el juicio sobre este en cuanto pensado (...) Así, pues, la verdad y el error y, consiguientemente, también la ilusión en cuanto conducente al error, solo pueden hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En un conocimiento enteramente concordante con las leyes del entendimiento no hay error (...) En tal concordancia consiste precisamente lo formal de toda verdad”⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Ibid., 118.

⁴⁴⁹ Ibid., 114.

⁴⁵⁰ Kant, 2001, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris: Flammarion, B 350/A 294, p. 329
216

El *logos apofántico*: la actividad de las categorías comprendida como una abertura al acontecimiento

Considero que en el decisivo § 6 de *Ser y tiempo* se delinea el carácter del proyecto que pretende desarrollar el libro. Allí Heidegger anuncia la necesidad de proceder a una destrucción fenomenológica de la ontología, de la tradición metafísica, para así poder refundar una genealogía de conceptos ontológicos fundamentales que permita volver a pensar la cuestión perennemente olvidada: el problema sobre el sentido del ser. ¿Qué quiere decir esto? La célebre tesis de Heidegger plantea que la historia de la metafísica occidental es la responsable de recubrir y “obstruir el acceso a las “fuentes” originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos”⁴⁵¹.

En el párrafo siguiente, al hilo del concepto *λογος*, puede observarse en qué consiste la puesta en marcha de la destrucción anunciada. Después de un largo análisis de la noción de “fenómeno”, Heidegger procede a dilucidar el concepto *logos*, noción que compone el término de “fenomenología”. Como demostraré, el significado verdadero, original, del *logos*, está íntimamente ligado a la noción de acontecimiento. Heidegger inicia oponiendo a la interpretación filosófica tradicional del vocablo - “razón, juicio, concepto, definición, fundamento, relación”⁴⁵² - una interpretación fenomenológica que hace hincapié en la dimensión “veritativa” y demostrativa que el *logos* posee en tanto se trata del “discurso” que “hace ver”, que muestra y pone de manifiesto aquello que “es hablado”⁴⁵³.

Esta interpretación del *logos* griego como discurso se funda en una comprensión de él como *deloun*, es decir, como el hacer manifiesto aquello de lo cual se habla, o el hacer-ver que descubre al ente al que se alude. En este sentido es que Aristóteles, en *Peri Hermeneias*, precisa que el *logos apophantikos* posee una función “delótica”, pues es el que manifiesta, *apophainetai*, el que hace ver la cosa; pero justamente es un hacer ver “-apo”, es decir, a partir de otra cosa, o en cuanto otra cosa⁴⁵⁴. Es el rasgo *apophantikos* del *logos*, el que permite su relación con el concepto *αληθευειν*

⁴⁵¹ Heidegger, *Sein Und Zeit*, 21.

⁴⁵² Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo* [título original: *Sein und Zeit*], trad. José Gaos, México, Fondo de cultura económica, 2010, p.42.

⁴⁵³ *Ibid.* p.43.

⁴⁵⁴ Aubenque, Pierre, *Sens et unité du traité aristotélicien De l'Interprétation*, en, *Interpréter le De Intepretatione*, ed. Husson, Suzanne, Paris, Vrin, 2009 p.45. ,

(*aletheuein*, lo verdadero). En el análisis que hace Aristóteles, solo el *logos apophantikos* es susceptible de verdad, solo en este puede encontrarse la verdad. La originalidad del análisis interpretativo que propone Heidegger consiste en esclarecer la naturaleza que tiene el vínculo entre el *logos* y la verdad, la *aletheia*. El *logos* puede ser verdadero o falso solo en la medida en que es constitutivamente el que ilumina y hace ver. El “ser-verdad” del *logos* debe ser comprendido como el descubrir o de-velar el ente respecto al cual es hablado, y, al contrario, el “ser falso” supone el re-cubrimiento engañoso, en el sentido de tomar una cosa como lo que no es. Lo importante de este primer acercamiento crítico al concepto de verdad es que permite plantear que el lugar primario de esta no es el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ entendido exclusivamente como enunciado, proposición o discurso, sino más bien su función de hacer-ver la cosa misma⁴⁵⁵. Emerge así la experiencia como el sentido griego de verdad, la cual no se sitúa unilateralmente ni en las cosas -como lo sostendrá la postura realista- ni en el pensamiento o el juicio -como lo sostendrá el idealismo-. La *aletheia* comprende un movimiento doble, de des-cubrimiento y encubrimiento del ser, el cual constituye un comportamiento, una experiencia, siendo así el trasfondo decisivo de toda fenomenalidad.

El análisis del concepto heideggeriano “verdad” es decisivo para mi estudio, pues es a través de la reelaboración de la noción de *logos*, cuyas características principales son establecidas por Kant en la tabla de categorías puras del entendimiento, que Heidegger empieza a dar forma al concepto acontecimiento. La crítica del *logos* es la manera en que Heidegger puede atacar directamente la concepción del trascendentalismo heredada de Kant, ya que la actividad sintética que desarrolla el esquematismo trascendental consiste, fundamentalmente, en una actividad de representación cuyo modelo original sería el *logos*. Asimismo, mostraré que solo reelaborando el concepto *logos* puede ser trazado otro acceso a la verdad que permita dotar al conocimiento de una nueva fundación que reconozca que todo proceso cognitivo está determinado por una forma de pasividad (*apofántica*).

La clarificación del concepto *logos* muestra cómo la verdad lógica que caracteriza al trascendentalismo kantiano de tipo correlacional se encuentra fundada en una verdad más originaria. Esto implica que la verdad lógica, que erige al juicio como “lugar” originario de toda verdad, es en realidad una verdad derivada.

⁴⁵⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, Op.Cit. p.43.

Heidegger ahondará en este análisis en el § 33, cuyo título proporciona una indicación bastante clara de la tesis que será defendida: “El enunciado en cuanto modo derivado de la interpretación (*Auslegung*)”. El enunciado, la proposición, es definido como “una mostración que comunica y determina (*Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung*)”⁴⁵⁶. El enunciado determina y explicita la cosa, gracias a su estructura del “cómo” (*die Als Struktur*) apofántico⁴⁵⁷.

Es importante detenerse en el análisis de esta estructura. El *Dasein* construye y comprende su mundo según el modelo del “cómo” (*die Als Struktur*): comprender una cosa siempre quiere decir comprender “algo como algo” (*etwas als etwas*). Todo lo que encontramos en nuestro entorno, que nos preocupa, nos interesa y nos solicita, todo lo que está ahí para nosotros (*Zuhanden*), siempre es comprendido como alguna cosa, o sea, como silla, tenedor, bolígrafo. Esta estructura implícita de la comprensión “como” (*verstehen*) es la que funda y precede toda estructura explícita de la interpretación (*Auslegung*). El “como” de la comprensión quiere decir que cada cosa que se encuentra en el mundo porta consigo un horizonte que contiene todos sus posibles usos o significados (un puente, por ejemplo, puede comprenderse como algo para ser atravesado, reparado, pintado, bombardeado).⁴⁵⁸

Esto implica que la conexión o relación lógica que establece la forma predicativa del enunciado (“S es P”) solo es posible porque el comprender se encuentra abierto de antemano. Entonces, no es el juicio o enunciado el que por sí mismo descubre y hace comprender el ente, sino que el “mostrar” que lleva a cabo “se mueve ya siempre sobre la base del estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*)”⁴⁵⁹. Entre otras cosas, este análisis es importante porque pone de manifiesto cómo la posibilidad que tiene el ser-ahí, el *Dasein*, de relacionarse con su entorno, con las cosas que lo rodean, forma parte de su constitución ontológica fundamental. Así, de antemano, el *Dasein* está inscrito “carnalmente”⁴⁶⁰ en todo aquello con lo que se relaciona -el mundo de los entes-.

⁴⁵⁶ Heidegger, *Sein Und Zeit*, 156.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, 158.

⁴⁵⁸ Richard Kearney, *Poétique Du Possible. Phénoménologie Hermeneutique de La Figuration* (Paris: Beauchesne, 1984), 110.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ Schnell, Alexander, « *Principe et fondement chez Heidegger* », en « *Le principe* », ed. Bernard, Mabille, Vrin, Paris, 2006, p.216.

El acontecimiento: condición de posibilidad de la representación

El cuestionamiento de Heidegger tiene como objeto el corazón mismo de la racionalidad que establece siempre una correspondencia *a priori* entre una instancia interna -el juicio, el entendimiento, la proposición o la conciencia- y otra externa -el mundo, la cosa-. La exposición del carácter apofántico, mostrativo y no demostrativo, que caracteriza el logos desde Aristóteles, permite vislumbrar un terreno ante-predicativo y pre-lógico en el que se inscribe toda verdad y toda experiencia antes de ser aprehendidas por la razón lógica. El carácter apofántico subraya la dimensión pasiva que posee todo conocimiento. Pero Heidegger retoma el problema de la verdad en el § 44 para aportar nuevos elementos críticos. Su objetivo sigue siendo el mismo: desentrañar un sentido más original del concepto de verdad, pues el situar la verdad en el juicio o en la adecuación hace que esta posea un carácter derivado y secundario.

Se dice que una cosa es verdadera cuando su sentido ha sido descubierto o develado, pero la posibilidad misma de este descubrimiento del ente intramundano se funda en la apertura (*Erschlossenheit*) al mundo del *Dasein*, el ser-ahí. El encontrarse abierto al mundo forma parte de la constitución fundamental del *Dasein*. Esto implica que el ente solo puede manifestarse o darse al ser-ahí en la medida en que puede mostrarse a sí mismo o aparecer en su mundo: “En la medida en que el *Dasein* es esencialmente su apertura (*die Erschlossenheit*) y que en tanto abierto puede abrir y descubrir, es esencialmente verdadero”. El *Dasein*, pues, está “en” la verdad (*in der Wahrheit*)⁴⁶¹, lo que quiere decir que se encuentra “en la verdad de la existencia”.

