

## Estudio comparativo de elementos historiográficos: genealogía, paradigmas, relatos y escenas

*Comparative Study of Historiographic Elements : Genealogy, Paradigms, Stories and Scenes*

Edgar Ulises Quillo Rosas\*  
Universidad de Guanajuato  
equilloslo@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.3560218

Recibido: 15/02/2019    Aceptado: 10/08/2019

**Resumen:** En el presente escrito examinamos brevemente con intenciones comparativas la historiología y algunos de sus fundamentos en Michel Foucault, Giorgio Agamben y Peter Sloterdijk; posteriormente analizamos de manera somera la posición política que del mismo modo subyace dichas concepciones de la historia; por último construimos de manera esquemática y general una historiografía a partir de la obra temprana de Sigmund Freud, con base en la experiencia que sus casos revelaban para producir nuevas concepciones de algunos elementos importantes para la conformación de una historiología y que, como veremos, produce una peculiar e inédita concepción de la historia, a pesar de que, de inicio, no era tal la intención de la producción teórica del psicoanálisis primitivo.

**Abstract:** In this writing we briefly examine with comparative intentions the historiology and some of its fundamentals in Michel Foucault, Giorgio Agamben and Peter Sloterdijk; we subsequently analyzed in a shallow way the political position that similarly underlies these conceptions of history; finally we schematically and generally build an historiography from the early work of Sigmund Freud, based on the experience their cases revealed to produce new conceptions of some important elements for the shaping of an historiology and that, as we shall see, produces a peculiar and unprecedented conception of history, even though the theoretical production of primitive psychoanalysis was not intended as such.

**Palabras clave:** genealogía; paradigmas; grandes relatos; escenas; *nachträglich*.

**Keywords:** genealogy; paradigms; great stories; scenes; *nachträglich*.

\* Mexicano. Licenciado en Psicología Clínica por la Universidad Autónoma de Querétaro. Estudiante en la Maestría de Filosofía por la Universidad de Guanajuato.

En el año 2016 se publica en Alemania el libro *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Del pensador contemporáneo Peter Sloterdijk. Para el 2018 aparece su traducción en manos de Isidoro Reguera por la editorial Siruela, bajo el título *¿Qué sucedió en el siglo XX?*, en el libro se recopilan una serie de conferencias que Sloterdijk -gran orador- dicta entre los años 2005 y 2014. Uno de ellos, que da título al libro, abre con la consideración de que si se interpreta “a las civilizaciones humanas como el resultado de una lucha permanente entre el recuerdo y el olvido (...) [puede pensarse que las culturas son arrecifes que se han formado] gracias al trabajo de sedimentación de la repetición, transmisión y archivo”<sup>1</sup>. Continuando con la metáfora el autor afirma que, si las corrientes marinas de los tiempos cambiaran, podría suceder el hundimiento de segmentos de la cultura relativamente actuales, que se perderían en las aguas del olvido. Inmediatamente después Sloterdijk afirmaba en aquella lección inaugural de la Cátedra Emmanuel Lévinas, en Estrasburgo, el 4 de marzo de 2005, que en el tiempo presente las corrientes han sufrido una reversión cuya consecuencia ha sido la transformación dramática de nuestra memoria. En el resto de la lección se despliega la observación de que es tarea imposible caracterizar el siglo XX exorbitando o enlistando acontecimientos de cualquier tipo.

Si admitimos como verídica la observación de Sloterdijk, aparecerá como invitación o tarea, cuando no exigencia, a los historiadores, padres y archivistas de la época cartografiar nuevamente los acontecimientos pasados que nos han traído hasta aquí, y rescatarlos del olvido. Pero si las corrientes han cambiado será importante reconsiderar los métodos de que disponemos para dicha tarea. El presente artículo pretende abonar a dicha reconsideración, lo hará a partir de un estudio comparativo de algunos de los elementos idiosincrásicos de unos de los métodos historiográficos más importantes de mediados del siglo XX y lo que llevamos avanzado del XXI, a saber: la genealogía foucaulteana, la paradigmología agambeniana y los grandes relatos de Sloterdijk. Por último, a la luz de los elementos desarrollados y comparados, y con la misma serie de criterios, daremos algunas consideraciones fuertemente esquematizadas sobre elementos que en la temprana obra freudiana permitirían la fundamentación de una historiografía distinta, a la que a la sazón llamaremos escenología.

<sup>1</sup> SLOTERDIJK, Peter. *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Siruela, Madrid, 2018, 63.

## 1. Genealogía.

La crítica del poder y las reflexiones sobre el saber y la ética son los ejes centrales que atraviesan la obra toda de Michel Foucault, sin embargo ello no era tan claro para Foucault desde el principio, lo fue, quizá, hasta después del Mayo francés, en el 68. A partir de entonces y a lo largo de los años 70 se marca un giro en el que Foucault abandona la primacía discursiva de su análisis en la arqueología y emprende la construcción y aplicación del método genealógico con el que retoma con nuevos bríos un análisis del poder. Otro giro reconocido de igual importancia se ejecutó en los años 80 hacia una reconsideración del sujeto. Respecto a tales *giros* se han originado discusiones en la lectura del filósofo nacido en Poitiers. Hay quienes por una parte quieren ver en ellos rupturas radicales e infranqueables que tendrían como efecto una diáspora de Foucaults (Barbero *et al*); y quienes por otra parte prefieren pensar en una suerte de movimiento de *continuidad-discontinuidad* (Revel), que permitirían pensar que el trabajo de Foucault es uno solo en el que eventualmente se producen giros importantes mas no desligados. La primer lectura tiene un doble defecto: primero, permite fantasear con alguna suerte de conversión radical cuasi-milagrosa para explicar la *ruptura* y; segundo, corre el riesgo de producir una lectura jerarquizada de Foucault, que da la ventaja de un esclarecimiento académico a costa de extraerle con ello su veneno. La segunda forma de leer la obra foucaulteana, tiene el inconveniente de perder la atención en las rupturas reconocidas por el autor mismo y que dan luz para su interpretación, perdiéndose con ello las discontinuidades en pos de cierta congruencia interna peligrosamente acumulativa. No obstante es precisamente la lógica de la *continuidad-discontinuidad* la que debe imperar para evitar los males de ambas interpretaciones de la obra. Podríamos quizá dejar de llamarles *rupturas* y pensar con los materialistas en *saltos*. Según la Ley de la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos:

(...) los cambios cuantitativos, pequeños e imperceptibles al principio, van acumulándose gradualmente y en cierta etapa conducen a cambios cualitativos radicales, a consecuencia de lo cual desaparece la vieja calidad y surge una calidad nueva, la cual, a su vez, lleva a nuevos cambios cuantitativos<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> YAJOT, Ovshi. *Que es el materialismo dialéctico*. Palomar, México, 1985, 96. (El texto citado aparece en cursivas en el original).

Según esta Ley, las transformaciones se producen a partir de una marcha gradual que se interrumpe en cierto momento para dar paso al *salto*, que no es sino la transición de una cualidad a otra. La *Ley del salto cualitativo* permitiría comprender no sólo en Foucault- el desarrollo temático y metodológico en la obra total del autor, sin pasar por alto ni la continuidad ni las discontinuidades. Ciertamente no estamos aquí muy alejados de la propuesta de Judith Revel con su apropiación de la concepción foucaultiana de la *continuidad-discontinuidad*, lo que se deja ver a las claras cuando afirma que “la genealogía se constituye gradualmente y desde el propio interior de la arqueología”<sup>3</sup>. En el mismo sentido Morey afirma que la relación de la genealogía con la arqueología es, antes bien, de complementación, la genealogía vendría a explicar lo que la arqueología logra describir, siendo así que más que tratarse de una ruptura, como se dijo, se trataría de una reapropiación de las problemáticas anteriormente tratadas desde la arqueología del saber, ahora a la luz de la genealogía del poder<sup>4</sup>.

Comprender a profundidad lo que en el francés representa método genealógico es un arduo trabajo que las condiciones actuales no permiten realizar, no obstante tampoco impide que podamos decir algo al respecto. Por suerte, Foucault nos ha legado un excelente artículo en el que expone brevemente los puntos clave de su quehacer genealógico y que, dicho sea de paso, es un parteaguas en el *salto* de la arqueología a la genealogía en 1971: “*Nietzsche, la genealogie, l’histoire*”<sup>5</sup>, texto en el que nos basaremos para nuestro análisis.

La genealogía foucaultiana se forma como una crítica a la historia metafísica, que pretende rasgos teleológicos, providenciales y de permanencia lineal de la historia, siendo así que pretende identificar las raíces incommutables del presente en el pasado más lejano, “como si las palabras hubiesen conservado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica, como si ese mundo de cosas dichas y queridas no hubieran conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, astucias”<sup>6</sup>. En

<sup>3</sup> REVEL, Judith. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. Amorrortu, Buenos Aires, 2014, 78.

<sup>4</sup> Cfr. MOREY, Miguel. *Escritos sobre Foucault*. Sexto Piso, Madrid, 2014, 309-334.

<sup>5</sup> Para el análisis de este texto de Foucault nos basamos tanto en el texto original como en la traducción de María Luisa Jaramillo. Para facilitar las referencias hemos decidido citar no el paginado de la bibliografía sino la enumeración que Foucault estableció en su desarrollo a manera de capítulos.

<sup>6</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. En *Sociología. Revista de la Facultad de Sociología* de UNAULA, N° 5, Colombia, 1983, cap. 1.

contraposición, la genealogía pretendería desarmar, señalar las antinomias históricas, las singularidades, lo desapercibido de la historia o mejor dicho, lo que permaneció fuera de la historia oficial, los quiebres, las diferencias, las luchas de poderes, a fin de demostrar que en última instancia el origen está vacío. “Ella se opone, por el contrario, al despliegue metahistórico de significaciones ideales y de teleologías indefinidas. Se opone a la búsqueda del “origen”.”<sup>7</sup>. Por lo tanto la genealogía es una historia construida desde abajo, no con base en ideas y conceptos, sino por las pasiones, las luchas, las mentiras, etcétera.

