

Corpus, Orden y presente: la cuestión en filosofía

Ricardo Viscardi

Inst. de Filosofía

UdelaR

Apología de la sombra

Lo propio de la contemporaneidad sería, según Agamben, la sombra.¹ Este planteo no sólo contradice cierta acepción larvada en las costumbres intelectuales, en cuanto lo contemporáneo se nos ofrecería, se supone, ante todo a la luz de la actualidad, sino incluso la presentación de la misma cuestión por Vattimo.² Quizás pueda esclarecerse la diferencia entre estos dos planteos filosóficos del presente, ante la misma contemporaneidad que protagonizan entre sí, a partir de la sombra que arrojan, uno sobre otro, puestos en cotejo: nada más contemporáneo que una discusión en el presente. Protagonizado por una discusión tal presente deja, sin embargo, de ser luminoso en el sentido tradicional de la teoría, ya que al menos lo ensombrece un *tempo* del temperamento.

La cuestión de la contemporaneidad surge en Agamben, efectivamente, en tanto fatal división de la cronología, por una sombra que le da lugar desde el ahora.³ Quizás pueda ayudar a comprender esta oscuridad constitutiva de la datación el fracaso del propósito pedagógico de substituir la memoria cronológica por la argumentación racional de una referencia. Pese al edificante propósito de rememorar la claridad propia de la argumentación, la memoria retiene un hecho en el presente, ante todo, como efecto de una fatal exterioridad que la marca, de forma que la memoria no memoriza por inferencia, sino por impresión. Esta impresión puede ser, claro está, efecto de una impronta personal, incluso cuando rememora un cuerpo de letra, o si

¹ Agamben, G. (2008) *Qu'est-ce que le contemporain?*, Payot-Rivages, Paris, pp. 40-41.

² Vattimo, G. (1990) *La sociedad transparente*, Paidós, Buenos Aires, pp. 95-96.

³ Agamben, op.cit. p.28.

se quiere, el tamaño de un carácter, expresiones que la tipografía entiende equivalentes.

Ahora, cuando la memoria se estampa ante sí misma porque rememora, deja de estar en presente lo que se presenta a sí, aunque no podamos decir “a sí misma”, ya que no es la misma que fue cuando aconteció aquel presente que retorna. Agamben recurre a Nietzsche para señalar ese desajuste del presente cuya sombra sobre sí -pero nunca sobre sí mismo, lo constituye.⁴ La contemporaneidad nietzscheana reivindica un presente inactual de la teoría a favor de la vida, en cuanto su propia profesión de fe intelectual la lleva a condenar el presente de la Historia, porque no se actualiza sino ante sí mismo. Con Nietzsche comienza a escribirse, para Agamben, la cuestión de la Historia como sombra inactual de la actualidad.

Ese cotejo entre el presente y la Historia nos retrotrae al presente tal como lo entiende Vattimo, en tanto el profesor de Turín entiende la contemporaneidad como efecto de la emisión “en vivo y en directo” que propone la tecnología. La oscuridad que engendra el presente tecnológico llevado al paroxismo es tal, que Vattimo no duda en apartarnos de esta perspectiva contemporánea sobre la contemporaneidad, que a su parecer se encuentra ensombrecida por el vértigo y los extremos, para recordarnos que esa perfecta actualidad tecnológica del presente es el más puro producto de la *Aufklärung*.⁵ Desde este punto de vista vattimiano, la Ilustración se ha oscurecido a sí misma a la sombra de sus logros, de manera que en ese punto coincide con Agamben: las sombras y la Historia con la hache mayúscula de Hegel coinciden en una misma significación.

Cada uno de estos autores arroja, como efecto de su propia contemporaneidad, distintos matices de oscuridad sobre el presente, a partir de las perspectivas que los diferencian. Tales diferencias de sombra no llegarían a ser discernidas desde las respectivas oscuridades, si consistieran simplemente en la privación de luz. Incluso la oscuridad no llega a ser percibida, como tal, sino por neuronas especializadas en emitir

⁴ Op.cit. p. 11.