La verdad originaria, ante-predicativa y pre-lógica es un existencial, es un acontecimiento del *Dasein* mientras existe. Heidegger completa el sentido de esta aseveración indicando que el *Dasein* está en la verdad como en la no verdad, ya que ambos estados son cooriginarios. Esta tesis es importante para mi estudio. Con la descripción del ser-ahí como abertura se produce una primera inversión de la dicotomía sujeto/objeto, interior/exterior. Pero Heidegger acentúa el dinamismo y las tensiones que atraviesan la abertura al sostener que, al igual que ella, la caída (*Verfallen*) es una modalidad básica de la existencia del *Dasein*⁴⁶², es aquello que empuja al *Dasein* hacia lo inauténtico, hacia lo impropio de su existencia, y lo hace así perderse en “su” mundo. Entonces, la constitución ontológica del *Dasein* humano

⁴⁶¹ Heidegger, *Sein Und Zeit*, 221.

⁴⁶² *Ibid.*, 222.

se caracteriza tanto por su abertura como por su condición de “estar-caído” (*Verfallen Sein*), y es precisamente la caída lo que explica que se encuentre tanto en la verdad como en la no verdad.

Al tratarse de una modalidad de su existencia, la posibilidad de la caída nunca desaparece, lo que obliga a que el *Dasein* humano tenga continuamente que reapropiarse de todo aquello que ya se encontraba descubierto, “contra la apariencia o ilusión y la disimulación”⁴⁶³ -es decir, contra la no-verdad (*Unwahrheit*)-. La verdad no es un concepto rígido o estático sino un acto que consiste en un “rapto”, en la extracción del ente, de la cosa que se encuentra recubierto. La verdad, como la no verdad, es un existencial del ser-ahí, un comportamiento del *Dasein* que, a lo largo de su vida, oscila entre el des-cubrir y el re-cubrir. Como lo señala lúcidamente Gadamer, el pensamiento de Heidegger se caracteriza por un “movimiento de flexión bidireccional”⁴⁶⁴; es decir, por movilizar el juego entre una serie de oposiciones: el descubrimiento y el recubrimiento, la ausencia y la presencia o la verdad y la no-verdad. Es esta estrategia la que permite a Heidegger introducir el acontecimiento en el centro del dispositivo trascendental. Esto lo hace convirtiendo la verdad en una noción móvil, multiplicando los sitios en los que ella adviene, haciendo de ella un acontecimiento.

Este resumen de la manera en que es tematizada la cuestión de la verdad en *Ser y tiempo* aporta una serie de elementos que enriquecen la problemática que he abordado en este tercer capítulo, a saber, los problemas que enfrenta el trascendentalismo cuando decide prescindir del sujeto. La distinción –por un lado- entre una verdad óntica, derivada, que habita en el conocimiento del sujeto, en el acuerdo entre la proposición y la cosa, y -por otro lado- la verdad ontológica, que se confunde con el acontecimiento mismo de la existencia, me permiten sustraerme del modelo perspectivista de la representación. Heidegger demuestra que, en la medida en que se considera al enunciado como un comportamiento respecto a la cosa a la cual refiere, no puede haber acuerdo, concordancia o adecuación entre un enunciado y el objeto que es enunciado. El comportamiento debe aquí ser entendido como una manera particular de dirigirse a la cosa, de mostrarla o presentarla. La verdadera “condición de posibilidad” inherente a toda conformidad de la proposición es la abertura (*Verhallen*) del *Dasein*, es decir, el hecho de que este se encuentra dispuesto, abierto,

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ Hans-Georges Gadamer, *Les Chemins de La Vérité* (Paris: Vrin, 2002), 75.

al ente y al mundo antes de que intervenga ningún proceso lógico⁴⁶⁵. Igualmente, la tesis según la cual la experiencia posee una dimensión apofántica, mostrativa, provoca un debilitamiento del paradigma de la correlación porque implica la abolición de la distancia entre los polos subjetivo y objetivo. Asimismo, pone en duda que las funciones sintéticas sean las únicas capaces de producir un conocimiento verdadero de mundo.

La crítica a la idea de sujeto es un hilo conductor de la discusión en *Ser y tiempo*. Pero en esta obra, a pesar de la ausencia de las categorías clásicas de las filosofías del sujeto -conciencia, yo, ego, representación, vivencia, objeto, etc.-, el *Dasein* sigue siendo el punto de anclaje para la elaboración de la cuestión del ser, pues es “el ser que somos siempre nosotros mismos”⁴⁶⁶. En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger reconoce que el proyecto de la analítica existencial del ser-en-el-mundo, desarrollada en la obra de 1927, no fue lo suficientemente lejos como para dar forma a “ese pensar otro que abandona la subjetividad”⁴⁶⁷. Creo que para determinar en qué consiste este “fracaso” es preciso recordar una de las tesis directrices de *Ser y tiempo*: el *Dasein* humano posee una comprensión *a priori* del sentido del ser, y es esto lo que hace posible todo comportamiento suyo respecto al ente. En este mismo sentido, el § 43 establece que “[s]olo ‘hay’ (*gibt es*) ser mientras el *Dasein* es, es decir, mientras dura la posibilidad óptica de la comprensión del ser”⁴⁶⁸. Esto conduce a la idea de que “solo hay verdad en la medida y durante el tiempo en que el *Dasein* es”. El acceso al ser y a la verdad está entonces supeditado al *Dasein* y a su forma de encontrarse abierto. Esto implica que el ser humano permanece siendo el origen de todo aparecer, de toda presencia, y que no salimos de un paradigma de la correlación.

3.3.2. Más allá del trascendental kantiano: hacia el acontecimiento como verdad del ser

El viraje en la filosofía de Heidegger fundamentalmente consiste en la acentuación del anti-subjetivismo. La pregunta es si este “otro pensamiento” conserva aún alguna relación con el trascendentalismo o las estructuras objetivas de la

⁴⁶⁵ Martin Heidegger, “De L’essence de La Vérité,” in *Questions I*, trans. De Waelhens, A. and Biemel, R. (Paris: Gallimard, 1968), 195.

⁴⁶⁶ GA 2, 4.

⁴⁶⁷ Martin Heidegger, *Lettre Sur L’humanisme*, trans. Roger Munier (Paris: Aubier, 1964), 69.

⁴⁶⁸ Heidegger, *Sein Und Zeit*, 212.

subjetividad. El interés por el *Dasein* es desplazado por la creciente atención que Heidegger muestra por el problema de “la verdad del ser”. En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger explica: “La metafísica solo conoce el claro del Ser (*Lichtung des Seins*), ya sea como eso que se ve cuando se presenta el ‘aspecto’ (*idea*), ya sea de modo crítico como aquello avistado por la mirada del representar categorial”⁴⁶⁹. Este modelo que gobierna la “mirada” metafísica lo describí como “perspectivista”, y se caracteriza por considerar que el sujeto es el punto de referencia, es decir, es el sujeto quien se dirige o apunta hacia el objeto -siempre presente- y le impone una relación de cara a cara. Tal y como lo explica en el extracto citado, el objetivo de Heidegger es trasladar el análisis, relocalizarlo, para situarlo en ese terreno que denomina el “claro” del Ser.

El “claro” del Ser es un concepto central en la segunda etapa de la filosofía de Heidegger. Considero que debe ser interpretado como la nueva dimensión trascendental que no depende ya de la conciencia o el entendimiento del sujeto. El “claro” es la dimensión antepredicativa que precede al comportamiento humano y que hace posible cualquier correlación o representación. La introducción de esta noción provoca una profunda transformación en el método, pues el ser humano deja de ser considerado como la vía de acceso privilegiada para desentrañar el sentido del ser – como era aún el caso en la analítica existencial–, y el ser pasa a ser interrogado directamente.

¿Qué significa esto? Creo que este cambio en el método debe ser interpretado como una transformación en la manera en que es entendida la “relación” o la “correlación” que liga al sujeto con el mundo. En la carta que escribe al padre Richardson, Heidegger señala que la *Kehre*, el viraje, se centra en la relación con la cosa misma, es decir, en la relación directa con el ser, abandonando así el interés por el sujeto que piensa o por el contenido de su pensamiento. Más adelante añadirá que el viraje en su pensamiento no modifica el punto de vista de *Ser y tiempo*, “sino que procura acceder a esa dimensión a partir de la cual es experimentado *Ser y tiempo*, es decir, experimentado a partir de la experiencia fundamental del olvido del ser”⁴⁷⁰.

⁴⁶⁹ Heidegger, *Lettre Sur L'humanisme*, 79.

⁴⁷⁰ Martin Heidegger, *Wegmarken*, ed. von Herrmann, vol. Gesamtausgabe 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004), 325.

Construir una ontología más allá del trascendental y su metafísica

Considero que la conferencia *De las esencia de la verdad (Vom Wesen des Wahrheit)*, pronunciada por Heidegger en 1930 pero publicada en 1954, es un escrito que posee una importancia capital para comprender la reorientación que sufre el pensamiento heideggeriano, en la medida en que se trata de un texto que “permite entrever el pensamiento de la inversión de *Sein und zeit* a *Zeit und Sein*”⁴⁷¹. A saber, aquí se encuentran las primeras críticas hechas a las tesis de *Ser y tiempo*, puntualmente en lo que respecta al desplazamiento del ser-ahí, el *Dasein* humano, lo que provocará grandes transformaciones en el método filosófico. Al final del texto, Heidegger añade una nota explicativa que me parece que aporta algunas claves para orientar mi interpretación. Hay dos tesis que me parecen fundamentales:

La primera insiste en que el enfoque desarrollado en la conferencia inaugura un nuevo momento en su pensamiento, pero también una nueva época en la historia del Ser: “el pensamiento se mantiene aparentemente en la vía de la metafísica, pero no se realiza menos en sus marchas decisivas (...) una revolución de la interrogación que implica una superación de la metafísica”⁴⁷². Aquí encontramos bosquejada la hipótesis que explica este nuevo marco teórico en el que se inscribe ahora la reflexión. Heidegger considera que nos encontramos en una época de transición entre un pensamiento que pertenece aún a la metafísica y otro que pretende su superación. Lo que provoca la necesidad de pasar de un trascendentalismo de la correlación a un trascendentalismo capaz de aprehender el acontecimiento; precisamente es el cambio que ha sufrido la “situación” o el lugar a partir del cual pensamos.