Eso en general, pasemos ahora a revisar sobre el texto algunos aspectos muy puntuales que son de nuestros especial interés.

Foucault construye este escrito breve a partir del análisis de la genealogía nietzscheana, en atención permanente al uso y significado de las palabras alemanas usadas por el segundo de los maestros de la sospecha, Nietzsche: *Ursprung*, *Herkunft* y *Entstehung*, principalmente. Ello con la finalidad ya mencionada de criticar la forma metafísica de hacer historia.

*Ergo*, es punto imprescindible la crítica al concepto de *Ursprung*, la búsqueda del origen como búsqueda esencialista, como esfuerzo por encontrar en lejanía lo que Foucault llama “*identité première*”<sup>8</sup>. Por su parte, el genealogista deberá, no encontrar la esencia de la cosa, sino demostrar que “su esencia fue construida parte por parte”<sup>9</sup>. Una historia genealógica no parte en la búsqueda del principio, sino de la multiplicidad de principios, “de comienzos innumerables que dejan este rastro de color, esta marca casi borrada que no podría engañar a un ojo un poco histórico”<sup>10</sup>. En su lugar Foucault retoma y propone como mejor definición para el escudriño genealógico las palabras *Herkunft* y *Entstehung*. La primera en tanto que búsqueda de la *procedencia* en tanto que *marcas sutiles y singulares*, no como el hallazgo del hilo originario sino como el desenredamiento de las diferencias y los cruces; la segunda como *emergencia*, no por ser un punto de origen o fuente originaria sino por ser choque de fuerzas de las que *emerge* la historia. Si se entiende la genealogía así, como

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, cap. 1.

<sup>8</sup> FOUCAULT, Michel. «*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*». En *Épiméthée. Essais philosophiques*. Collection fondée par Jean Hyppolite, Hommage a Jean Hyppolite. París, 1971, cap. 2.

<sup>9</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, cap. 2.

<sup>10</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, cap. 2.

*Herkunft* y como *Entstehung*, se reconocerá que ella no se limita a escribir la historia como una acumulación de hechos acaecidos, sino que será a su vez una respuesta a la pregunta *¿qué es el presente?*<sup>11</sup>

Otro error importante de los modos metafísicos de la historización es su pretensión de colocar “el presente en el origen”<sup>12</sup> (1983; 4), la idea de que alguna suerte de mano trascendental organizó el pasado de manera tal que el presente ya estaba en él prefigurado, y que la historia es la narración de su configuración. La genealogía ha de librarse de la idea de todo sentido anticipado, y reconocer, como Foucault y Nietzsche en varias ocasiones, “el juego azaroso de las dominaciones”<sup>13</sup>.

Hay también una crítica a la concepción del origen como lugar de la verdad, la verdad, dice Foucault, también tiene su historia y, como todas, es una historia de los errores<sup>14</sup>. Mas no hay que dejarse engañar y catalogar a Foucault como relativista posmoderno, él reconoce la existencia e importancia de determinaciones biológicas, orgánicas y psicoafectivas, “cree”, como él mismo dice, en la perennidad de los sentimientos, del cuerpo, de los instintos y las pasiones, sin embargo los sabe introducidos en el devenir histórico y es esa serie de regímenes que los moldean los que interesan al genealogista<sup>15</sup>.

La historia “efectiva” se distingue de la de los historiadores en que ella no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre -ni siquiera su cuerpo- es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos. En todo esto nos respaldamos para volvernos sobre la historia y captarla en su totalidad, todo lo que permite volver a trazarla como un paciente movimiento continuo -se trata de romper sistemáticamente todo esto<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. Gonçalvez, Luis. *La metodología genealógica y arqueológica de Michel Foucault en la investigación en psicología social*. Versión virtual. En: <http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2015/06/transitos-de-una-psicologia-social-genealog%C3%ADa-y-arqueolog%C3%ADa.pdf>

<sup>12</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, cap. 4.

<sup>13</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, cap. 4.

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, cap. 2.

<sup>15</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, cap. 5.

<sup>16</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, cap. 5.

Deja claro en estas líneas el objetivo del genealogista, de aquel que pretenda hacer una historia efectiva (*wirkliche Historie*), que es una historia no sesgada a los conceptos y las promesas de la metafísica, sino que inspecciona en los cuerpos y las luchas de poderes con tal de captar la totalidad de la historia. Pero la palabra *totalidad* no debe confundirnos, la genealogía “no teme ser un saber perspectivo”<sup>17</sup>, a diferencia del historiador que pretende objetividad y neutralidad aunque borre cínicamente de la historia todo aquello que *traicione su saber*, el genealogista admite e incluso enarbola el hecho de que la suya es “una mirada que sabe de dónde mira y lo que mira”<sup>18</sup>, el genealogista elige deliberadamente cierto ángulo que le permita encontrar en el pasado el *veneno* y el *antídoto*.

La genealogía constituiría de este modo, la herramienta para la construcción de lo que Foucault llamaría una *ontología crítica del presente* o una *ontología crítica de nosotros mismos*, así lo define en *¿Qué es la ilustración?*:

La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula, es preciso concebirla como una actitud, un éthos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible<sup>19</sup>.

En su tesis doctoral *Los discursos sobre el biopoder*<sup>20</sup>, Adán Salinas Araya advierte que, a pesar de que el término “ontología del presente” es usado por Foucault, no es un concepto que le agrade usar a él, pues considera que la filosofía foucaultea se caracteriza como herramienta de lucha política precisamente en cuanto deja de lado las preguntas ontológicas que tienden a la sustancialización, y se sustituyen por preguntas de carácter histórico-político que aperturan la posibilidad del cambio, verbigracia, se sustituye la pregunta *¿qué es el poder?* Por la pregunta *¿cuáles son las*

<sup>17</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, cap. 5.

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, cap. 5.

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la ilustración?* En *Estética, ética y hermenéutica*. Obras esenciales. Vol. III, Paidós, Barcelona, 1999, p. 351.

<sup>20</sup> SALINAS ARAYA, Adán. *Los discursos sobre el biopoder: itinerario crítico conceptual, discusiones y propuestas*. Memoria para optar al grado de Doctor, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Historia de la Filosofía, Madrid, 2014.

*formas que reviste el poder y a través de qué mecanismos actúa y qué efectos produce?* La anterior pregunta, revela que, al menos para Foucault, una ontología, a condición de ser crítica, puede ser también un arma de la revolución, y quizá de manera necesaria, pues una revolución que no sea consciente de las formas de ser del hombre y la sociedad, será miope. Lo crucial será reconocer, con Morey, que esta ontología crítica de nosotros mismos es necesariamente, en Foucault, una ontología *histórica* de nosotros mismos. En una atmósfera filosófica dominada por Sartre y su reivindicación del sujeto universal cartesiano, Foucault contrapone a la corriente la pregunta kantiana sobre el *Aufklärung*, pregunta que interroga al sujeto histórico, “y la pregunta mayor es: ¿qué somos hoy en la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos?”<sup>21</sup>. Así Foucault daría el paso hacia la fundamentación de una ontología no-metafísica, como desearía Salinas.

Lo anterior es una breve revisión de algunos de los puntos centrales de la genealogía foucaultea, en su esfuerzo por construir una historia real/efectiva. De esto se puede deducir que Foucault realiza paralela e implícitamente una crítica a la concepción lineal del tiempo, la visión cronológico-teleológica-progresiva del tiempo, teleológica en su versión metafísico-religiosa-premoderna, y progresiva como su versión moderna secularizada, pero que en todo caso avanza linealmente y hacia adelante. La temporalidad foucaultea sería, a reserva de lo que digan los foucaulteanos expertos, no una línea sino una serie de trazos azarosos y caóticos que han venido moldeando nuestros saberes y nuestros cuerpos. Cabe un señalamiento más para concluir, si bien el genealogista sostiene que la historia no es un *continuum* en el tiempo que (pre)determina o (pre)configura el presente, sí acepta que el hoy de los cuerpos tiene sus orígenes (*Herkunft* y *Entstehung*) en el pasado.

## 2. Paradigmas

El filósofo italiano Giorgio Agamben, por su parte, se ha vuelto famoso principalmente por una serie de publicaciones bajo el rótulo *Homo sacer*, productos de una amplia investigación que comienza en 1995 con la aparición de *El poder soberano y la nuda vida* y que tiene su última producción en 2015 con *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, que se presenta como la segunda parte de *Estado*

<sup>21</sup> MOREY, Miguel. *Escritos sobre Foucault*. 318.

*de excepción. Homo sacer II.* Este largo andar de Agamben es, ciertamente, una continuación del proyecto biopolítico de Foucault, de quien también son parte, por la recepción italiana del problema, Hardt, Negri y Esposito.

Agamben se ha caracterizado en este proyecto por presentar como paradigmas algunas figuras históricas positivas, tales como el *homo sacer*, el musulmán, el estado de excepción, entre otros tantos, estos paradigmas le han servido para “construir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto”<sup>22</sup>. Agamben, fue y sigue siendo objeto de críticas por este método suyo que, independientemente de lo acertado o no de tales críticas, y de la legitimidad o falta de ella de su método, es importante reconocer el valor filosófico de lo que él le ha permitido producir a Agamben. Por esta razón decide responder a sus críticos en 2008 con la publicación de *Signatura rerum*, libro en el que explica las funciones y especificidades de su método, con la intención explícita de inscribir su trabajo, también metodológicamente, en la herencia foucaultiana. Es en éste texto en el que nos basaremos para analizar los aportes que el método agambeniano podría ofrecernos.