⁵ Vattimo, op.cit. pp. 96-97.

positivamente la oscuridad en medio de las tinieblas.⁶ Vemos, en el sentido neurológico de la percepción, según nos explica quien reivindica las tinieblas, tanto la luz como la oscuridad. Incluso, subraya Agamben, cuando la provoca la ausencia de luz, la disminución de luminosidad no llega a ser divisada como carencia lumínica, sino por la visión particular de la oscuridad. Igualmente, la luz de las estrellas llega a ser divisada, señala Agamben, como efecto de la sombra que provoca su propia inactualidad, en cuanto los astros que la generan se distancian de nosotros a una velocidad mayor que la que alcanza la propia luz que emiten.⁷

Desde el punto de vista de Vattimo, por el contrario, la autotransparencia que promueve la Aufklärung multiplica a tal punto la irradiación entre pares, que la misma contraposición democrática entre luminarias menores ensombrece la idea de una única fuente de luz. Por más que Vattimo condene tanto como Agamben una luminosidad absoluta asociada a la contemporaneidad en tanto actualidad intelectual, la diferencia presente entre los dos consiste en una distinta apreciación de la sombra: mientras para Agamben es generativa del presente como fuente de visibilidad contrastiva, para Vattimo sólo la luminosidad aminorada que se atribuye cada quien nos evita encontrarnos encandilados por uno supremo.⁸

A la sombra de Heidegger

La reivindicación de Heidegger por Vattimo quizás no sea ajena a ese prurito a favor de la luz que defiende el turinés. El tema de la sombra surge, al final de la *Epoca de la imagen del mundo*, como la cuestión más propia del ser, una vez que se admite su incalculabilidad.⁹ Pero asimismo, tal generosidad del sujeto no proviene sino del pleno despliegue de su cálculo, una vez que se admite que la Epoca en que calcula lo supone en tanto *subjectum*. Un ardid del sujeto calculador se le imputa incluso al propio Heidegger, en cuanto habría reescrito el mismo opus sobre el cálculo

⁶ Agamben, op.cit. p. 20.

⁷ Op.cit. p. 23-24.

⁸ Op.cit. pp.109-110.

⁹ Heidegger, M. (1962) *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, pp. 124-125.

inherente a la modernidad de la imagen del mundo, algunos años después del fin de la Segunda Guerra Mundial, a la luz de un cálculo personal que lo llevó a disimular su propia filiación nazi previa a esa guerra.

Si los detractores del pensador de la Selva Negra están en lo cierto, apoyan asimismo la apreciación de Agamben sobre la primacía de la sombra sobre el presente: no es sino desde la amenaza de su oscuro pasado que Heidegger habría cincelado el brillante presente de la luz del ser. En efecto, el gigantismo no supone para quien se habría considerado *führer* filosófico una condición extensa, sino ante todo lo incalculable que promueve en los entes la sombra que arrojan, una vez colocados bajo la luz del cálculo.¹⁰ Así como el sujeto es traicionado por su propio supuesto que sostiene un objeto, el ente es engalanado por la sutileza de lo incalculable, una vez que de su lado se trastoca la luminosidad objetiva en magna invisibilidad de la sombra. Al arrojar sombra a partir de otro el ente revela que no se reduce a una cara visible y despliega un encanto pleno. Al resguardo de la sombra que arroja la mirada del sujeto, esta manifestación del ser constituye para Heidegger la incumplida bienaventuranza filosófica de los entes.