La segunda tesis es que para Heidegger la superación del marco teórico de la metafísica no constituye un asunto de “conocimiento” o saber sino una experiencia que consiste en (a) el abandono definitivo de toda “antropología” o concepción del ser humano como un sujeto, y en reconocer que la verdad del ser es “el “fundamento” de una nueva posición histórica a partir de la que se pretende empezar a pensar”⁴⁷³. La cuestión del fundamento es una problemática que atraviesa mi investigación, pues considero que es el problema por excelencia del trascendentalismo, que es en realidad una interrogación sobre el fundamento legítimo de todo conocimiento. Todo diálogo

⁴⁷¹ Heidegger, “De L’essence de La Vérité,” 69.

⁴⁷² Ibid., 193.

⁴⁷³ Ibid., 194.

con la filosofía crítica debe comenzar por plantear la pregunta sobre el fundamento legítimo: ¿A qué nos referimos cuando hablamos de un conocimiento o una experiencia fundada? Para Heidegger, el problema de la esencia de la verdad, es decir, de la posibilidad de verdad, se inscribe en un tema más vasto: el del fundamento.

A propósito de este problema que plantea el vínculo entre la verdad y el fundamento, Schnell señala que se trata de una relación de mediación recíproca: el fundamento pertenece a la esencia de la verdad y todo juicio solo es verdadero en tanto se encuentre fundado⁴⁷⁴. Para clarificar qué quiere decir la esencia del fundamento (al igual que la ausencia de fundamento, *ab-grund*) es necesario antes profundizar en la esencia de la verdad. La novedad radical de la definición heideggeriana del “fundamento” es que lo considera contingente e historial. En este sentido es que el fundamento anuncia “una nueva posición histórica”. El otro aspecto que deseo destacar es el carácter performativo y experimentable de esta conceptualización del acontecimiento que “se experimenta y afirma como una revolución de la relación al ser (*als Wandlung des Bezugs zum Sein*)”⁴⁷⁵. La metamorfosis que sufre el fundamento constituye, pues, una revolución trascendental.

Del acontecimiento como verdad del *Dasein* al acontecimiento como verdad del ser

En *Ser y tiempo*, el proyecto de destrucción (*Abbau*) de la lógica tradicional es aún inseparable de los dos otros momentos que conforman el método fenomenológico: la reducción y la construcción⁴⁷⁶. Esto implica que la destrucción del concepto tradicional de verdad supone la reducción del *logos apophantikos*. Es decir, que para que el concepto pueda ser destruido antes debe ser reconducido a su fundamento, a su condición de posibilidad. Para dilucidar la esencia y el fundamento de la verdad, el punto de partida es la crítica y la refutación de la definición clásica de la verdad que considera que esta es una operación de adecuación y acuerdo. Entonces, el argumento que presenta Heidegger en *La esencia de la verdad* consiste en mostrar que la correspondencia entre la enunciación y el objeto enunciado no se produce porque exista una similitud u homologación entre ambos; es decir, no existe ninguna

⁴⁷⁴ Schnell, “Y-a-T-Il Un Fil Conducteur Dans La Fondation ?,” 50.

⁴⁷⁵ Heidegger, “De L’essence de La Vérité,” 194.

⁴⁷⁶ Dastur, Françoise, *Heidegger : La question du logos*, Paris, Vrin, 2007, p. 153.

“igualación material” entre cosas desiguales. Lo que determina la adecuación es un comportamiento respecto a la cosa enunciada. El “comportamiento” hace referencia a una forma particular de acercarse a las cosas, de mostrarlas o presentarlas tal y como son. Así, la condición de posibilidad intrínseca de la coincidencia o adecuación entre el enunciado y lo enunciado es el carácter esencialmente abierto (*Verhallen*) del *Dasein*, el cual se encuentra abierto de forma prelógica al mundo, a los otros y a sí mismo, y, por ende, al ser⁴⁷⁷. Este poder que pertenece al *Dasein*, y que consiste en descubrir o recubrir a los entes, constituye su libertad.

Esta tesis constituye un primer punto de inflexión importante. En *Ser y tiempo*, la noción de libertad no es tematizada pero, sin embargo, tiene un valor operacional. La libertad posee un valor operacional pues se trata de un concepto que provee recursos descriptivos esenciales para caracterizar el comportamiento del *Dasein* frente a sus posibilidades existenciales constitutivas. El *Dasein*, en tanto nombra la constitución ontológica de la vida humana, “es libre para su propia posibilidad de ser”⁴⁷⁸. Es decir, la dinámica propia del *Dasein* lo lleva de una situación a otra, de una posibilidad a otra, en una relación dinámica con su entorno y también consigo mismo. Es inherente a su constitución el proyectarse a las posibilidades hacia las que se ve arrojado. Así, la existencia humana no puede comprenderse en términos de un “yo” encapsulado en sí mismo, pues se encuentra preñada de las infinitas posibilidades frente a las que es libre. Estas posibilidades consisten, justamente, en mantenerse abierto al mundo, en ser el Ahí (*Da*) en medio de la diversidad de las cosas y en relación con otros *Dasein* que también se encuentran abiertos al mundo. El ser-ahí no es una mónada solipsista sino una apertura (*Erschlossenheit*).

La esencia de la verdad se funda en un concepto de libertad que no posee ya un sentido antropológico o subjetivo, pues no se trata de una “propiedad” del hombre o de una licencia para hacer o dejar de hacer. En el texto *La esencia de la verdad*, la libertad consiste en “el compromiso (*Eingelassenheit*), con el desvelamiento (*die Entbergung*) del ente como tal”⁴⁷⁹. Ese horizonte en el que las cosas se abren, se presentan, requiere que seamos libres (*Freisen*). Se trata, insisto, de la libertad comprendida no como un atributo o una propiedad humana sino, inversamente, de la libertad que posee al ser humano. Así lo precisa Heidegger: “libertad, el Da-sein ex-

⁴⁷⁷ Heidegger, “De L’essence de La Vérité,” 170.

⁴⁷⁸ Heidegger, *Sein Und Zeit*, 54.

⁴⁷⁹ Heidegger, “De L’essence de La Vérité,” 205.

sistente y de-velador posee al hombre”⁴⁸⁰. Entonces, el ser humano no es más que una posibilidad para la libertad, puesto que la libertad humana solo es libertad en la medida en que esta atraviesa al hombre y lo asume, haciéndolo así posible⁴⁸¹.

La tematización del “Da-sein” sufre una transformación en la obra de Heidegger. El *Dasein* en *Ser y tiempo* es definido como “el ser que somos siempre nosotros mismos”⁴⁸². Aun entonces, la condición para aprehender el sentido del *Dasein* residía exclusivamente en la relación que este mantiene con el ser humano. En el texto de 1930, el *Da-sein* (separado con un guión) ya no es el *Dasein* “siempre mío” sino, más bien, el lugar ex-tático del des-cubrimiento. La libertad es un dejar ser al ente (*Sein-lassen-des Seienden*), es decir, es la dimensión que permite que los entes, las cosas, puedan manifestarse en lo abierto tal y como son y también negativamente, tal y como no son⁴⁸³. Esto permite, pues, que los entes se manifiesten en la verdad así como en la no verdad. No se trata de la libertad para emprender una acción en particular, sino de la libertad requerida para que todas las cosas como tales se manifiesten. La libertad para lo Abierto, es decir, la Abertura que posibilita la presentación y el aparecer del mundo. Se trata, así, de una libertad ex-ponente y ex-sistente. Esta verdad comprendida como el descubrir del ente no depende del ser humano, porque, al contrario, ella acontece junto al hombre en tanto éste *es* “en el modo de la existencia”, es decir, en tanto este ex-siste. Pero también el significado de la existencia se ve aquí transformado: Heidegger advierte que la *existentia* ya no quiere decir el sobrevenir (*Vorkomenn*) de un ente, ni tampoco la existencia referida a la proyección exterior de un “sujeto”. El concepto ahora designa el desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente y el advenimiento del hombre histórico, el cual solo tendrá lugar cuando este se encuentre expuesto a la verdad del ser⁴⁸⁴.

Hay al menos dos preguntas importantes que surgen con esta introducción que hace Heidegger del problema de la historia. La primera concierne a la cuestión del método: ¿La perspectiva “histórica” debe ser considerada como un nuevo método implementado por Heidegger para responder a la pregunta sobre el sentido del ser? La otra pregunta es propiamente trascendental: ¿Pueden ser reconciliadas la tesis de una historia del ser con la búsqueda de un *a priori* de la manifestación del ser? Es decir,

⁴⁸⁰ Ibid., 178.

⁴⁸¹ Michel Haart, *Heidegger et L'essence de L'homme* (Grenoble: Million, 1990), 173.

⁴⁸² Heidegger, *Sein Und Zeit*, 17.

⁴⁸³ Heidegger, “De L'essence de La Vérité,” 175.

⁴⁸⁴ Ibid., 205.

cuando la investigación se desplaza hacia la verdad que es inherente –equivalente- a la historia del ser, la *aletheia*, parecería que ya no tiene mucho sentido hablar de las condiciones de posibilidad trascendentales de la manifestación del ser. Creo que estas preguntas sugieren que debe pasarse de un trascendentalismo que depende aún de una conciencia de un sujeto, a otro que posee una estructura ontológica. Es decir, un trascendentalismo que corresponde a lo que ha sido llamado el claro del ser, que es la condición propiamente ontológica gracias a la que las cosas pueden manifestarse, presentarse.