La palabra “paradigma” remite inmediatamente el pensamiento filosófico posterior a la segunda mitad del siglo XX, a la significación que le dio el filósofo de las ciencias Thomas S. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962)<sup>23</sup>. Para Foucault fue necesario distanciar su trabajo del de Kuhn, principalmente porque el de Kuhn es un problema de filosofía de la ciencia, en tanto que los paradigmas funcionarían como productores de criterios de verdad, mientras que el suyo es un empeño político. Agamben encuentra que a pesar de Foucault mismo, algunos de sus trabajos más importantes operan por el establecimiento de un paradigma, el caso más significativo es el del panóptico, por el que Foucault logra reconocer una lógica de vigilancia y castigo que permea la totalidad de las relaciones biopolíticas<sup>24</sup>. En este sentido hay que reconocer primero la diferencia entre dos definiciones de “paradigma” en Kuhn, Agamben lo hace:

<sup>22</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2010, 11.

<sup>23</sup> KUHN, Thomas S. *La estructura de las Revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2004.

<sup>24</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, pp. 21-24

En el primero -que él [Kuhn] propone sustituir por el término «matriz disciplinar»-, paradigma designa lo que los miembros de cierta comunidad científica poseen en común, es decir, el conjunto de las técnicas, los modelos y los valores a los que los miembros de la comunidad adhieren más o menos conscientemente. En el segundo sentido, el paradigma es un elemento singular de este conjunto -los Principia de Newton o el Almagesto de Ptolomeo- que, sirviendo de ejemplo común, sustituye las reglas explícitas y permite definir una tradición de investigación particular coherente<sup>25</sup>.

Es en el segundo sentido en el que Foucault, y Agamben detrás de aquel, utilizaría el paradigma como método de investigación, en tanto toma figuras positivas de la historia para constituir las como un “objeto singular que, valiéndose para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye”<sup>26</sup>. Para Agamben, la manera en que Foucault supera la historiografía clásica es liberándola “del dominio exclusivo de los contextos metonímicos (...) para restituir el primado a los contextos metafóricos”<sup>27</sup>, a condición de que se reconozca que no se trata propiamente de metáforas que desplazan el sentido de un lugar a otro, sino que funcionan como ejemplos para volver inteligible un conjunto de fenómenos del que forma parte. En este sentido es que Agamben afirma en *Homo Sacer* que *excepción* y *ejemplo* son conceptos simétricos, puesto que “mientras la excepción es una relación de exclusión-inclusiva, el ejemplo, por su parte, es una relación de inclusión-exclusiva”<sup>28</sup>, es decir, mientras que la excepción, al excluir un elemento de un conjunto lo reconoce -y por tanto incluye- como en relación con él; a sí mismo el ejemplo de un conjunto extrae un elemento, lo aparta del conjunto, y con él excluido elucida los elementos que lo hacen parte del conjunto, es decir, las cualidades comunes, sirviendo por tanto de modelo comprensivo del conjunto, o sea, es paradigma.

Posteriormente Agamben comienza a analizar las características funcionales de su método paradigmático, los cuales resume en los siguientes seis puntos:

<sup>25</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, pp. 13-14.

<sup>26</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, p. 22.

<sup>27</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, p. 23.

<sup>28</sup> CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. Jorge Baudino Ediciones, UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín, 2008, 129.

- 1) El paradigma es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad.
- 2) Neutralizando la dicotomía entre lo general y lo particular, sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar.
- 3) El caso paradigmático deviene tal suspendiendo y, a la vez, exponiendo su pertenencia al conjunto, de modo que ya no es posible separar en él ejemplaridad y singularidad.
- 4) El conjunto paradigmático no está jamás presupuesto a los paradigmas, sino que permanece inmanente a ellos.
- 5) No hay, en el paradigma, un origen o una arché: todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica.
- 6) La historicidad del paradigma no está en la diacronía ni en la sincronía, sino en un cruce entre ella<sup>29</sup>.

Entonces, las figuras que Agamben ha construido para elucidar el mundo son simples ejemplos, nunca un pretendido origen histórico ni mucho menos metafísico, se trata de fenómenos extraídos de su contexto para fungir como ejemplos comprensivos de la actualidad. Por último, en este primer capítulo de su libro *Sobre el método*, Agamben aclara que “la inteligibilidad que está en cuestión en el paradigma tiene un carácter ontológico, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática”<sup>30</sup>.

Una ontología, sería lo que el método paradigmático revelaría. Salinas Araya también en esta dirección critica el trabajo de Agamben, justo por tratarse de una ontología. Cabe recordar lo antedicho, acertadas o no las críticas al trabajo de Agamben, su método le ha permitido echar luz sobre ciertas condiciones y fenómenos políticos contemporáneos.

En el marco del debate sobre la científicidad de la disciplina histórica, podría circunscribirse la paradigmología agambeniana como un *tertium datur* en la discusión entre el modelo general de la “explicación” y el de la “comprensión” histórica. Después de las filosofías totalizantes de la historia (Kant, Hegel y Marx) se inició un importante debate en torno al carácter científico de la historiografía, de ahí

<sup>29</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, pp. 40-41.

<sup>30</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, p. 42.

se desprendieron tres líneas fundamentales, el modelo positivista (Comte), el comprensivo y el explicativo. El primero es partidario del modelo de las ciencias naturales, por lo que se dedica a la búsqueda monometodológica de leyes universalizables; el segundo supone que los sucesos históricos son particulares e irrepetibles, por lo que habría que intentar comprender los fenómenos individuales (Windelband), sus relaciones de valores (Rickert), su experiencia íntima (Dilthey), o la expresión de sus pensamientos en acciones (Collinwood), todo ello en busca de comprender el significado de los acontecimientos históricos; y por último el modelo explicativo, que vuelve a la monometodología y a la búsqueda de leyes pero esta vez de corte empírico y no positivista. Para los partidarios del modelo explicativo, la finalidad de la historiografía no sería comprender su significado sino explicar sus relaciones causales, los distintos autores coinciden en distintas medidas en afirmar que los sucesos históricos no son particulares e irrepetibles, como afirma el modelo comprensivo, sino que son casos particulares que funcionan bajo el régimen de leyes universales (Hempel), o por razones que motivan las acciones humanas (Dray), o por coligaciones entre los hechos históricos (Walsh), el análisis historiográfico explicativo se dedicaría, por tanto, al análisis comparativo de casos particulares que funcionarían como ejemplos para la explicación causal generalizable. Es decir, se trata del paso de un conjunto de singularidades a lo general y luego de lo general a lo singular, la especificidad del modelo de ejemplaridad agambeniano es que en él se va de lo singular a lo singular. Pero innegablemente funciona también bajo la forma de la ejemplaridad, y si bien posiblemente no busque leyes universales, si busca, en oposición al modelo comprensivo, la repetibilidad. Si el modelo comprensivo sostiene la particularidad de los sucesos y su irrepetibilidad, y en contraposición el modelo explicativo sostiene lo universal y repetible; el modelo agambeniano sostendría por su parte la singularidad junto con la repetibilidad. Así pues reconocería por una parte la particularidad y especificidad de cada uno de los sucesos, pero reconocería que en comparación con otros sucesos particulares se pueden reconocer elementos que se repiten, pero que, no obstante, no conforman leyes universales predictivas y determinantes. En cambio, producen una ontología de la repetibilidad, que sería otra forma de llamar a esta ontología paradigmática, y que no significa otra cosa que la comprensión de la cualidad del ser de lo que se repite, incluso, quizá, una ontología de la repetición misma<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> El párrafo anterior se documenta en: BELVEDRESI, Rosa E., (coord). *Introducción a la*

### 3. Grandes relatos

Peter Sloterdijk es un filósofo cuyo estatuto está en tela de juicio, sus críticos, que brotan de todas partes, dudan de que su trabajo sea efectivamente filosofía, pues carece, dicen, de profundidad conceptual y rigor académico. Sloterdijk, por su parte, duda de que el ejercicio teórico de la academia sea efectivamente filosofía, pues parece muerta, y alejada del mundo “real”. Lo que nadie se atrevería a dudar es que Sloterdijk es una fuente inagotable de ideas controvertidas, de genialidad creativa, y de una excelsa belleza narrativa.

Estas tres características, controversia, creatividad y belleza narrativa son, en definitiva, los rasgos idiosincrásicos de la obra de Sloterdijk. Controvertido desde 1999 y hasta la actualidad, ha sido tachado de “neonazi”, “joven conservador” y “filósofo del Estado”, debido principalmente a sus posturas respecto a lo que él mismo ha llamado “antropotecnias”, en *Normas para el parque humano*; y su propuesta ético-política de *la mano que da*, expresada en *Fiscalidad voluntaria* como la sustitución del pago de impuestos de un carácter obligatorio a uno voluntario. Creativo también desde sus inicios, Sloterdijk inventa a cada paso, a cada libro, en cada línea, no sólo ideas novedosas o interpretaciones creativas sino principalmente un lenguaje nuevo, lleno de metáforas, fantasías, alegorías y neologismos, *Esféras* es, en este sentido, el más claro ejemplo. De ahí también su belleza narrativa, de la que dio gala en una novela de sus primeros años, *El árbol mágico*, y que explota en *Esféras*. Ciertamente esta belleza, estas narraciones por medio de las cuales expresa sus ideas profundísimas, no son una pura cuestión de estilo, son una necesidad expositiva, una herramienta pedagógica indispensable debido al carácter mismo de los temas y problemas que el gigante de Karlsruhe aborda, temas y problemas que él mismo duda si llamar “intempestivos” o “imposibles”, ha llamado a su trabajo “fantasía filosófica”. Estas fantasías tienen por finalidad, y por ello es que funcionan y calzan perfectamente a sus intenciones, explicar, exponer, presentar, no criticar, Sloterdijk “es un maestro frío y elegante, nunca critica, simplemente expone” según

afirma su traductor al español Isidoro Reguera, en quien Sloterdijk ha encomiado tranquilamente su obra<sup>32</sup>.