La galanura que procura esta perspectiva no escapa sin embargo al luminoso cuestionamiento que la suscita. En cuanto esa floración de la nada de la nada proviene de una “secreta mediación”¹¹, que por encima del sentido calculable habría pertenecido como aspecto propio al *eidos* platónico del ente, la mirada y su luz han habilitado desde entonces, como *eidos* por encima del hombre, al propio ente en quien el hombre los distingue. La llave de tal secreto de la mediación no consiste, por consiguiente, sino en la reunión del hombre con el ente y por lo tanto, de la luz con la sombra, a la luz de lo que sabe, incluso como sugestiva e inefable primicia, el ente como tal en sí propio.

Heidegger encuentra a la luz de una inspiración espiritual de la cuestión, en tanto interrogación o pregunta, como lo señala Derrida, la manifestación de lo incalculable en el ente. La acusación que dirige Derrida a Heidegger, en torno a la *Versammlung* o “reunión edificante”,¹² que por siempre estaría

¹⁰ Op.cit. ib.

¹¹ Op.cit. p. 119.

¹² Derrida, J. (1987) *De l'esprit*, Galilée, Paris, p. 24.

presidiendo la cuestión y la interrogación desde la armonía espiritual, incluso como *geist* que se levanta entre la tierra y la sangre de un pueblo,¹³ pauta la cuestión del espíritu como plenitud del vínculo. Esta plenitud se expresa en el lenguaje como “casa del ser”, en tanto al hombre apenas le hace lugar una reciprocidad entre el ser y el pensar, cuyo ámbito custodian los pensadores y los poetas.¹⁴

El planteo arqueológico que sostiene Agamben¹⁵ constituye, ante esta urbana deferencia que supone la reunión edificante entre el hombre y el ente, una alternativa explicativa, incluso porque el propio Foucault estableció el punto de inspiración que significó la analítica de la finitud heideggeriana en su obra.¹⁶ La finitud tal como la entiende Heidegger encontrará una alternativa en Foucault, en cuanto esta otra finitud no acude en *Les mots et les choses* a revelar al hombre el vínculo con el ente, sino a propiciar en el misma limitación del saber el ser del hombre. Distinguida entre lo humano, la finitud se funda consecuente y epistémicamente en sí misma,¹⁷ antes que en una condición primordial del ser.

Desde esta diferenciación se entiende tanto la reivindicación de la sombra como generadora de presente en Agamben, como la diferencia que lo aleja de Vattimo. El desplazamiento de la cuestión del “terrorismo metafísico” de la teo-onto-logía supone, para el autor de *Las aventuras de la diferencia*, que el hombre se posiciona como sabedor entre otros, pero a partir del anclaje del propio saber encarnado en cada sujeto débil, como debilitamiento en un particular de una única presunción arrogante. Sin embargo, para la filiación foucauldiana del profesor de Venecia, sólo aquello que divide el saber produce la interrogante, de forma que el presente se anuncia ante todo cuando no se sabe porqué no se sabe.¹⁸

A la sombra del claroscuro

¹³ Op.cit. p. 54.

¹⁴ Heidegger, M. “Carta sobre el Humanismo” en *Heidegger en castellano* http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta_humanismo.htm (acceso el 28/02/14)

¹⁵ Agamben, op.cit. pp. 35.

¹⁶ Foucault, M. (1990) *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, p. 146.

¹⁷ Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, p. 329.

¹⁸ Agamben, op.cit. pp.36.

Celebrada por la propia edición original de la obra, bajo forma de reproducción de la tela de Velázquez en anexo, la descripción que brinda Foucault de Las Meninas ha adquirido además celebridad crítica, por la incorporación visual que supone el capítulo homólogo. El autor logra, por una vía subrepticia, cumplir un designio del credo epistémico que cundía en aquella coyuntura teórica dominada por el estructuralismo: formular una universalidad crítica capaz de apropiarse explicativamente del sentido cristalizado en un lenguaje por cualquier obra humana.¹⁹ Habida cuenta del éxito alcanzado por la antropología estructural de Lévi-Strauss, en tanto había logrado discernir en la informalidad cognitiva del mito las reglas de un orden humano, el designio de entonces predicaba que otro tanto debiera alcanzarse metodológicamente ante cualquier obra que escapara al canon racional, bajo un lenguaje pictórico, musical o gestual.