Después del viraje conocido como la *Kehre*, Heidegger empieza a examinar la Historia entendiéndola como historia del ser, o sea, la historia de las sucesivas épocas de la metafísica. En los párrafos precedentes, he ido delineando una tesis que es central para comprender este período. Toda “libertad empírica”, es decir, toda libertad real concreta, posee una condición ontológica para su ejercicio, es decir, posee una estructura inherente al ser mismo. A cada libertad concreta corresponde una época determinada de la historia del ser, pero esta época de la metafísica no depende ni es decidida por el hombre⁴⁸⁵. En *Ser y tiempo*, el problema de la historia es abordado desde un ángulo ontológico-existencial; lo histórico se inscribe en un marco temporal, concretamente en la temporalidad auténtica del *Dasein*, es decir, de la existencia humana⁴⁸⁶. La “historia” a la que hace referencia el texto no es la ciencia historiográfica como ciencia social, ni tampoco la comprensión vulgar de la historia que reivindica la primacía del pasado en el sentido de “ya no en la forma del “estar-ahí-presente (*Vorhandenheit*) o, bien, todavía como simple presencia pero con ‘efecto’ sobre el ‘presente’ ”⁴⁸⁷. En el § 74, Heidegger precisa que esta definición preliminar de la “historialidad” es una elaboración más concreta de la temporalidad, es decir, que solo la temporalidad auténtica del *Dasein* permite hablar de “historialidad”, ya que solo en el marco de la analítica ontológica del *Dasein* la historia como tal cobra sentido. Esto significa que la historialidad se encuentra supeditada a la existencia del ser-ahí⁴⁸⁸.

De la esencia de la verdad constituye una verdadera “revolución” en la reflexión de Heidegger. Más que un cambio de perspectiva que implicaría renunciar a la pregunta sobre el sentido o la “comprensión del ser” (*Seinsverständnis*), el texto

⁴⁸⁵ Haart, *Heidegger et L'essence de L'homme*, 176.

⁴⁸⁶ *Sein und Zeit*, Op.Cit. §74, pp.412-418.

⁴⁸⁷ Ibid.

⁴⁸⁸ Ibid.

introduce una transformación en el método del preguntar. Lo que me interesa destacar es que ya no se interroga a un ente en particular, el *Dasein*, sino que, por decirlo de algún modo, se requiere que sea el ser mismo el que manifieste su verdad. Esta transformación que sufre el abordaje de la cuestión del ser tiene consecuencias directas sobre el estatus que goza el sujeto, el *Dasein*, que, de ser quien cuestiona e interroga, pasa a ser interpelado y puesto en cuestión por el ser mismo. Es por ello que la verdad ya no puede ser comprendida como un hecho que surge como resultado de la “verificación”; es decir, ya no es el ser humano el que produce la verdad. Cuando Heidegger propone refundar el pensamiento adoptando como fundamento “la verdad del ser”, esto quiere decir que la verdad debe considerarse como un orden histórico que determina y condiciona la manera en que aparecen y se ordenan las cosas, las acciones y los comportamientos en cada época del ser. A saber, cada época del ser provoca una transformación en el orden de lo ente, en la manera en que el mundo se revela y se esconde al ser humano. Cada época del ser, de la historia de la metafísica, instituye así una economía específica de la presencia.

Schürmann explica de manera bastante clara este cambio de perspectiva: “A partir del descubrimiento de la historia destinal del ser, todo logro o realización es pasivo: siempre respondemos o correspondemos a una verdad ‘ya realizada’. Ya no es el hombre quien ‘abre paso’ al claro, quien ‘proyecta’ luz sobre los entes, quien ‘resuelve’ el mundo revelándolo”⁴⁸⁹. Lo que caracteriza al nuevo trascendentalismo heideggeriano es la pasividad. Las condiciones que preceden a la manifestación de las cosas, el *a priori* de toda experiencia, ya no se encuentran en el ser humano, pues, como antes indiqué, para el ser humano la libertad, el fundamento de la verdad, consiste en un “dejar-ser-al-ente” (*Sein-lassen des Seienden*). O sea, dejar que se produzca la abertura del claro del ser. Como señalé anteriormente, la transformación en el método no implica un abandono de la pregunta del ser, sino que más bien exige que el ser sea directamente interrogado, que sea el ser quien manifieste su propia verdad sin tener para ello que recurrir a un ente particular, a saber, al *Dasein* humano.

Estos cambios tienen lugar en el contexto de la “historia del ser”, que constituye el horizonte en el que surge esta nueva forma de preguntar. Resumiendo lo expuesto: La verdad no acontece por decisión o acción del hombre sino junto a él; y es por esto que la ocultación o el recubrimiento del ente, es decir, la no verdad, tampoco se

⁴⁸⁹ Schürmann, *Le Principe D'anarchie. Heidegger et La Question de L'agir.*, 1982.

origina en un error del juicio humano; “[l]a no verdad (*Umwarheit*) debe, al contrario, derivar de la esencia de la verdad”⁴⁹⁰. Verdad y no verdad se pertenecen mutuamente y ambas forman parte de la constitución interna del *Dasein*. El error es constitutivo del *Dasein* y, por ello, no puede ser entendido como la no-conformidad o adecuación del juicio o como una forma de conocimiento falso; “[e]l error domina por entero al hombre, en tanto lo hace errar (*beirrt*)”⁴⁹¹. El hecho de que la revelación del ente -la verdad- se produzca de forma simultánea a su ocultamiento -la no verdad- implica que el conocimiento humano, la razón, por definición es fragmentario y falible. Este movimiento oscilatorio que caracteriza la *aletheia*, y que consiste en el perpetuo mostrarse y ausentarse que es propio de las cosas, hace que el pensar sea siempre un acontecimiento, pues nunca llega a estar consumado o culminado; al contrario, está siempre en devenir. En este mismo sentido, toda búsqueda de un *a priori*, de un trascendental que establezca las condiciones para el aparecer de los entes, debiera ser considerada discontinua y temporal.

Hay otro aspecto del análisis heideggeriano sobre el estatus de la no-verdad que es esencial. La libertad del *Dasein*, definida como un dejar ser al ente, sobre todo se caracteriza por la pasividad. Al dejar ser al ente, el *Dasein* permite que se descubra el ente, pero este proceso implica que sea disimulado el ente considerado en su totalidad. La ocultación (*die Verbergung*) de la totalidad del ente no es la consecuencia de un conocimiento imperfecto o fragmentario que podría ser corregido eventualmente. Por el contrario, se trata de lo que Heidegger llamará la no-verdad original, el misterio (*das Geheimniss*)⁴⁹². Este es uno de los aspectos más complejos del pensamiento de Heidegger: la relación ambivalente que el *Da-sein* humano mantiene con el “misterio esencial”, el cual “comprende el terreno aún inexplorado de la verdad del Ser (y no únicamente del ente)”⁴⁹³.

El misterio constituye una condición que el ser humano no puede superar y que, sin embargo, determina su naturaleza humana. Al huir del misterio, evitándolo u olvidándolo, estamos condenados a errar (*das Irren*), es decir, al extravío. La dificultad es que el extravío, el errar, es un término bastante ambiguo; la errancia no designa un tipo específico de error, como podría serlo la no conformidad del juicio o el conocimiento falso. La descripción que hace Heidegger de la errancia es bastante

⁴⁹⁰ Heidegger, “De L’essence de La Vérité,” 209.

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² Heidegger, “De L’essence de La Vérité,” 183.

⁴⁹³ *Ibid.*, 184.

paradójica: se trata, a la vez, de “el teatro y el fundamento del error” y de lo que crea la posibilidad para el ser humano de no sucumbir al extravío⁴⁹⁴. La ambivalencia del concepto es similar a la de la esencia de la técnica (“allí donde está el peligro, crece también lo que salva”) que caracteriza nuestra época. Quien pretende esquivar el misterio, o evitar errar a toda costa, termina refugiándose en la realidad cotidiana, es decir, en la realidad de los objetos cotidianos, disponibles, siempre presentes, y que no escapan a las medidas y al cálculo. El ser humano vive en una pugna constante, ya que se encuentra sometido al reino del misterio y, a la vez, amenazado constantemente por la errancia.

Errancia del *Da-sein*: los procesos de subjetivación y cosificación provocan el olvido del ser como acontecimiento

El diagnóstico que hace Heidegger de la condición humana hace hincapié en la desposesión, la supresión, la indigencia de la cual esta es presa de manera aparentemente inexorable. La relación que mantiene el *Dasein*, la existencia humana, respecto al ser está marcada por el desequilibrio. El enigma del ser provoca en el ser humano una angustia primitiva, un olvido que se expresa como una forma de supresión y que, lejos de ser reconfortante o tranquilizador, hace que cada día el hombre se encuentre más alejado del ser.

La tesis de Heidegger es que el ser, por definición, se encuentra en retirada, recubierto, indisponible y que, como consecuencia de esto, el *Dasein* se ve privado de sus poderes, sometido a su condición. La única manera de no sucumbir a este extravío es haciéndose “susceptible de experimentar la errancia como tal y no ignorar el misterio del *Da-sein*”⁴⁹⁵. Sin embargo, esta posibilidad es incierta e improbable, pues rápidamente la ex-sistencia degenera en una forma de “insistencia” (“Al insistir, el hombre se ve empujado hacia el ente más corriente”⁴⁹⁶). La insistencia es la forma más corriente de errancia en que el ser humano “se inmoviliza sobre aquello que ofrece como de por sí un ente en sí abierto”⁴⁹⁷. La figura de la insistencia y su relación con la verdad y la no-verdad revelan una condición esencial del *Dasein*, y

⁴⁹⁴ *Ibid.*, 187.

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ *Ibid.*, 185.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

ponen de manifiesto la radicalidad de la crítica heideggeriana a la subjetividad contemporánea.

La insistencia consiste en el hecho de que el ser humano se posicione a sí mismo como medida de todas las cosas, es decir, que se autoposicione como res, como cosa. A través de la insistencia es que el olvido del misterio, es decir, el olvido de que es el ser la fuerza que provoca la emergencia del ente en su totalidad, adquiere una presencia propia. En otras palabras, es por la insistencia que el olvido se convierte en un comportamiento ontológico y no meramente en una carencia o distracción temporal. El olvido describe la situación de abandono en la que se encuentra el ser humano, abandono que consiste en insistir en que un ente se encuentre siempre disponible para ser medido, convirtiéndose así en la medida de todas las cosas, inclusive de la propia existencia. *La conclusión a la que llega Heidegger es que el ente que se encuentra comúnmente más disponible, y al que el Dasein se aferra, es el ente humano como sujeto. Esto implica que la subjetividad, el ego, lejos de ser un principio o fundamento estable para la construcción del conocimiento verdadero, es, al contrario, el resultado de la insistencia, que conduce a buscar un ente que se encuentre siempre disponible y que pueda a su vez servir de medida para el resto de los entes.*

El olvido lo que provoca es una agitación, una hiperactividad en la que “la humanidad debe asegurarse insistentemente de ella misma, y esto gracias a aquello que en la vida corriente se encuentra accesible en todo momento”⁴⁹⁸. La esencia de la verdad es definida como la libertad. Mas no se trata de la libertad comprendida como un atributo humano o el poder de autodeterminación; sino que, paradójicamente, la libertad posee al hombre; se trata de una forma de pasividad que se ejerce o se impone sobre él y que consiste en un dejar ser al ente. Este concepto será desarrollado más adelante por Heidegger como serenidad (*Gelassenheit*). Quiero terminar subrayando dos aspectos importantes.