Sloterdijk construyó en *Crítica de la razón cínica* (1983) y en *Esferas* (1998, 1999 y 2004), dos de los más grandes relatos de los últimos años, de las últimas generaciones, se tratan de un diagnóstico filosófico el primero, y una morfología de la coexistencia y coinmunidad no subjetiva ni intersubjetiva el segundo. Parte de las críticas a su trabajo versan, precisamente sobre este esfuerzo suyo por construir grandes relatos, al respecto, Sloterdijk respondió laxamente al inicio de *En el mundo interior del capital* (2005) y antes, en el último capítulo de la trilogía *Esferas*, completado en el año 2004 con la aparición de *Esferas III*.

En aquel último capítulo, presentado a manera de un diálogo que recuerda a los textos platónicos, Sloterdijk hace debatir a cuatro personajes, caracterizados por sus oficios, sobre sus impresiones tras la lectura del proyecto-*Esferas*. El diálogo se desenvuelve entre los personajes mientras esperan la llegada del autor, Sloterdijk, quien llegará a *completar la tertulia*. Los personajes son un macrohistoriador, un crítico literario, un teólogo y un muy reservado pero inteligente historiador de la literatura. Probablemente sea en esta breve *Retrospectiva* donde de mejor manera pueda “comprenderse” la idiosincracia del proyecto sloterdijkiano (en la medida en la que la inconmensurabilidad y complejidad del pensamiento de Sloterdijk pueda ser comprendido). Ya se ha dicho que el bello y creativo estilo de Sloterdijk no es una pura herramienta estética, sino también, como veremos enseguida, una necesidad epistemológica y hasta una posición política, en el caso de este último capítulo probablemente la razón de presentarlo a manera de diálogo, sea que en el interior mismo de la cabeza de Sloterdijk, las impresiones tras la lectura final de su trabajo, sean aun imprecisas. A fin de cuentas, como el mismo Sloterdijk afirma, en boca de un crítico literario, “un autor es el único coloquio, en el que diferentes voces

<sup>32</sup> El mismo Isidoro Reguera me ha facilitado amablemente su ensayo que aparece también en su libro *“Posmodernidad, melancolía y mal*, Athenaica, Sevilla 2018” y en DE PERETTI, Cristina; RODRÍGUEZ MARCIEL, Cristina (editoras). *12 pensadores (y uno más) para el siglo XX*. Dykinson, Madrid, 2014., aprovecho aquí para insistir sobre mi agradecimiento a su amabilidad al aceptar participar como lector de mi tesis y señalar que su ensayo, así como sus comentarios y puntuaciones han sido un importante apoyo en mis lecturas de la obra de Sloterdijk que, no está por demás decir, no me sería posible sin su traducción.

penetran unas en otras y crean nuevos efectos de resonancias (...)»<sup>33</sup>. Lo anterior dificulta la exégesis del texto, lleno de contradicciones, proposiciones, oposiciones, posturas y contraposturas, se caracteriza de manera excelsa el trabajo de Sloterdijk de una manera y cuando se cree haber comprendido el sentido del proyecto-*Esferas*, el siguiente personaje en tomar la palabra se muestra en desacuerdo o al menos corrige errores. Haremos lo posible por extraer lo esencial y ampararemos nuestros errores en la justificación de que la intención del autor fue llevada a cabo con éxito, ella es la “instalación de una barrera contra la imitación”<sup>34</sup> alrededor de su proyecto, ya que lamentablemente, por razones que se desconocen, quizá sea su cinismo, Sloterdijk no llega a la reunión prevista para aclarar las cosas. En estos dos capítulos, el último de *Esferas* y el primero de *En el mundo interior del capital*, nos basaremos para sopesar lo que el andar de Sloterdijk podría aportar metodológicamente a nuestro propio proyecto.

Sloterdijk comienza criticando a sus críticos (ironía y elegancia sloterdijkiana), y lo hace señalando que a pesar de entender los motivos por los que la generación que le precede decidió renunciar a los grandes relatos, ellos son, en cierto sentido, la tarea misma del quehacer filosófico. Sloterdijk sabe que los más conocidos metarrelatos, a saber, *el cristiano, el liberal progresista, el hegeliano, el marxista, el fascista*, cometían el error de poseer

(...) rasgos insuperablemente provincianos; de que dominados por prejuicios deterministas, introdujeron furtivamente en el curso de las cosas proyecciones finalistas de una desvergonzada linealidad; de que, debido a su eurocentrismo incorregible, estaban conjurados con el pillaje colonialista del mundo; de que, debido a que, de modo claro o encubierto, propugnaban una historia de la gracia o de la salvación, contribuyeron a ocasionar desgracias profanas a gran escala<sup>35</sup>.

Es un diagnóstico acertado, ante el que los filósofos de la posguerra decidieron que ahora era necesario construir “un discurso sobre asuntos históricos discreto, polivalente, no totalizador, pero ante todo consciente de su propia condición

<sup>33</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. Siruela, Madrid, 2009, p. 652.

<sup>34</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 652.

<sup>35</sup> SLOTERDIJK, Peter. *En el mundo interior de capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Siruela, Madrid, 2010, p. 19-20.

perspectivista”<sup>36</sup>, tal como ya vimos que trabaja la genealogía foucaulteana, esta respuesta es la que a Sloterdijk no convence, para él la filosofía es un ejercicio arriesgado del pensamiento, que se esfuerza por explicar y concretar lo desmesurado, rendirse ante los grandes relatos es una respuesta cómoda, cuando no mediocre y derrotista. Además, después de 1945, concentrados en meditar el extravío nacionalsocialista alemán para asegurar su irrepitibilidad, varios decenios fueron desperdiciados, al menos por lo que respecta a la investigación sobre las “estructuras de la historia de la civilización”<sup>37</sup> (2009; 650). Sloterdijk entonces, toma en sus manos la tarea filosófica de crear relatos *suficientemente grandes*, “para nosotros «suficientemente grande» significa: más cerca del polo de la desmesura”<sup>38</sup>.

Es menester plantear la pregunta ¿qué es el proyecto de Sloterdijk? ¿Historia, genealogía? Un gran relato, en definitiva pero ¿qué produce? ¿Qué busca? ¿Qué encuentra? ¿Desde qué posición?

En 2005, tras decir que los grandes relatos son la tarea propia de la filosofía, define a la filosofía como

una cuasi-ciencia de las totalizaciones y sus metáforas, como teoría narrativa de la génesis de lo universal, alias ser-en-el-mundo; llamo a esto «teoría de la inmersión» o teoría general de la convivencia, y fundo ahí el parentesco de la filosofía más reciente con el arte de la instalación<sup>39</sup>.

El arte de la instalación es un modelo moderno de arte que consiste en introducir a los espectadores en ambientes aislados que lo abstraigan del exterior y lo introduzcan en la obra de arte misma, por mediación de distintas tecnologías, principalmente bocinas, cámaras, pantallas, hielo seco, etcétera, en el arte de instalación la obra se desarrolla en el espectador mismo y, a su vez, el espectador es introducido de lleno en la obra. Esta forma de la filosofía, que es precisamente la esferológica, sólo es

<sup>36</sup> SLOTERDIJK, Peter. *En el mundo interior del capital*, p. 20.

<sup>37</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 650.

<sup>38</sup> SLOTERDIJK, Peter. *En el mundo interior de capital*, p. 21.

<sup>39</sup> SLOTERDIJK, Peter. *En el mundo interior del capital*, p. 23.

posible posterior a la *desacralización unilateral del tiempo* que durante años acaparó casi la totalidad de la energía intelectual de los filósofos<sup>40</sup>.

Pero ¿qué se busca cuando se busca *la génesis de lo universal*? Sloterdijk tampoco es un llano metafísico en búsqueda del *arché*, de hecho está muy consciente de que el problema está plagado de *mosquitos metafísico*<sup>41</sup> contra los que habría que usar un buen repelente. “Ya no somos idealistas -dice- no perseguimos la huella del espíritu del mundo en su andadura por el tiempo, tampoco percibimos la voz de la historia del ser”<sup>42</sup>. ¿Cómo repeler esos mosquitos? Tomando, en cooperación con un *impulso poético*<sup>43</sup> una actitud *neo-escéptica* respecto a sus ascendientes, *los historiadores universales progresivos*<sup>44</sup>, y una actitud *pospesimista*, como respuesta a las *hipérboles pesimistas* de la teoría del siglo XX. Sloterdijk afirma que la era agro-monárquica caracterizada por “presentar lo improbable como ineludible, que hace valer como natural lo casi imposible”<sup>45</sup> requiere y produce exageraciones filosóficas optimistas laudatorias respecto a Dios, el ser y el reino. Tras la revolución industrial, la burguesía descubrió las formas de hablar mal sobre los reyes y príncipes, y con ello aperturaron para la Modernidad ilustrada la posibilidad de hablar exageradamente mal, como por analogía, sobre Dios, el ser y el alma, que ahora llamarán sujeto. Se sustituye una ontología del optimismo por una ontología de la imperfección, y con ello se da el paso, ahora necesario, a una ética de la revolución<sup>46 47</sup>. Habrá pues, que evitar todo este tipo de exageraciones en ambos sentidos, así como todas aquellas

<sup>40</sup> SLOTERDIJK, Peter. *En el mundo interior del capital*, p. 19.

<sup>41</sup> SLOTERDIJK, Peter. *En el mundo interior del capital*, p. 22.

<sup>42</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 647.

<sup>43</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 648.

<sup>44</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Epumas*, p. 648. Y Sloterdijk, Peter. *En el mundo interior del capital*, p. 21.

<sup>45</sup> Véase al respecto: SLOTERDIJK, Peter. *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Siruela, Madrid, 2008. Sobre la política monárquica principalmente el capítulo 2: *Atletismo de Estado. Sobre el espíritu de la megalopatía*, pp. 36-65.

<sup>46</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, pp. 658-660

<sup>47</sup> Para leer más sobre la *revolución* como reacción necesaria a los fracasos de Dios y la imperfección ontológica léase: SLOTERDIJK, P. (2010). *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*. Madrid: Siruela. Principalmente el capítulo 2: *El dios iracundo. El camino hacia la creación del banco metafísico de la venganza*.

con pretensiones teleológicas “de enunciados normativos sobre finalidades últimas de la historia”<sup>48</sup>.