El estructuralismo no pudo, sin embargo, celebrar como propia la hazaña de Foucault al lograr explicar la tela de Velázquez que inauguraba, como expresión visual de la misma Ciencia General del Orden a través del barroco, la aurora del absolutismo monárquico. La razón de esta desviación ejercida sobre el propósito teórico más edificante, proviene del criterio que el mismo autor esgrime exitosamente en el análisis de Las Meninas, en cuanto presenta el fundamento crítico al margen de una mismidad de criterio analítico, es decir, por encima de cualquier consistencia conceptual.

20

La oscuridad de este planteo para cualquier perspectiva substancialista del saber, se ve ilustrada en el análisis foucauldiano de la tela de Velázquez a través de una diascopía de la luminosidad. Esta diascopía substituye visualmente a la diacronía estructuralista del lenguaje, en cuanto señala que la intervención del pintor-enunciador posiciona *topos* lumínicos correlativos entre sí. La luz, nos dice Foucault, no se distribuye por igual en la superficie de la tela en Las Meninas, sino que proviene de la ventana que la infunde a la derecha y se expande en forma decreciente hacia la margen izquierda del cuadro. En este punto se encuentra Velázquez, allí donde la

¹⁹ Maingueneau, D. (1976) *Introduction aux méthodes de l'analyse du discours*, Hachette, Paris, p.9.

²⁰ Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, p. 25.

sombra inunda de reverso el caballete que nos da la espalda y sobre el que el pintor traza su intención.²¹ Puesto a salvo por el caballete que da la espalda a quien contempla el cuadro, el gesto pictórico revela, a la sombra de una oscuridad creciente que envuelve el lugar donde el pintor pinta, que la intencionalidad que le es propia permanecerá para siempre inaccesible para todo espectador, en tanto oscuridad envuelta en la sombra que la precede y anuncia.

Esa oscuridad inaccesible y excluida de toda formalización posible es la fuente de la forma depositada en la tela, la misma que nos instala ante la escena pictórica del atelier donde se pinta la pintura. Esta misma inaccesibilidad del pintor pincel en mano, puesto al margen de toda formalización posible, es asimismo para Foucault la fuente de toda formalización crítica. En aras de demostrarlo se nos desafía, desde el mismo capítulo, a entender la tela en cuestión a través de indicaciones tan transparentes como el nombre de los monarcas allí representados, la fecha en que fue pintado el cuadro o cualquier otro índice dotado de referencia objetiva.²² Lo que *Las Meninas* significa no se significa a partir de ningún dato con correlato en una referencia relevante desde el punto de vista de la información, ante todo, porque una trayectoria transparente del análisis se perdió, de antemano, el lugar desde el que se mira la tela, sobre todo, en tanto mirador.²³

El secreto de este mirador es la mirada de un mirante. El secreto del mirante es la mirada con que mira. Por eso, para analizar la tela, nos dice Foucault, hay que empezar por mirar y no el cartelito colgado en la información museística, al costado de la escena pintada. Sobre todo si se trata de *Las Meninas*, ante todo, *Las Meninas* revela la inutilidad de saber algo de antemano, porque la escena pintada es la escena de pintar. Por lo tanto, más vale valerse de lo que uno no sabe, como el pintor del pincel con que va a pintar, e incluso, como terapéutica crítica, nos dice Foucault, “fingir que no se sabe”.²⁴ Sí, saber pasa por fingir que no se sabe. Fingir que no se sabe permite leer en la tela las pinceladas que dejó un pincel que

²¹ Op.cit. pp. 26-27.

²² Op.cit. p. 25.

²³ Op.cit. p.30.