La noción de subjetividad surge como una respuesta negativa al movimiento mediante el que el ser se retira en su donación. El ser es la condición trascendental última de toda manifestación, pero su característica es que no se muestra a sí mismo, que permanece en retirada, inaprehensible. El sujeto es el resultado de la operación en la que el ser humano rompe toda correspondencia con la retirada o sustracción del ser

⁴⁹⁸ *Ibid.*

y se auto-posiciona tomando prestado al ente una idea de medida. Es decir, frente a un pensamiento de la inconmensurabilidad y lo indeterminable, la subjetividad surge para oponer el cálculo y la medida.

La idea sobre la función de medida que introduce la subjetividad se encuentra ligada a la segunda tesis importante: la distinción entre diferentes épocas del ser. Al desarrollar la hipótesis de la historia del ser, Heidegger pretende introducir una idea de acontecimiento, de *evenemencialidad*, que implique el cambio en la esencia inmutable que hasta entonces ha caracterizado a la metafísica.

En cada época de la metafísica, la comprensión del ser humano cobra una forma distinta, asimismo, cómo es entendido el ser por lo ente y, consecuentemente, la esencia de la verdad sobre la que reposa este entendimiento. Pero no solo cambia la esencia de la verdad en cada secuencia histórica; también cambia la medida o el sentido de esta verdad. Por ello es que Heidegger puede sostener que la subjetividad no es únicamente un principio contingente que aparece en una época particular del ser: *la subjetividad es una función singular de posicionamiento que determina una forma de pensar que reposa en la representación*. Solo tomando esto en cuenta puede calibrarse debidamente cómo la actitud descrita como un “dejar ser al ente”, que constituye la libertad en la que se encuentra fundada la esencia de la verdad, provoca un desprendimiento activo del espíritu que caracteriza la época en que vivimos. Solo la serenidad, la pasividad, pueden contrarrestar el extravío que provoca la fascinación por las formaciones ópticas de este estadio de la metafísica que considera al ser humano en términos de subjetividad. El objetivo que persigue el análisis de la esencia de la verdad es, tal y como lo advierte Heidegger al final de su conferencia, transformar nuestra “posición histórica fundamental” (*gewandelten geschichtlichen Grundstellung*)⁴⁹⁹.

Este anuncio hecho por Heidegger en 1930, que resultó profético para la filosofía continental contemporánea, sirve simbólicamente para concluir este tercer capítulo: todo cambio de nuestra posición histórica fundamental deberá pasar, primordialmente, por una transformación de la posición de privilegio que la revolución trascendental kantiana concedió al sujeto. A lo largo de mi exposición he demostrado que en la filosofía contemporánea se constata, según la famosa expresión de Canguilhem, “un

⁴⁹⁹ Ibid., 194.

agotamiento del *cogito*”⁵⁰⁰. Se trata del agotamiento de un paradigma racional antropocéntrico en el que todo lo que es (o lo que podría ser) lo es gracias al ser humano (a la actividad de sus categorías trascendentales) y en función de él. Según este esquema dominante, el sujeto es el que, a través de su actividad representativa, dota de sentido y de ser al mundo. Considero que la crisis que atraviesa el sujeto trascendental se expresa con claridad mediante dos figuras: por un lado, el declive del rol hegemónico de la conciencia, concretamente de la conciencia trascendental que Kant llamó “la apercepción originaria pura”, y que se caracteriza por ser, a diferencia de la conciencia empírica o conciencia de objeto, absolutamente impermeable e independiente de la experiencia. Y, por otro lado, la puesta en cuestión -que en algunos casos conducirá a la inversión- de la división clara que constituye la base de todo trascendentalismo: la distinción entre la pasividad receptiva de la sensibilidad y la actividad espontánea del entendimiento.

En este tercer y último capítulo se examinaron estas dos hipótesis. Atacar la conciencia implica atacar la unidad de sentido que produce la conciencia, o sea, la actividad sintética que en el trascendentalismo kantiano define a la conciencia. Al ahondar en el concepto “actividad sintética”, comparándolo inicialmente a la noción “afinidad trascendental” presente en la primera edición de *Crítica de la razón pura*, fui dirigiéndome a la noción “pasividad”. Este es un concepto capital en mi investigación, puesto que permite reconsiderar la función sintética originaria del sujeto trascendental a partir de un punto de vista antepredicativo. Es decir, reconsiderar la función trascendental sin instalarse en una óptica sujeto-objeto. Igualmente, junto con Husserl sostuve que no se trata, de ninguna manera, de reducir la esfera de la pasividad a la pura recepción bruta ni al caos de datos sensibles.

El concepto pasividad, como quedó demostrado en los ejemplos que analicé, permite trazar nuevos límites a la actividad del entendimiento -que igualmente son los límites de la intencionalidad- y a la condición que la filosofía crítica atribuye a la sensibilidad y la intuición pura. Más importante aún, nos acerca a una concepción de la vida que como lo enuncia Cesáreo Morales se define como “pura pasividad paciente”⁵⁰¹. Tanto la síntesis pasiva como la transpasibilidad son conceptos claves en mi esfuerzo por pensar cómo se encuentran imbricados lo trascendental y lo empírico.

⁵⁰⁰ Georges Canguilhem, “Mort de L’homme Ou Épuisement Du Cogito,” *Critique*, no. 242 (juillet 1967): 599–618.

⁵⁰¹ Cesáreo Morales, *¿Hacia Dónde Vamos?, Silencios de La Vida Amenazada* (México D.F: Siglo XXI, 2010), 44.

Puntualmente, como lo muestra Maldiney, hay un empirismo capaz de acoger lo *evenemencial* o las manifestaciones del acontecimiento. Mi objetivo ha sido desarrollar una tematización de lo trascendental que pueda ser calificada de “realista”, en la medida en que las condiciones de posibilidad no son exclusivas de la conciencia de un sujeto, sino que se encuentran en los objetos de la experiencia y en la manera en que estos se ofrecen a la sensibilidad.

CONCLUSIÓN

El presupuesto inicial de esta investigación es que la introducción de la problemática del acontecimiento en la filosofía contemporánea – puntualmente en la obra de Heidegger, Deleuze, Derrida y Badiou – no implica necesariamente la abolición del trascendentalismo. El acontecimiento, al contrario, introduce un principio de contingencia e inestabilidad que pretende, como demostramos, revolucionar profundamente las condiciones de posibilidad de la experiencia y del pensamiento heredadas del trascendentalismo kantiano, caracterizadas por ser subjetivistas, universales y necesarias. El objetivo inicial fue el de evidenciar cómo la prerrogativa que la metafísica occidental acordó a la sustancia, denegó toda autonomía ontológica al acontecimiento, convirtiéndolo en un ser parasitario, en un ente derivado, el cual solo podría ser definido negativamente. La crítica kantiana agudizó esta situación de precariedad ontológica del acontecimiento pues introdujo nuevas dificultades epistemológicas. En la medida en que el acontecimiento subvierte o desestabiliza las categorías fundamentales del entendimiento, no puede ser objeto de conocimiento y se ve así relegado a la condición de un fenómeno imposible.

El rasgo principal del trascendentalismo occidental es la separación radical entre la experiencia y sus condiciones. Una de las tesis que orientó el estudio fue la necesidad de acabar con la tajante distinción entre lo trascendental y lo empírico, la actividad y la pasividad, el sujeto y el objeto. Para ello, fueron remozados los fundamentos sobre los que se erige el proyecto kantiano, socavando los dos pilares que sostienen la *Crítica* y que impiden el reconocimiento del acontecimiento. Por un lado, el cuadro de las categorías del entendimiento humano, concebido por Kant como una cartografía de la razón, y el esquema categorial que lo acompaña -inspirado en el esquema atributivo de la lógica aristotélica-, que se caracteriza por considerar la sustancia como el sujeto de la predicación –es decir, el modelo sustancia-atributo o sujeto-atributo–. Puesto que el drama de nuestra época es que, a pesar de tanta ciencia y conocimiento acumulado -como constata Heidegger- “aún no pensamos”⁵⁰², y que –siguiendo a Kant- la operación básica del pensamiento consiste en aplicar una serie definida y cerrada de categorías -es decir, de relaciones lógicas- a nuestra experiencia sensible con el propósito de organizar así la diversidad empírica, para “empezar a

⁵⁰² Martin Heidegger, *¿Qué Significa Pensar?*, trad. Raúl Gabás Pallás, 2ª ed (Madrid: Trotta, 2008).

pensar”, era imperativo comenzar por transformar las categorías a partir de las que damos sentido a la experiencia.