En este tenor se caracteriza el método sloterdijkiano como una *praxis de lo superlativo* a la manera de la filosofía clásica, esta vez como una serie de elogios e hipérbolos hacia arriba y hacia abajo que, a la manera de las interferencias propias de la física, se neutralizan mutuamente, y aquí atención, no se superan dialécticamente, sólo se cancelan<sup>49</sup>. “Tendríamos que considerar la trilogía como una máquina de producción de sistemas de hipérbole, desarrollados paralelamente, que realizan su impulso hacia múltiples lados (...)”<sup>50</sup>.

El autor además, pareciera confesarse partidario de una *hybris* metódica, me lo parece en tres sentidos, dos de los cuales él mismo señala explícitamente y la otra implícitamente.

Primero, como una nota estilística: la jerga y terminología sloterdijkiana, particularmente en el proyecto-*Esferas*, “es una medida de intimidación frente a todo lo que se oriente a la seriedad, poder y cuota”<sup>51</sup>, dicha jerga, aunada a la forma superlativista de que hablábamos, expuestas además en formas metafóricas, retóricas y poéticas, tienen por intención “proteger a la «sociedad» de la filosofía” para evitar que de ella “salten excedentes de tipo ideológico”<sup>52</sup> (2009; 656). Es este estilo, por demás frío, el que vuelve a la obra una hibridación retórica.

En segundo lugar, por su *espíritu de mercadillo de libro*: la totalidad de la obra de Sloterdijk, pero más aún -insistimos- el proyecto-*Esferas*, da cuenta de la amplia gama de disciplinas y temas que el autor domina suficientemente como para lograr profundizar en sus núcleos problemáticos de manera consistente y sustancial. Se trata en este caso de lo que él mismo llama *hibridación del saber* y que comúnmente llamamos interdisciplinariedad<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 648.

<sup>49</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 652-657.

<sup>50</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 656.

<sup>51</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 652.

<sup>52</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 656.

<sup>53</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 651-652.

Y por último, es también *hybris* entendida como desmesura, el castigo de los dioses griegos de la Antigüedad, el desquicio de una obra que pretende, como ya se dijo, medir racional-narrativamente lo inconmensurable, con la intención de renunciar a lo simple para conformar una forma correcta -a diferencia de los anteriores metarrelatos- de hacerse cargo de la *complejidad del mundo*<sup>54</sup>, y poder hablar ahora “los lenguajes de lo complejo -que- surgen de la renuncia a una simplificación previa”<sup>55</sup>.

*De un diálogo sobre el oxímoron*, es el título que encabeza este capítulo final de *Espumas*.

En la retórica las figuras de la renuncia a la simplificación se conocen como correctio y oxímoron. (...). La otra figura [el oxímoron] surgió de la observación de que algunos oradores se sienten incapaces de decidir si describen un gusto concreto como dulce o más bien como agrio, como agrio pero también como dulce; con el resultado de que inician la huida hacia adelante con el fin de hacer de la indecisión un valor propio, lo agridulce, el doble sabor, el predicado doble. Literalmente el oxímoron significa lo agudo-romo o lo ardiente-templado. (...). De la unión de cualidades opuestas en un mismo grupo de enunciados se desarrolla un primer discurso sobre lo compuesto, sobre lo no-simple y no-monocolor<sup>56</sup>.

Líneas adelante se deduce que la obra de Sloterdijk produce una ontología de lo mejor-peor, una moral de lo bueno-malo y una psicología de lo entusiasmado-desentusiasmado, en conclusión, una ciencia alegre-triste que se contrapone a la monótono-pesimista<sup>57</sup>.

Y entonces, si Sloterdijk no busca en la historia el *arché* metafísico ¿que busca? Lo que busca se encuentra en el ámbito de cosas sustanciales, se trata de la *conditio humana*<sup>58</sup>, por lo que Sloterdijk se considera un antropo-monstruólogo no

<sup>54</sup> SLOTERDIJK, Peter. *En el mundo interior del capital*, p. 21.

<sup>55</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 660.

<sup>56</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 660.

<sup>57</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 661.

<sup>58</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 653.

reconocido como tal<sup>59</sup> y catalogaría su obra como una monstruodicea<sup>60</sup> en tanto narración del devenir histórico de esos monstruos autocreados. Lo que narra son las condiciones de los modos de ser-en-el-mundo<sup>61</sup>. Entendiendo la metafísica como la búsqueda de los principios, los fundamentos y las sustancias, la de Sloterdijk sería una metafísica depurada de idealismo, teleología y dioses, una metafísica no-teológica. Que sustituye el *arché* por el *movens*, el motor y los motivos<sup>62</sup> que mueven e impulsan las *realizaciones* de hombres en modos de vida temporal y espacialmente lejanos<sup>63</sup>. “No proporciona sólo el mero trasfondo del acontecer (...), sino que constituye el drama mismo”<sup>64</sup> en este sentido dirá también, palabras más palabras menos, que *la historia de Occidente es una mecha que se tiende de Atenas a Hiroshima*, es decir, el drama no se desarrolla linealmente, o al menos no como una línea consistente e inmutable, sino antes bien, flexible y serpenteante, una mecha tendida en el pasado y que se desenvuelve caótica e imprevisible hacia adelante.

Por lo tanto, todo esto no tiene nada que ver con ensayos criptoteológicos o totalizaciones cosmovisionales. Y constituye por ello, la sustitución de la ontología del optimismo de la filosofía clásica o del Imperio y, la ontología de la imperfección de la Modernidad ilustrada, por un tratamiento de las cosas sustanciales anclado en la experiencia, en la tierra, un *materialismo de lo corporal*<sup>65</sup>, y que produzca un accionar ético-político distinto, ya no la trascendencia por la virtud o la reforma y la revolución, sino que una vida que se esforzara ya no por “vivir lo que dice, entonces su tarea es, en un sentido crítico, mucho mayor: la de decir lo que vive”<sup>66</sup>.

Las posturas recién revisadas representan diferentes formas de concebir y hacer historia pero, ¿a qué se deben sus diferencias? Una posible respuesta es que cada uno de los autores toma diferentes posturas políticas y a ello responde necesariamente, una forma distinta de historizar, en particular, pero también de teorizar, en general. Revisemos lacónicamente.

<sup>59</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 651.

<sup>60</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 655.

<sup>61</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 653.

<sup>62</sup> SLOTERDIJK, Peter. *En el mundo interior del capital*, p. 21.

<sup>63</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 662.

<sup>64</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 662.

<sup>65</sup> REGUERA, Isidoro. *Sloterdijk*.

<sup>66</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, 2014, p. 176.

De Foucault ya se reveló brevemente y bastará con recordar. Se trata de un filósofo francés que vive la época álgida que eclosiona en el Mayo del 68, Foucault no es un filósofo de escritorio, como gustan llamarlos hoy día, es también un activista al que podíamos ver, junto con Sartre, dirigiendo manifestaciones políticas en las calles de Francia. Precisamente toda su crítica de la historia se conforma en la búsqueda de encontrar *antídotos* contra las formas del biopoder de su presente, la ontología, sea del presente, sea de nosotros mismos, debe ser crítica, y será crítica en cuanto esté dirigida a buscar los medios para la superación de la opresión.

Agamben por su parte, al extraer de su contexto histórico un paradigma, y usarlo como lente comprensivo de condiciones políticas actuales, pretende exponer las condiciones jurídico-políticas del presente. Sus paradigmas revelarían *nomos* jurídicos que se metamorfosean para continuar operando bajo el agua, configurando el espacio político que habitamos. Sólo conociendo esas condiciones jurídico-biopolíticas lograremos reconocer las formas que requieren cambio, pues lo esencial no se encuentra en exámenes, cámaras y muros, sino en las mismas relaciones jurídicas.

Mientras tanto, ya desde 1985 Sloterdijk se dejaba ver escéptico frente a la idea misma de “revolución”, escribía en su novela *El árbol mágico*

iy qué absurdo que sobre los cuerpos de las víctimas se pronunciaran los más espléndidos discursos, resplandecientes de moral y henchidos de autocomplacencia, como si estuviéramos viviendo los días más brillantes de la Historia de la Humanidad! (...). Tal vez la forma en que la Historia se venga de los jóvenes idealistas consista en permitir que vivan lo suficiente para ser testigos del horror que se comete en nombre de sus ideales. Entretanto, los acontecimientos nos obligan a preguntar a cada uno de estos exaltados cuántos muertos cuesta cada frase sublime<sup>67</sup>.

Llegado el 2004, y con él la publicación del tercer y último tomo de *Esferas*, Sloterdijk dirá que en realidad *Nunca hemos sido revolucionarios*<sup>68</sup>. Esta afirmación tan espinosa encabeza como título un breve apartado del prólogo de *Espumas*, en este par de páginas Sloterdijk afirma que fue un error concebir la *Revolución* como

<sup>67</sup> SLOTERDIJK, Peter. *El árbol mágico. Sobre el nacimiento del psicoanálisis en el año 1875*, Seix Barral, Barcelona, 2002, p. 36-37.

<sup>68</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 71-73.

concepto clave para la interpretación del acontecer del Siglo XX, en aquellos años en realidad nada cambió de lugar, nada se revolucionó, los de arriba y los de abajo no intercambiaron posiciones, los últimos nunca fueron los primeros. Pero Sloterdijk tampoco es indiferente ante la crisis del mundo, en las últimas páginas de la trilogía podemos leer, en la voz del teólogo, que el oxímoron no funciona en todas las dimensiones, pues en el plano de las condiciones ambientales del potencial humano, es sólo una tercer parte de la población global la que goza del bienestar del invernadero o del Palacio de Cristal, los dos tercios restantes viven en condiciones climáticas insoportables, que ya no sólo no permiten el despliegue de la *conditio humana*, sino que son su negación misma, por lo que a estas condiciones ambientales se refiere, el oxímoron falla, no produce la neutralidad esperada, deseada incluso<sup>69</sup>. Sloterdijk cierra su proyecto con una propuesta ético-política expuesta en una metáfora caballerescas, la mesa redonda del Rey Arturo significaría “un comienzo, puesto que indica cómo pueden coexistir el derecho de cada individuo a su propia aventura y el honor compartido.”<sup>70</sup>. Es decir, la posibilidad de habitar condiciones de vida que permitan el desenvolvimiento de experiencias y aventuras individuales a la vez que se introduzcan en relaciones comunitarias de coexistencia y co-protección, lo que Sloterdijk llama *coimmunismo*. En trabajos posteriores, Sloterdijk irá desarrollando una necesidad ética de cambio, que se expone principalmente en su siguiente obra maestra, *Has de cambiar tu vida* (2009), en la que dice que frente a la crisis actual es menesteroso y urgente el cambio de vida, libro que el mismo Sloterdijk llama *su ética*.