Demostramos como el problema con el cuadro categorial kantiano es que cantidad, cualidad, modalidad y relación pertenecen al entendimiento y no a la intuición sensible. Esto quiere decir que se trata de criterios lógicos que evalúan únicamente la experiencia “posible” o abstracta, no la real, excluyendo de antemano la posibilidad de pensar cualquier fenómeno empírico que no cumpla con los parámetros que establece su “filtro” racional, puntualmente el acontecimiento. El pensamiento se ve así blindado o impermeabilizado frente a toda experiencia que lo perturbe y lo transforme. La tesis defendida consistió en *exponer* el modelo categorial a la irrupción de la experiencia bajo la forma del acontecimiento, iniciando de esta manera un proceso que obliga a reconsiderar integralmente las evaluaciones trascendentales que imponen tácitamente las categorías. El objetivo fue explorar y proponer conceptos que permitieran dar forma a una estructura propia del acontecimiento, así como a una lógica trascendental *evenemencial*. A través del análisis de la virtualidad y de la posibilidad existencial (el “aún no”), fue subvertida la tematización que clásicamente ha hecho la filosofía de los conceptos de realidad, actualidad y posibilidad, provocando la transformación profunda del espacio o terreno trascendental a partir del que la realidad es producida y objetivada. Igualmente, la introducción del concepto de estructura dinámica y activa de pliegue (el *Pli*, el *Zwiefalt* o entre-pliegue) permitió dar forma a una nueva categoría trascendental aplicable al acontecimiento: el “Pliegue trascendental”.

Por otro lado, el segundo pilar del trascendentalismo kantiano: la subjetividad trascendental, que para Kant es el sujeto humano abstracto, vacío y universal que impone las condiciones trascendentales de la experiencia. Más que la abolición del sujeto, el objetivo fue a través del concepto de pasividad, explorar diferentes posibilidades teóricas para concebir su desplazamiento. En la medida en que el sujeto kantiano concentra la función sintética, convirtiéndose así en el configurador del mundo y de sus objetos, se trata de un sujeto que nunca puede ser sorprendido por el Afuera. Un sujeto al que no le “ocurren” cosas, pues se encuentra instalado en el confortable marco de normalidad de la experiencia ordinaria, siendo él mismo quien lo define. Contra este modelo, elaboramos una reflexión centrada en explorar procesos de pensamiento que proceden sin pensamiento -las síntesis pasivas-, así

como objetos que se hacen presentes inclusive en la ausencia de una presencia objetiva -los acontecimientos-.

Finalmente, de manera general, el estudio se abocó a demostrar que la condición para transformar desde dentro el dispositivo trascendental consiste en sustituir la ontología antropocéntrica de la sustancia, cuyos presupuestos son la permanencia y la identidad del mundo en el que se desenvuelve la experiencia humana, por otra del acontecimiento: una ontología fundada en la contingencia y no en la necesidad causal, cuyo objeto sea el accidente, la novedad y la diferencia. La premisa general desde la que conduje esta transformación fue la inversión del proyecto kantiano: es la experiencia concreta y material -el acontecimiento- la que debe dictar los parámetros trascendentales que gobiernan el mundo y no a la inversa. El problema de la razón kantiana, es que no se relaciona directamente con la experiencia, pues no existe en sí misma, sino únicamente bajo ciertas condiciones de posibilidad -abstractas y lógicas-. Es por ello que al análisis trascendental solo le interesan las condiciones *posibles* de una experiencia *ideal* del pensamiento *objetivo*. Demostramos como al introducir la idea de un presente contingente, el concepto acontecimiento -que despliega un sentido *evenemencial*- fuerza al pensamiento a instalarse en la experiencia real y a considerar que las cosas siempre pueden ser de otro modo. Es decir, el acontecimiento subvierte permanentemente las categorías de la modalidad, obligándonos a reconsiderar lo necesario, lo posible y lo real. Es a partir de esta figura que propusimos dar forma a un “empirismo trascendental”⁵⁰³.

Quedaron sin embargo algunos puntos que no fueron suficientemente detalladas en el transcurso de la investigación y que deben ser retomados pues abren nuevas líneas de reflexión que permiten ampliar el horizonte – y la discusión – en el que se inscribe la metamorfosis *evenemencial* del trascendental propuesta. Una cuestión central que no fue adecuadamente desarrollada, atañe a las consecuencias ontológicas que tendría la renuncia a todo abordaje o interrogante trascendental. El trascendentalismo no puede ni debe ser abandonado pues este no es incompatible con una ontología realista, materialista y *evenemencial* como la que pretendemos construir. El pensamiento no existe sin la realidad –material y objetiva–, sin la experiencia que lo convoca, lo nutre, lo interpela, lo orienta. Como lo señala Kant en la *Crítica de la razón pura* a propósito del esquema del triángulo: hay realidades que

⁵⁰³ Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris, France: Presses universitaires de France, 1968), 79.

solo existen para el pensamiento y nada son fuera de él⁵⁰⁴. La promesa de una experiencia pura del Afuera, sin concepto, mediación o entrase, es decir, sin filosofía –o trascendental –, entraña varios peligros.

El primer peligro atañe a la mistificación de la experiencia, una operación análoga a la que Heidegger detectó en la metafísica de la presencia, que consiste en instalarse en la instantaneidad de un presente perpetuo, poblado exclusivamente por objetos siempre disponibles, intercambiables, visibles, “a la mano”. La experiencia bruta y sin concepto, calificada “ciega” por Kant, presupone una realidad transparente y plana, en la que lo que es... es lo que hay y ha estado siempre ya ahí. Este modelo no da cuenta, sin embargo, de la infinidad de procesos de individualización, de subjetivación y de racionalización a través de los cuales los seres llegan a “estar allí”. Es decir, los procesos que intervienen, siguiendo diversos grados de “intensidad”, en la aparición, la existencia y la visibilización –o invisibilización– de los seres singulares.

El segundo peligro al que conduce la abolición del dispositivo trascendental es la biologización del pensamiento. Al borrar de un plumazo la necesaria distinción –que no implica de ninguna manera la identidad– entre el conocimiento o el pensamiento y el Ser, es decir, entre la epistemología y la ontología, el pensamiento se ve asimilado a un hecho biológico, natural, físico, del que solo la ciencia dura podría dar cuenta. A lo largo de mi exposición, se examinó detenidamente la manera en que la compleja arquitectura del sistema trascendental kantiano produjo y legitimó el antropocentrismo o esencialismo subjetivista que caracteriza al pensamiento occidental moderno. Es un error creer que la salida de este modelo “perspectivista” de la representación y, principalmente, la ruptura con su “lógica” subyacente, estén en plantear un real sin mediaciones. Esto equivale a sustituir un esencialismo subjetivo por otro objetivo.

Por último, si como sostuvo Russell, la ontología nos descubre el “último amueblado del mundo”⁵⁰⁵, consecuentemente, el mundo (el Afuera) es más o menos pobre dependiendo del tipo de entidades que sean admitidas y reconocidas por el modelo ontológico en cuestión. El realismo, lo sabemos, es la tesis según la que hay un mundo exterior a nuestra inteligencia, independiente de nuestro conocimiento. Sin

⁵⁰⁴ Citado por Catherine Malabou, *Avant demain: épigénèse et rationalité* (Paris, France: PUF, impr. 2014, 2014), 319.

⁵⁰⁵ Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (London New York: Routledge), 173.

embargo, esto no implica que una ontología realista deba limitarse a cumplir una función o poseer un sentido meramente descriptivo, que consistiría únicamente en citar, enumerar o inventariar las cosas que hay. Una ontología es más rica –como se ha demostrado a lo largo de este trabajo– cuando parte del reconocimiento de que la realidad contiene todo tipo de cosas: objetos físicos, artefactos, entidades matemáticas, entidades de la física fundamental como las partículas elementales, pero también objetos sociales, objetos difíciles de clasificar como las emociones, las creencias, las entidades sobrenaturales, en resumen, los acontecimientos.

En fin, una ontología debe estar en capacidad de incorporar y acoger todo aquello en lo que haya una pretensión de existir, o que, eventualmente, de forma imprevista, podría llegar a haberla. Al soslayar los parámetros trascendentales –y no exclusivamente positivos, científicos– que determinan y deciden el terreno en el que se despliega una ontología, a saber, el campo de visibilidad ontológico, se ignoran dos cosas: que la realidad se constituye ante todo de relaciones y procesos, no solo de entidades, e, igualmente, que la realidad humana es un tejido complejo que entrelaza estados, cualidades y diferencias virtuales, es decir, que no se encuentran aún plenamente actualizados y, por ende, no se manifiestan ni existen de la misma forma que las entidades presentes y efectivas, a pesar de detentar el mismo grado de realidad que estas. Para la esfera de la ciencia y sus instrumentos empíricos, positivistas, esta dimensión “inaparente” y virtual no es perceptible ni mensurable. Solo un pensamiento (cuasi) trascendental, que reconozca la emergencia de las condiciones de posibilidad e imposibilidad -que se encuentran siempre entrelazadas- como el resultado de procesos empírico-históricos, podrá dar cuenta de la realidad en términos procesuales; considerando que la realización de un ente no implica su completud, pues existir debe definirse como un pasaje o tránsito por diversos grados de actualización.

Para terminar, en el libro primero de *El Capital*, Marx sostiene que lo que distingue al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas es que el arquitecto erige una estructura en su imaginación antes de materializarla en la realidad⁵⁰⁶. Esto apunta a la idea medular de la investigación que entre el pensamiento y la realidad, que no depende de él, existe una relación compleja, dialéctica. Campea hoy un “necesitarismo” implacable que condena al pensamiento a no poder imaginar, como sí

⁵⁰⁶ Karl Marx, *El Capital. Crítica de La Economía Política*, trad. Romano, Vicente, tomo I (Madrid: Akal, 2002), 241–242.

lo hace el arquitecto, realidades distintas de las que ya están dadas. Es por esto que, parafraseando a Rorty, la filosofía ha “perdido al mundo”⁵⁰⁷; es decir, ha terminado abdicando de sus poderes y capitulando frente a la indigencia de esa tierra baldía que es la realidad necesaria. Hannah Arendt llamó “desolación o desamparo” a la privación de mundo, es decir, a la experiencia de participar colectivamente en la configuración del mundo. Solo un empirismo trascendental puede vigorizar al pensamiento crítico, restituyéndole su capacidad para elaborar las condiciones que permiten al ser humano comprender el presente concreto en el que se desarrolla su experiencia singular, permitiéndole intervenir en los procesos actuales de transformación de su realidad. Y, más importante incluso, creando posibles insospechados, imprevistos, *evenemenciales* que permitan a la humanidad explorar otros devenires.

⁵⁰⁷ Richard Rorty, “The World Well Lost,” *The Journal of Philosophy* 69, no. 19 (10 1972): 649–65.

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, Henry. *El Idealismo Trascendental de Kant: Una Interpretación Y Defensa*. Translated by Granja Castro, Dulce. 1992nd ed. Barcelona: Anthropos, n.d.
- Aristóteles. *Acerca Del Alma*. Translated by Calvo Martínez, T. Madrid: Gredos, 2003.
- . *Física*. Translated by María Luisa Alía. Madrid: Alianza editorial, 2008.
- . *Metafísica*. Translated by Patricio Azcárate. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
- Badiou, Alain. *Court Traité D'ontologie Transitoire*. Paris, France: Ed. du Seuil, 1998.
- . *Deleuze, "La Clameur de L'être."* Coup Double. Paris: Hachette, 1997.
- . *L'Etre et l'événement*, Paris: Seuil, 1988.
- . *Logiques Des Mondes. L'être et L'événement 2*. Paris: Seuil, 2006.
- . "Un, Multiples, Multiplicité(s)." *Multitudes*, Hors champ: Débat, no. 1 (2000).
- Barbaras, Renaud. "L'essence de La Réceptivité: Transpassibilité Ou Désir?" en *Maldiney, Une Singulière Présence*. Encre Marine. Paris: Les belles lettres, 2014.
- Barsotti, Bernard. "Synthèse Passive et Affinité Chez Husserl." *Revue de Métaphysique et Morale*, January 7, 1999, 379 - .
- Bégout, Bruce. *La Généalogie de La Logique. Husserl, L'antéprédicatif et Le Catégorial*. Histoire de La Philosophie. Paris: Vrin, 2000.
- Beistegui, Miguel. *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*. Studies in Continental Thought. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Benoist, Jocelyn. *Kant et Les Limites de La Synthèse*. Paris: Presses universitaires de France, n.d.
- Bergson, Henri. *Essai Sur Les Données Immédiates de La Conscience*. Paris: Flammarion, 2013.
- . "Le Possible et Le Réel." In *La Pensée et Le Mouvant. Essais et Conférences*. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Paris: Félix Alcan, 1934.
- Bouaniche, Arnaud. "Deleuze: Théorie Du Pli et Logique de L'événement." In *Différence et Identité. Les Enjeux Phénoménologiques Du Pli*, edited by Grégory Cormann and Sébastien Laoreux, 75–93. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2006.
- Bréhier, Emile. *La Théorie Des Incorporels Dans L'ancien Stoïcisme*. Novena edición. Bibliothèque d'Histoire de La Philosophie. Paris: Vrin, 1997.
- Brogan, Walter. *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*. New York: New York State University Press, 2005.
- Brunschwig, Jacques, ed. "Le Statut Ontologique Des Incorporels." In *Les Stoïciens et Leur Logique*. Bibliothèque d'Histoire de La Philosophie. Paris: Vrin, 2006.
- Caimi, Mario. *Leçons Sur Kant. La Déduction Transcendantale Dans La Deuxième Édition de La Critique de La Raison Pure*. Série Philosophie. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.
- Canguilhem, Georges. "Mort de L'homme Ou Épuisement Du Cogito." *Critique*, no. 242 (juillet 1967): 599–618.
- Cassin, Barbara, ed. *Vocabulaire Européen Des Philosophies: Dictionnaire Des Intraduisibles*. Paris, France: le Robert : Éd. du Seuil, 2004.

- Ciocan, Cristian. "Heidegger, La Mort et La Totalité." *Revue Philosophique de La France et de L'étranger* 134, no. 3 (2009): 291–308.
- Coorebyter, Vincent. *Sartre Face À La Phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La Transcendance de L'ego."* Bruxelles-Paris: Ousia, 2000.
- Counet, Jean-Michel. "Les Complications de L'histoire de La Philosophie: Boece, Nicolas de Cue, Giordano Bruno." en *Différence et Identité. Les Enjeux Phénoménologiques Du Pli*, editado por Grégory Cormann and Sébastien Laoreux, 5–27. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2006.
- Dastur, Françoise. *La Phénoménologie En Question. Langage, Altérité, Temporalité, Finitude.* Paris: Vrin, 2004.
- . *Philosophie et Différence.* Chatou: Les éditions de la transparence, 2004.
- Davidson, Donald. *Essays on actions and events.* Segunda edición, Clarendon Press : Oxford, 2001
- Delanda, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy.* Transversals New Directions in Philosophy. London New York: Continuum, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Cinéma II: L'Image Temps.* Paris: Les Editions de Minuit, 1985.
- . *Différence et répétition.* Paris, France: Presses universitaires de France, 1968.
- . *Empirisme et Subjectivité.* Epiméthée. Paris: PUF, 2010.
- . *Foucault.* Paris: Minuit, 1986.
- . *Francis Bacon. Logique de La Sensation.* Paris: Seuil, 1981.
- . *La philosophie critique de Kant: doctrine des facultés.* Paris, France: Presses universitaires de France, 1994.
- . *Le bergsonisme.* Paris, France: Presses universitaires de France, impr. 2013, 2013.
- . *Le Pli: Leibniz et Le Baroque.* Paris: Éd. de Minuit, 1988.
- . *Logique Du Sens.* Editions de Minuit. Critique. Paris, France, 1969.
- Deleuze, Gilles, and Claire Parnet. *Dialogues.* Champs. Paris: Flammarion, 1996.
- Derrida, Jacques. *Apories: mourir, s'attendre aux "limites de la vérité."* Paris, France: Galilée, 1995.
- . "Freud et La Scène de L'écriture." In *L'écriture et La Différence*, 293–341. Paris: Ed. du Seuil, 1967.
- . *L'écriture et la différence.* Paris, France: Éd. du Seuil, 1967.
- . *Positions.* Paris: Ed. du Minuit, 1972.
- . *Voyous: deux essais sur la raison.* Paris, France: Galilée, 2003.
- Derrida, Jacques, and Gad Soussana. *Dire l'événement, est-ce possible?: séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida.* editado por Alexis Nouss. Paris, France, pays multiples: L'Harmattan, 2001.
- Duhot, J-J. *La Conception Stoïcienne de La Causalité.* Paris: Vrin, 1989.
- Duval, Raymond. *Temps et Vigilance.* Paris: Vrin, 1990.
- Farías, Ignacio. "Hacia Una Nueva Ontología de Lo Social. Manuel Delanda En Entrevista", *Persona Y Sociedad*, XXII, no. 1, 2008.
- Fédier, François. "Faux procès." In *Heidegger à plus forte raison*, editado por François Fédier. Paris: Fayard, 2007.
- Fichte. *Das System Des Sittenlehre Nach Der Principen Der Wissenschaftslehre.* Vol. IV. Berlin: Fichtes Werke, 1971.
- . *Grundlage Des Gesamten Wissenschaftslehre.* Berlin: Fichtes Werke, 1971.

- Gadamer, Hans-Georges. *Les Chemins de La Vérité*. Paris: Vrin, 2002.
- Goddard, Jean-Christophe. *La pulsion*. Vrin, 2006.
- Grondin, Jean. *Kant et Le Problème de La Philosophie: L'a Priori*. Bibliothèque d'Histoire de La Philosophie. Paris: Vrin, 1989.
- . *L'Horizon Herméneutique de La Pensée Contemporaine*. Paris: Vrin, 1993.
- Haar, Michel. *Heidegger et L'essence de L'homme*. Krisis. Paris: Jérôme Millon, 1993.
- Haart, Michel. *Heidegger et L'essence de L'homme*. Grenoble: Million, 1990.
- Heidegger, Martin. *Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Edited by von Hermann, F.W. Vol. Gesamtausgabe 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- . “Ce Qu'est et Comment Se Détermine La Physis.” en *Questions II*, traducido en François Fédier. Paris: Gallimard, 1957.
- . “De L'essence de La Vérité.” en *Questions 1*, traducido en De Waelhens, A. and Biemel, R. Paris: Gallimard, 1968.
- . *Die Grundbegriffe Des Metaphysik*. Vol. Gesamtausgabe Band 29/30. Franckfurt am Main: Klostermann, 1983.
- . *El Ser Y El Tiempo*. traducido en José Gaos. Decimoquinta. Filosofía. México D.F: Fondo de cultura económica, 2010.
- . *Être et Temps*. traducido en Emmanuel Martineau. Paris: Authentica, 1985.
- . *Identität Und Differenz*. Neske: Pfullingen, 1957.
- . “Identité et Différence.” en *Questions I*, traducido en André Preau. Paris: Gallimard, 1968.
- . *Introducción a La Filosofía*. traducido por Jiménez Redondo, Manuel. Frónesis. Madrid: Cátedra, 1999.
- . *Introduction À La Métaphysique*. traducido por Gilbert Kahn. Tel. Paris: Gallimard, 1967.
- . “L'époque Des ‘Conceptions Du Monde.’” en *Chemins Qui Qui Ne Mènent Nulle Part*, traducido por Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962.
- . *Le Principe de Raison*. traducido por André Préau. Paris: Gallimard, 1962.
- . *Les Problèmes Fondamentaux de La Phénoménologie*. Translated by Jean-François Courtine. Paris: Gallimard, 1985.
- . *Lettre Sur L'humanisme*. traducido por Roger Munier. Paris: Aubier, 1964.
- . “Moira.” In *Essais et Conférences*, traducido por André Préau. Paris: Gallimard, 1958.
- . *Prolegomena Zur Geschichte Des Zeitbegriffs*. traducido por Jaeger, P. Vol. GA 20. Franckfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- . *Qu'appelle-T-on Penser?*. traducido por Aloys Becker and Gérard Granel. Paris: Presses universitaires de France, 1959.
- . *¿Qué Significa Pensar?*. traducido por Raúl Gabás Pallás. 2ª ed. Madrid: Trotta, 2008.
- . “Qu'est-Ce Que La Métaphysique?” In *Questions 1*, traducido por André Préau. Paris: Gallimard, 1968.
- . *Sein Und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1963.
- . *Ser Y Tiempo [Texto Impreso]*. Translated by Jorge Eduardo Rivera. 2ª ed. (Colección Estructuras Y Procesos. Serie Filosofía). Madrid: Trotta, 2009.