“El concepto fundamental auténtico y verdadero de la Modernidad no se llama revolución sino explicación”<sup>71</sup>. Sloterdijk recuerda que Deleuze transfirió el problema de la revolución a su nivel molecular “no cuenta la subversión voluminosa, sino el fluir el discreto ir más allá en la próxima situación...”<sup>72</sup>. Esas pequeñas innovaciones reales, esas mínimas maniobras extras, el aparentemente insustancial paso de más, es efecto de la explicación y, “lo que entonces se encomia como una «revolución» no es ya, por regla general, más que el ruido que surge

<sup>69</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 664-665.

<sup>70</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 666.

<sup>71</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 72.

<sup>72</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 72.

cuando el acontecimiento ha pasado”<sup>73</sup>. Por tanto, el trabajo explicativo de Sloterdijk, protegido como está contra la instrumentalización, utilización e imitación, es ya su participación política, sus efectos están por verse.

#### 4. Escenología<sup>74</sup>

Por último no nos introducimos a una metodología ya construida sino por construir, y haber analizado previamente el trabajo metódico de tres importantes filósofos nos ayudará a construirlo. Foucault, Agamben y Sloterdijk son filósofos, y mencionarlo no está demás, puesto que la cuarta opción se abre paso desde otro lugar muy distinto, el campo amplio de la psicoterapia, específicamente del psicoanálisis.

Gran parte del año 1895, el trabajo y redacción del *Proyecto de psicología para neurólogos* colmó a Freud de júbilo y tribulación, de tal suerte que después de una carta enviada a Fliess el primero de enero de 1896, en la que le presentaba la revisión de algunas posiciones fundamentales tomadas en el *Proyecto*, éste desaparece del horizonte y no es recuperado sino hasta después de aproximadamente cinco décadas. El *Proyecto* representa un paso importante, tanto a nivel disciplinar como personalmente para Freud, en la transición de la neurología a la psicología. En él se encuentra el germen de muchas de las posteriores teorías psicoanalíticas, pero también la anticipación de posteriores hallazgos neurofisiológicos, por lo que su valor es también reconocido por los expertos de aquel campo. En la actualidad es

<sup>73</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*, p. 72.

<sup>74</sup> *Mea culpa*. Una versión inacabada de este artículo fue revisada por el Dr. Luis Fernando Macías, asesor de mi investigación, durante el período en el que el artículo ya estaba siendo revisado para su publicación en la revista *Cenantes*. El Dr. Macías me dio a conocer el trabajo “*Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*” de Michel de Certeau, el cual desconocía hasta entonces por total negligencia mía. Dadas las circunstancias no he podido profundizar lo suficiente en sus ideas como para ponerlas aquí de relieve y discutir los puntos comunes o las divergencias que podrían darse entre nosotros. Innegablemente mi elaboración del apartado que sigue es muy cercano al trabajo de Certeau, aunque naturalmente no limitado a sus despliegues. Agrego la presente nota al pie de página pues sería deshonesto negar mi conocimiento del trabajo de Certeau, mi reciente hallazgo me compromete a seguir trabajando y presentar posteriormente noticias sobre el desarrollo de una investigación que retome la obra de este autor.

considerado como un texto canónico de la obra freudiana, a pesar de no haber sido publicado por su autor.

Uno de los apartados capitales de la obra es el de *La proton pseudos histérica*, el cual se inserta en la búsqueda por la comprensión de la génesis de las compulsiones histéricas o, lo que es lo mismo, la formación psicopatológica de símbolo. La pregunta concreta que origina aquel desarrollo es: ¿cómo es posible que se dé la formación de símbolo, característicamente producidos por los *procesos primarios* en la formación de sueños, a raíz de un *proceso yoico*? Para poder elucidarlo Freud se vale, como se volverá común en él, de un ejemplar caso clínico, a saber, el caso Emma.

Emma está hoy bajo la compulsión de no poder ir sola a una tienda. Como fundamento, un recuerdo de cuando tenía doce años (poco después de la pubertad). Fue a una tienda a comprar algo, vio a los dos empleados (de uno de los cuales guarda memoria) reírse entre ellos, y salió corriendo presa de algún afecto de terror. Sobre esto se despiertan unos pensamientos: que esos dos se reían de su vestido, y que uno le había gustado sexualmente<sup>75</sup>.

El nexa entre estos recuerdos, y el efecto de la vivencia resulta incomprensible. Tal escena no podría justificar ni la compulsión ni el determinismo del síntoma, por lo que debe haber algo más. Freud continúa con su indagación y ello lo lleva al descubrimiento de un segundo recuerdo...

(...) que Emma pone en entredicho haber tenido en el momento de la escena I. Tampoco hay nada que pruebe esto último. Siendo una niña de ocho años, fue por dos veces a la tienda de un pastelero para comprar golosinas, y este caballero le pellizcó los genitales a través del vestido. No obstante la primera experiencia, acudió allí una segunda vez. Luego de la segunda, no fue más. Ahora bien, se reprocha haber ido por segunda vez, como si de ese modo hubiera querido provocar el atentado. De hecho, cabe reconducir a esta vivencia un estado de «mala conciencia oprimente». Ahora comprendemos escena I (empleados) si recurrimos a escena II (pastelero)<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> FREUD, Sigmund. *Obras completas; Proyecto de psicología para neurólogos*. [1895 (1950)], T. I. Amorrortu, Buenos Aires, 2008, p. 400.

<sup>76</sup> FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicología para neurólogos*, p. 401.

Sólo se requiere una *conexión asociativa* entre ambas escenas y el síntoma histérico devendrá comprensible y justificado, tal conexión se da a partir de un conjunto de representaciones semejantes, en ambas escenas ella se encuentra sola, hay empleados, el vestido, un desprendimiento sexual y principalmente “la risa de los empleados [que] le hacía acordarse de la risotada con que el pastelero había acompañado su atentado”<sup>77</sup>.

Disponiendo ahora de estas remembranzas, el síntoma histérico se torna comprensible y en cierta medida correcto: *es peligroso entrar sola a una tienda*. No obstante, algunas de las representaciones de este proceso asociativo han quedado excluidas de la consciencia, y el pensar consciente las ha cubierto con *enlaces falsos*, atribuyendo falsamente la causa (*proton pseudos*) del *afecto de terror* a las representaciones que permanecieron en la conciencia (empleados, vestido, risas, desprendimiento sexual) y no al vituperable tocamiento sexual del pastelero.

El complejo íntegro ha sido subrogado por una sola representación, la del *vestido*, por lo que ésta se constituye como un *símbolo* del atentado. Resulta llamativo que al recuerdo se *anude* un afecto que no había aparecido realmente en la vivencia originaria, el interés sexual, “porque entretanto la alteración de la pubertad ha posibilitado otra comprensión de lo recordado. (...) Dondequiera se descubre que es reprimido un recuerdo que sólo **con efecto retardado** {*nachträglich*} ha devenido trauma.”<sup>78</sup>

Este *nachträglich* ha devenido (considerando que el texto se hizo público hasta después de la muerte de Freud podríamos decir que, incluso, con *efecto retardado*) piedra de toque de la concepción de una temporalidad del psicoanálisis. Caractericémosla.

Un gesto cuan crucial como sutil de Freud fue la enumeración de las escenas relatadas por Emma, no a razón de principios cronológicos sino narrativos. En la

<sup>77</sup> FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicología para neurólogos*, p. 401.

<sup>78</sup> FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicología para neurólogos*, p. 403. Las negritas son cursivas en el original. Con el hallazgo de la sexualidad infantil, la tesis de la llegada de la pubertad como justificación de esta perturbación con *efecto retardado* habrá de ser declinada, no obstante, el mecanismo del *nachträglich* permanecerá vigente.

escena I Emma cuenta con doce años, para la escena II con ocho. Si es la escena cronológicamente más distanciada en el pasado la que parece determinar la sintomatología de Emma ¿por qué nominarla en segundo lugar? Porque ciertamente es la escena posterior la que determina tales síntomas. Lo crucial que señala la numeración es una ruptura con la lógica determinista *causa-efecto*, la cual supone que un acontecimiento primero determina, ocasiona, un acontecimiento segundo. En la causalidad psíquica psicoanalítica el sentido de la inclinación se invierte, es el *efecto* el que determina su *causa*. El rótulo idiosincrásico de la determinación en el inconsciente sería *efecto-causa*.

Lo anterior es evidente cuando se considera un elemento más de esta forma de la causalidad, a saber, lo contingente. En la lógica causa-efecto, el efecto suele ser ineludible, si con mi mano levantada suelto una manzana, ésta caerá, a condición de que no me encuentre en un ambiente ingrávito. En cambio, en la lógica efecto-causa, en tanto que el efecto se logra como efecto retardado (*naeträglich*), podría o no llevarse a término. Si Emma no hubiera ido a la tienda a los doce años, si no hubiera llevado vestido, si los empleados no hubieran reído entre sí, si alguno no le hubiera resultado atractivo, el más mínimo y superfluo cambio, hubiera permitido que el evento pasara de largo, y Emma podría entrar sin más a cualquier lugar que quisiera. Lamentablemente para Emma, aunque fructífero para la historia de las ideas, todos esos elementos coincidieron.