- . “Temps et Être.” en *Questions IV*, traducido por François Fédier. Paris: Gallimard, 1976.
- . *Vier Seminaire*. Francfort: Klostermann, 1977.
- . *Vom Wesen Des Grunden*. Franckfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- . *Wegmarken*. Edited by von Herrmann. Vol. Gesamtausgabe 9. Franckfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- Horneffer, Ricardo. “De La Fragilidad Del Ser.” In *El Futuro de La Filosofía*, editado por Galán, F., Xolocotzi, A., and de la Garza, M., 69–81. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2005.
- . “Heidegger, Guardián Del Ser.” en *Heidegger, Caminos*, editado por Ricardo Guerra and Adriana Yáñez, 123–29. Cuernavaca: Centro regional de investigaciones multidisciplinares UNAM, 2009.
- Husserl, Edmund. *Analysen Zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-Und Forschungmanuskripten 1918-1926*. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.
- . *De La Synthèse Passive*. Translated by Bruce Bégout. Krisis. Grenoble: Jérôme Million, 1998.
- . *Méditation Cartésiennes. Introduction À La Phénoménologie*. Translated by Emmanuel Lévinas. Bibliothèque Des Textes Philosophiques. Paris: Vrin, 1992.
- . *Recherches Logiques. Tome 2, Volume 2*. Translated by Hubert Elie, Arion Kelekel, and Réne Scherer. Epiméthée. Paris: Presses universitaires de France, 2011.
- . *Recherches Phénoménologiques Pour La Constitution*. Translated by E. Escoubas. Paris: PUF, 1982.
- Jankélevitch, Vladimir. *Henri Bergson*. Quadrige Grands Textes. Paris: Presses universitaires de France, 2008.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Translated by Alain Renaut. Édition : 3e édition revue et corrigée. Paris: Flammarion, 2006.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura Que Haya de Poder Presentarse Como Ciencia*. Translated by Mario Caimi. Bilingüe. Fundamentos. Madrid: Istmo, 1999.
- Kearney, Richard. *Poétique Du Possible. Phénoménologie Hermeneutique de La Figuration*. Paris: Beauchesne, 1984.
- Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris: Vrin, 1957.
- Levinas, Emmanuel. “La Ruine de La Représentation.” In *En Découvrant L’existence Avec Husserl et Heidegger*, 173–88. Bibliothèque D’histoire de La Philosophie. Paris: Vrin, 2006.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mythologiques, Tome 1: Le Cru et le cuit*. [S.l.]: Plon, 1964.
- Lucrecio, *De la natura de las cosas*, Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, 1984.
- Malabou, Catherine. *Avant demain: épigénèse et rationalité*. Paris, France: PUF, impr. 2014, 2014.
- . *Le Change Heidegger: Du Fantastique En Philosophie*. Paris: Léo Scheer, 2004.
- . *Ontologie de L’accident: Essai Sur La Plasticité Destructrice*. Paris: Léo Scheer, 2009.
- Maldiney, Henri. *Penser L’homme et La Folie*. Grenoble: Jérôme Million, 1997.

- . *Regard, Parole, Espace*. Lausanne: L'age d'homme, 1973.
- Marion, Jean-Luc. *De Surcroît: Études Sur Les Phénomènes Saturés*. Paris, France: Presses universitaires de France, 2010.
- . *Étant Donnée: Essai D'une Phénoménologie de La Donation*. Paris, France: Presses universitaires de France, 2013.
- Marot, Patrick. "L'événement et Le Deuil de L'expérience." In *Le Sens de L'événement Dans La Littérature Française Des XIXe et XXe Siècles. Actes Du Colloque International de Klagenfurt, 1er-3 Juin 2005*, Vol. 6. Glaudes, Pierre Meter, Helmut, 2008.
- Martínez, Rosaura. "Freud Y Derrida: Escritura En El Aparato Psíquico." *Dianoia* LVII, no. 68 (May 2012): 65–79.
- . "Ser Para La Muerte: El Tiempo Extático Y El Tiempo de La Memoria." *Andamios* II, no. 26 (September 2014): 377–96.
- . "Pensar Una Economía Del Sacrificio: Reflexiones Entorno a Ciertas Elaboraciones Melancólicas." En *Crítica Y Crisis de Occidente. Al Encuentro de Las Interpretaciones*, editado por T.Oñate, D. Cáceres, P.Zubía, 315–29. Madrid: Dykinson, 2011.
- Marx, Karl. *El Capital. Crítica de La Economía Política*. Translated by Romano, Vicente. Vol. tomo I. Madrid: Akal, 2002.
- Meillassoux, Quentin. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Edited by Alain Badiou. Paris, France: Éd. du Seuil, 2012.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de La Perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Montavont, Anne. *De La Passivité Dans La Phénoménologie D Husserl*. Épiméthée. Paris: PUF, 1999.
- Morales, Cesáreo. *Fractales: Pensadores Del Acontecimiento*. México D.F: Siglo XXI, 2008.
- . *¿Hacia Dónde Vamos?, Silencios de La Vida Amenazada*. México D.F: Siglo XXI, 2010.
- . *Ir. Variaciones Sobre Jacques Derrida*. México D.F.: Miguel Ángel Porrúa, 2012.
- Pieron, Julien. "Pli et 'Subjectivation' Chez Heidegegr." In *Différence et Identité. Les Enjeux Phénoménologiques Du Pli*, edited by Grégory Cormann, Sébastien Laoreux, and Julien Piéron. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2006.
- Proust, Marcel. *A La Recherche Du Temps Perdu*. Vol. II. Bibliothèque de La Pléiade. Paris: Gallimard, 1978.
- . *À La Recherche Du Temps Perdu. Du Côté de Chez Swann*. Vol. I. Quarto. Paris: Gallimard, 1999.
- Rey, Alain, ed. *Dictionnaire Historique de La Langue Française*. Paris: Le Robert, 1992.
- Richir, Marc. "L'aperception Transcendantale Immédiate et Sa Décomposition En Phénoménologie." *Revista de Filosofía*, 2001.
- . "Synthèse Passive et Temporalisation/spatialisation." edited by E. Escoubas and M. Richir, 9–41. *Krisis*. Grenoble: Jérôme Million, 1989.
- Romano, Claude. *Il y a*. Paris: Presses universitaires de France, 2003.
- . *L'Événement et le temps*, Paris : PUF, 1999.
- . *L'Événement et Le Monde*. Paris PUF, 2006.

- Romeyer-Dherbey, Gilbert. *Les Choses Mêmes: La Pensée Du Réel Chez Aristote*. Lausanne, Suisse: L'âge de l'homme, 1983.
- Rorty, Richard. "The World Well Lost." *The Journal of Philosophy* 69, no. 19 (10 1972): 649–65.
- Ross, David. *Aristote*. Translated by Samuel Paris. Paris: Des archives contemporaines, 2000.
- Russell, Bertrand. *My Philosophical Development*. London New York: Routledge, 1993.
- Sallis, John C. "La Différence Ontologique et L'unité de La Pensée de Heidegger." *Revue Philosophique de Louvain* 65, no. 86 (1967): 192–206. doi:10.3406/phlou.1967.5388.
- . "La Différence Ontologique et L'unité de La Pensée de Heidegger." *Revue Philosophique de Louvain* 65, no. 86 (1967): 192–206. doi:10.3406/phlou.1967.5388.
- Sartre, Jean-Paul. *La Transcendance de L'ego. Esquisse D'une Description Phénoménologique*. Bibliothèque Des Textes Philosophiques. Paris: Vrin, 2003.
- Sauvagnargues, Anne. *Deleuze L'Empirisme Transcendantal*. Philosophie D'aujourd'hui. Paris, France: Presses universitaires de France, 2009.
- Sauvanet, Pierre. "La Question Du Rhythme Dans L'oeuvre d'Henri Maldiney: Approche et Discussion." In *Maldiney, Une Singulière Présence*. Encre Marine. Paris: Les belles lettres, 2014.
- Schnell, Alexander. *De L'existence Ouverte Au Monde Fini. Heidegger 1925-1930*. Paris: Vrin, 2005.
- . "Y-a-T-Il Un Fil Conducteur Dans La Fondation ?" In *Comment Fonder La Philosophie? L'idéalisme Allemand et La Question Du Principe Premier*, edited by Alexander Schnell and Gilles Marmasse. Paris: CNRS éditions, 2014.
- Schürmann, Reiner. *Des Hégémonies Brisées*. Mauvezin: Tans-Europ-Repress, 1996.
- . *Le Principe D'anarchie. Heidegger et La Question de L'agir*. Paris: Seuil, 1982.
- Sheehan, Thomas. "On Mouvement and the Destruction of Ontology." *The Monist* 64, no. 4 (October 1984): 534–42.
- Strawson, P.F. *The Bounds of Sense*. Londres: Methuen and Co, 1966.
- Thomas-Fogiel, Isabelle. *Le Lieu de L'universel*. L'ordre Philosophique. Paris: Seuil, 2015.
- Vattimo, Gianni. *Las Aventuras de La Diferencia. Pensar Después de Nietzsche Y Heidegger*. traducido por Juan Carlos Gentile. Barcelona, 1986.
- Westphal, Kenneth. "Affinity, Idealism, and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience." *Kant-Studien* 88, no. 2 (January 1, 1997): 139–89.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. M.Valdés, Madrid, Tecnos, 2002
- Younès, Chris, ed. *Henri Maldiney, Philosophie, Art et Existence*. La Nuit Surveillée. Paris: Cerf, 2007.
- Zirión, Antonio. *Historia de La Fenomenología En México*. Morelia: Jitanjáfora, 2003.

- . “Temas Metafísicos En José Gaos: La Metafísica Como Tema Y Cuestión En Sí Misma.” In *Cuestiones Metafísicas*, edited by Juliana González and Eugenio Trías, 319–41. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta, 2003.
- Zizek, Slavoj. *Órganos Sin Cuerpo. Sobre Deleuze Y Consecuencias*. Translated by Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2007.
- Zourabichvili, François. *Deleuze Une Philosophie de L'événement*. Philosophies. Paris, France: Presses universitaires de France, 1994.