*Nachträglich*, fue traducido como *efecto retardado*, como *resignificación*, con *posterioridad*, Lacan usa la voz francesa *après-coup*, que se traduce literalmente como *después-del-golpe*. Independientemente de la traducción elegida, nos enseña que la temporalidad que interesa a la clínica psicoanalítica es una temporalidad narrativa y no cronológica, en ese sentido es no-lineal, en cambio se trazaría como un arco que se tiende hacia atrás y vuelve con nuevos materiales e ímpetus. En *El creador literario y el fantaseo* (1907) Freud describe el camino temporal que discurre en la formación de las fantasías: del presente parte un deseo que vuelve por materiales al pasado y se proyecta hacia el futuro, en este caso, el desarrollo temporal bosquejaría una espiral. Empero, aunque esquematizar los senderos del tiempo resulte pedagógico, es también equívoco. Lo preciso es decir que la temporalidad del inconsciente es un despliegue que, no busca, encuentra su material en una narratividad que se distiende

o configura como *asociación libre*. Lacan dirá el 13 de enero de 1954 que “la historia no es el pasado. La historia es el pasado historizado en el presente”.

Es precisamente este el punto en el que podemos anclarnos para volver del *ὁδός* (camino) de la formación de símbolos sintomáticos, un *μέθοδος* (método) de la formación de símbolos epistémicos. Habría que comenzar por aclarar algo que en realidad ya se ha dicho implícitamente, lo que un símbolo es para Freud. Un símbolo es un elemento, una representación que subroga todo un complejo de representaciones más amplio. Es sintomático en cuanto está constituido por *falsos enlaces* que parchan el hueco dejado por representaciones inconscientes *reprimidas*, como si en una cadena se sustituyera un eslabón por algún otro anillo. El síntoma sería un esfuerzo por decir algo que no puede ser puesto en palabras. El psicoanálisis, por su parte, sería el método que busca restablecer los enlaces o nexos entre las representaciones de ambos niveles, consciente e inconsciente, con la finalidad de que el mensaje logre ser dicho, ese *ser dicho* sería fuente de la cura<sup>79</sup>, de ahí que se conozca al psicoanálisis como la *talking cure*.

Una vez descrito lo anterior es momento de despatologizar esta forma de análisis. Nuestro método se abocaría al encuentro de nexos entre distintas escenas. En el ámbito de la dramaturgia, la literatura y las artes escénicas en general, una escena es una unidad de acción considerada el fragmento mínimo de una composición dramática. La diferencia con la definición de nuestras escenas es que éstas no son representaciones de creaciones artísticas o fantásticas, sino acontecimientos, hechos, choques de fuerzas, producciones, realizaciones, accidentes, conceptualizaciones, publicaciones, coincidencias, en fin, todo aquello que se inscriba en el drama de la historia o, lo que es lo mismo, en el drama de la humanidad. Tanto es una escena Hiroshima y Nagasaki, como Auschwitz o el hundimiento del Titanic o la muerte de Sócrates, la crucifixión, la Revolución francesa, Diógenes desplumando una gallina o la publicación del *Discurso del método*, incluso la ocurrencia de *madame* de Popadour “*après nous, le déluge*” (después de nosotros, el diluvio), o la locución falsamente atribuida a María Antonieta y que probablemente nunca fue

<sup>79</sup> Con el paso del tiempo esta concepción de la cura se irá modificando, principalmente tras el hallazgo freudiano de la pulsión de muerte.

pronunciada por nadie “*Qu’ils mangent de la brioche*” (que coman pasteles). En otras palabras, una escena es todo aquello que historicemos/narremos en el presente.

Los nexos o enlaces que encontremos entre estas escenas están conformados por *semejanzas* simbólicas entre representaciones corpusculares; *vestido, risa, empleados*, eran representaciones mínimas que se encontraban en una y otra escena. La naturaleza de esta semejanza puede ser de cualquier orden: contenido, forma, palabras, homofonías, sentidos, metáforas, metonimias, etcétera, tenemos total *libertad* en cuanto a *asociaciones* respecta.

El objeto de estudio ocupará el lugar del síntoma, que emerge de entre las represiones y los falsos enlaces, y que constituirá una pregunta, el hueco dejado por la represión, será el representante de la ausencia. Para ir elucidando de a poco nuestro método un ejemplo tomado de alguno de nuestros autores precedentes, Foucault, Agamben y Sloterdijk, serán sumamente pedagógicos, pero ello además de denotar preferencias introduciría un problema adicional de confrontaciones directas, por lo que preferimos tomar como ejemplo los trabajos de algún otro autor. Louis Dumont, en sus *Ensayos sobre el individualismo* plantea una pregunta importante ¿cómo fue posible el paso de las sociedades *holistas* a las *individualistas*? Para resolverlo *compara* algunos momentos históricos de la experiencia de Occidente con la forma del renunciante indio en búsqueda de semejanzas que permitan elucidar los derroteros de aquel tan radical cambio (1987). Dumont tiene un síntoma, el individualismo moderno, el individuo-en-el-mundo, pero el nexo entre esta conclusión, como también llama Freud al síntoma, y las sociedades holistas premodernas es incomprendible, las explicaciones que colocan el origen del individualismo en el capitalismo o en el *cogito* cartesiano parecerían no explicar para Dumont “ni la compulsión ni el determinismo del síntoma”<sup>80</sup>, por lo que se lanza a su búsqueda en la figura del renunciante, como individuo-fuera-del-mundo, de las antiguas filosofías griegas y del cristianismo primitivo.

El método de Dumont no es propiamente el nuestro en cuanto él encuentra su fundamento en la *comparación*, pero es ejemplar respecto a la formación del problema de investigación pues contiene el resto de los elementos hasta ahora

<sup>80</sup> FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicología para neurólogos*, p. 401.

descritos: tenemos un síntoma, el individualismo moderno; representaciones fuera de la consciencia, la figura del renunciante en la antigüedad; falsos enlaces, detectar el origen en el capitalismo o en la modernidad cartesiana; y nexos de semejanza, formas de relacionarse con el mundo y la sociedad. Además de que la comparación no es parte de nuestro método, una diferencia incluso más importante es la de la temporalidad y la historiografía. Para Dumont, la figura del renunciante es un primer paso en el camino al individualismo moderno y, en ese sentido, lo pre-configura y pre-determina, es su causa. Con nuestro método, la respuesta a la pregunta de Dumont se hubiera formulado así: el individualismo moderno determina la figura del renunciante del cristianismo primitivo y las escuelas filosóficas helenísticas como su causa. Cualquier otra forma de individualismo hubiera encontrado su “origen” en otro lugar y este renunciante hubiera resultado prescindible para la elucidación del síntoma. *Falsos enlaces* serán para nosotros aquellas representaciones que, por presentarse ya como el origen de un síntoma, dejan fuera del horizonte otro conjunto de representaciones.

El presente se acerca al pasado para modificarlo, a diferencia de lo que se cree, no es el futuro el que está en nuestras manos para transformarlo, sino el pasado. He ahí la idea denotada por la traducción *resignificación*. Freud reconoce como una de las condiciones de la *proton pseudos* histérica, el posterior despertar del interés sexual, que permite darle otro significado al recuerdo que no poseía cuando era vivencia. Así mismo, sólo tras el individualismo moderno y en comparación con el renunciante indio, puede *resignificarse* la figura del renunciante de la Antigüedad. Se necesita el despertar de formas nuevas, nociones, pasiones, cuerpos diferentes en el presente para poder signar de otra manera el pasado.

Pero entonces ¿qué es el pasado en sí? Si la historia es la historización del pasado en el presente, su resignificación ¿qué son los acontecimientos en su acontecer, es decir, en su actualidad? Para comprender el mecanismo psiconeurológico de la memoria, Freud se vale de la distinción de dos tipos de neuronas; las *pasaderas* ( $\phi$ ), que son aquellas que no operan ninguna resistencia ni retienen nada de las cantidades de energía que reciben de las vivencias; y las neuronas *no pasaderas* ( $\psi$ ), que están aquejadas de resistencia y retienen energía. Las segundas permiten retener, mientras que las primeras, permiten permanecer receptivos. Cuando una cantidad de energía pasa por las neuronas impasaderas, las altera permanentemente, volviendo sus correspondientes barreras-contacto más susceptibles de conducción, de cierto modo,

un poco más pasaderas, trazando y señalando caminos. Es a este estado de las barreras-contacto al que Freud llama *facilitaciones*. La memoria requiere estas dos funciones por parte de las neuronas, para poder retener pero que a su vez la afluencia continúe, requiere por tanto la selectividad, la predilección por ciertos caminos del decurso excitatorio. Cuando en la pubertad se liberan las tensiones sexuales, posteriores desprendimientos de energía recorrerán los caminos *pre-facilitados*. Estas facilitaciones se determinan cuantitativamente, ya sea por la cantidad de energía que desprendan las vivencias, ya sea por la cantidad de veces que se repita el afecto<sup>81</sup>.

De igual manera los acontecimientos en su actualidad trazan y señalan veredas potenciales. En cierto sentido, todo hecho, todo suceso, es potencialmente un hecho histórico, mas no se constituirá definitivamente como tal hasta que el futuro-ya-presente lo historicice. Sin embargo, no todos los hechos son en igual medida potencialmente históricos, la diferencia es también cuantitativa, depende de la cantidad de energía que descargue sobre el devenir, sobre el decurso del presente. Desde el 11 de Septiembre se sabía que el desplome de las torres gemelas era un acontecimiento que pasaría a la historia, aunque su sentido histórico no estaba aún determinado y quizá no lo esté aun profundamente, jamás definitivamente.

También la repetición vuelve proclive que algunos sucesos pasen a la historia. En el trabajo de Dumont esto se vuelve evidente en el caso de las epístolas de Gelasio, que habían sido hasta entonces desvaloradas cuando no ignoradas. En ellas establece una *complementariedad jerárquica* entre la Iglesia y el emperador que devendrá en un paso crucial para la formación del individuo-en-el-mundo. Toma entonces su valor histórico a partir de la aparición del individualismo moderno, comprensible así gracias a la comparación con el renunciante indio que establece Dumont, pero gracias también a que se trata un deslizamiento al que “le seguirán otros en la misma dirección, y que esta larga cadena de deslizamientos desembocará finalmente en la completa legitimación de este mundo”<sup>82</sup>. Las epístolas de Gelasio no tienen el mismo impacto en el devenir del tiempo que la figura de Cristo, pero pasan a la historia por conformar un deslizamiento que entre otros en la misma dirección producirán una facilitación para la posterior resignificación histórica contingente.

<sup>81</sup> Cfr. FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicología para neurólogos*, p. 342-346 y 404-407.

<sup>82</sup> DUMONT, Louis. *Ensayos sobre el individualismo; una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Alianza Universidad, Madrid, 1987, p. 63.

Lo que se requirió hacer con el trabajo de Dumont para esclarecer nuestra propuesta historiológica y que, como se dijo, podría haberse realizado con otros ejemplos de autores distintos e incluso -y allí radica nuestra apuesta- con toda historiografía, es redireccionar el sentido de la historia y del tiempo o, lo que es su consecuencia, invertir la lógica causa-efecto. Partiendo de allí, el resto de los elementos (facilitación, falso enlace, síntoma, representación, escena) caen por su cuenta, por el proceso de despatologización de los mecanismos de formación de síntomas de la obra freudiana.

El resultado ha sido ya descrito, y permite la construcción de una ontología sintomática, es decir, una teoría del ser como emergente de una hiancia que se estructura dentro de una cadena de nexos simbólicos y representaciones.

Es notorio a lo largo de la obra freudiana un creciente pesimismo respecto al potencial terapéutico del psicoanálisis. En los primeros años Freud creía que el vencimiento de las resistencias, la abreacción y llenar las lagunas del recuerdo eran acciones terapéuticas suficientes para deshacerse de los síntomas histéricos y, con ellos, de la enfermedad misma. Con el paso del tiempo y sus nuevos hallazgos, Freud fue dando cuenta de la insuficiencia del método. Aunque el proceso fue paso por paso, hay algunos momentos cruciales reflejados claramente en algunos de sus más importantes ensayos, la publicación de sus trabajos de *Metapsicología* en 1915; la salida a escena de la pulsión de muerte en *Más allá del principio de placer* de 1920; *El yo y el ello* de 1923; y ya para el final de su vida, en 1937, *Análisis terminable e interminable*.

Lo que con estos trabajos va introduciéndose de a poco a la teoría psicoanalítica es el poder inquebrantable de las pulsiones, en 1985, cuando Freud describía el caso Emma en su *Proyecto...* y en *Estudios sobre la histeria* publicado aquel mismo año, Freud reconocía una fuente de la enfermedad, el trauma. Para 1937, reconocía ya una segunda fuente, las pulsiones, sobre las que había muy poco, por no decir nada, que hacer, la impenetrabilidad de las pulsiones se evidenció a tal grado que Freud se vio obligado a admitir, dos años antes de morir, que la diferencia entre “el no analizado y la conducta ulterior del analizado no es tan radical como lo ambicionamos, esperamos y afirmamos”<sup>83</sup>. No obstante ello no hace desistir a Freud y descartar el psicoanálisis como práctica, en parte quizá por la premura del tiempo

<sup>83</sup> FREUD, Sigmund. *Obras Completas; Análisis terminable e interminable*, (1937), T. XXIII. Amorrortu, Buenos Aires, 2008, p. 230.

ante el tufo de la muerte que emanaba de sus prótesis y un cáncer que no cesaba, pero principalmente porque reconocía que si bien la diferencia conductual era mínima, cuando no nula, tras el análisis, lo que éste producía era un saber, el dispositivo psicoanalítico proporcionaba las condiciones para un encuentro con la verdad. En este sentido, el encuentro y producción de nexos simbólicos no era de carácter explicativo sino expositivo, su finalidad no era demostrar que dichas representaciones reprimidas y los enlaces simbólicos producidos durante el análisis eran la etiología de las enfermedades psíquicas, sino que su interés se limita a mostrarlos, he ahí el encuentro con la verdad del sujeto y la producción de un saber de sí. El psicoanálisis no demuestra, muestra. Es en este mismo tren de ideas que el psicoanálisis se distancia de la hermenéutica, pues no busca el sentido del texto en sus nexos y representaciones, posteriormente con Lacan se terminará de configurar el hecho de que para el psicoanálisis lo que hay es *ausentido*, es decir, ausencia de sentido, y es precisamente esa hiancia la que busca el psicoanálisis, no busca el sentido sino su ausencia. Ignoramos el término del caso Emma, pero podemos apostar que el análisis no habría de culminar en el reconocimiento de la *correcta conclusión* de no poder entrar sola a la tienda porque alguna vez se sufrió en las mismas circunstancias un atentado sexual, sino en el reconocimiento de que esa conclusión tampoco tiene sentido, porque haber sufrido un atentado de esa calaña en el pasado no condena a su eterno retorno. Asimismo, el trabajo de Dumont, de haberse realizado en nuestros términos, concluiría con el reconocimiento de la ausencia de sentido de un individualismo intramundano, no obstante bien implantado en la Modernidad.

Eso establece para nosotros -que no para Freud o el psicoanálisis- una posición política, en cierta medida equivalente a la de Sloterdijk, a diferencia de quienes creen que conocer nuestra historia nos libra de repetirla, nosotros sabemos que ella es sólo un saber y que, a lo más, nos libra parcialmente de la ignorancia.

Vale ahora presentar un cuadro comparativo, a condición de que no funcione como reducción de la gran complejidad del tema tratado sino meramente con fines pedagógicos, a sabiendas de que el cuadro ni sustituye la discusión, ni esta se reduce a aquel.

	<b>Genealogía</b>	<b>Paradigmatología</b>	<b>Grandes Relatos</b>	<b>Escenología</b>
<b>OBJETIVO</b>	Crítica del poder Crítica de la historia metafísica	Crítica de las condiciones jurídico-políticas	Exponer Explicar	Mostrar Producción de un saber. Posibilitar un encuentro con la verdad
<b>CARACTERÍSTICAS</b>	No teleológica No providencial No lineal	Ejemplaridad	Neo-escéptica Pospesimista <i>Hybris</i> metódica	El pasado es manipulable. No lineal. No progresista.
<b>LÓGICA</b>	Polivalente	Analogico bipolar	Superlativista Oxímoron	Efecto- <i>causa Nachträglich</i>
<b>BUSCA</b>	<i>No Ursprung Herkunft Entstehung</i>	Lo arcaico	<i>Conditio humana Movens</i> Drama de las realizaciones	Complejos de representaciones Nexos simbólicos
<b>TIEMPO</b>	Por trazos hacia adelante	Cruce entre diacronía y sincronía	Flexible Serpenteante Caótica Imprevisible	Temporalidad narrativa
<b>HISTORIOGRAFÍA</b>	El origen se construye multiaxialmente desde el pasado	No metonímica sino metafórica	Monstruodicea	Resignificación ( <i>nachträglich</i> )
<b>EPISTEMOLOGÍA</b>	Perspectivista crítica	Analógica	<i>Hybris</i> (desmesura) Suficientemente grande	Simbólica
<b>ONTOLOGÍA</b>	Ontología crítica del presente Ontología crítica de nosotros mismos	Ontología paradigmática	Ontología empírica Ontología de lo mejor-peor	Ontología sintomática
<b>Posición Política</b>	Búsqueda del veneno y el antídoto contra las formas del ejercicio del biopoder	Cambio de las relaciones jurídico-políticas	Explicación	Mostrar

## Referencias

- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2010.
- DUMONT, Louis. *Ensayos sobre el individualismo; Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Alianza Universidad, Madrid, 1987.
- FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». En *Épiméthée. Essais philosophiques*. Collection fondée par Jean Hyppolite, Hommage a Jean Hyppolite. París, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. En *Sociología. Revista de la facultad de sociología de UNAULA*, N° 5, Colombia, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la ilustración? En Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III, Paidós, Barcelona, 1999.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas; Proyecto de psicología para neurólogos. [1895 (1950)]*, T. I. Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas; El creador literario y el fantaseo. (1907) T. IX*. Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas; Análisis terminable e interminable. (1937). T. XXIII*. Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2004.
- MOREY, Miguel. *Escritos sobre Foucault*. Sexto Piso, Madrid, 2014.
- OBRADOR BARBERO, Juan. «La ruptura epistémica del último Foucault». En *Laguna: Revista de Filosofía*. N° 12, Universidad de La Laguna, España, 2003.
- REGUERA, Isidoro. *Sloterdijk*. En Cristina de Peretti; Cristina Rodríguez Marciel (editores). *12 pensadores (y uno más) para el siglo XX*. Dykinson, Madrid, 2014.
- REVEL, Judith. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. Amorrortu, Buenos Aires, 2014.
- SALINAS ARAYA, Adán. *Los discursos sobre el bipoder: itinerario crítico conceptual, discusiones y propuestas*. Memoria para optar al grado de Doctor, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Historia de la Filosofía, Madrid, 2014.

QUILLO ROSAS, Edgar Ulises. «Estudio comparativo de elementos historiográficos: genealogía, paradigmas, relatos y escenas».  
HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2019, pp. 113-147

SLOTTERDIJK, Peter. *El árbol mágico; El nacimiento del psicoanálisis en 1875*. Seix Barral, Barcelona, 2002.

SLOTTERDIJK, Peter, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Siruela, Madrid, 2008.

SLOTTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. Siruela, Madrid, 2009.

SLOTTERDIJK, Peter. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Siruela, Madrid, 2010.

SLOTTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Siruela, Madrid, 2014.

SLOTTERDIJK, Peter. *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Siruela, Madrid, 2018.

YAJOT, Ovshi. *Que es el materialismo dialéctico*. Palomar, México, 1985.