²⁴ Op.cit. p.25.

sabía tanto como nosotros, desde el presente en que Velázquez lo esgrime de cara al lugar del Rey, sobre lo que iba a pintar. Esa oscuridad del pincel traza la sombra que no es negatividad de la luz, sino positividad de visión sombría, generada –Agamben dixit- por neuronas especializadas.

El presente de Foucault es actividad que reconoce que no tiene un programa epistémico a seguir, porque si tal cosa existiera, no valdría la pena seguir tratando de saber. El saber de Foucault es ruptura con el saber en tanto que Orden, porque sabe que todo Orden, como el de la Ciencia General del Orden que pintó Velázquez en las Meninas, es ante todo mirar activo, de cara a lo que no sabe como pintará.

A la sombra del Corpus

El saber entendido desde este punto de vista, se coloca en un presente que ensombrece la presencia. Tanto en el sentido de opacar la luz que provendría de una fuente inefable de certidumbre, como en el sentido de divisar desde la sombra una luminosidad filtrada entre las partes en presencia. Esta transividad entre la luz y la oscuridad, entre la sombra y la claridad, permite pergeñar el mapa entre el territorio y el geógrafo. La geografía imperial con pretensión de totalización que denunciaba Borges, yace hecha trizas, sobre el territorio que se mofa de sus decretos de absoluta representación.²⁵

El conocimiento supone, sin embargo, discriminar las partes, así como su relación respectiva dentro de un Orden. De ahí que la cuestión de la Enciclopedia China surja, para Foucault, como la cuestión propia del saber, tanto para quien lo desarrolla como para quien pretende tener un mapa con el que guiarse en un territorio, en la perspectiva de alcanzar un lugar desde donde saber mirar. Tanto el profesor que profesa, como el alumno que se afilia a un designio de Orden, debieran poder seguir una orientación firme, capaz de establecer un mapa del territorio del saber.

Ahora esta orientación se vuelve particularmente ardua cuando se trata de

²⁵ Borges, L. (1967) *Historia Universal de la Infamia*, Emecé, Buenos Aires, pp. 144-145.

la masa de cosas dichas, que atesora la sucesión de saberes dispares entre sí. Ninguno de ellos en particular podría dar cuenta de los demás, sino desde un punto de vista propio, de manera que toda clasificación se volvería tan casuística como la que ofrece la Enciclopedia China.²⁶ Esta última clasifica, sin embargo, es decir, genera un dominio de memoria propio sobre el que fundar un relato de caso particular, subordinado al Orden general de un Corpus.

La solución que encuentra Foucault a este problema no es una, sino tantas como Corpus lleguen a ser constituidos, a cuyo respecto la única perspectiva universal es la del mirador, que como vimos en el caso del mirante que se sugiere enfrentado desde la propia tela que contempla, puede ser visitado por las más diversas condiciones de mirada. Conviene recordar, en aras de la verosimilitud estratégica de esta política de la visión, a seguir desde un lugar particular de la mirada, que no sólo todo gentilhomme portando la indumentaria apropiada podía asistir al almuerzo de Luis XIV, sino que los propios jardines del palacio de Versalles se abrían los fines de semana a la recorrida de la población sin distinguos de rango. Esta estrategia escópica del poder público envuelve la cuestión del presente de la mirada en el trayecto de una arquitectónica del poder. Quien participa de la perfecta simetría de los jardines de Versalles a partir de su propia mirada incorporada, dentro de un Orden que traza la misma naturaleza que se representa, protagoniza con su cuerpo singular el Corpus general del Orden. El Rey Sol infunde desde su aparición en el carro de Apolo, hasta su ocaso por detrás de la fuente de Neptuno, un mismo presente del Orden de un Corpus, que no es otro que la naturaleza misma.

El presente del investigador genera de la misma forma, ante la masa de cosas dichas, la perspectiva incorporada e incorporante, que delimita por el confín un conjunto textual, generando así un Corpus. Mediado por la propia actividad que lo pone en perspectiva desde un punto de vista singular, ese conjunto textual solicitado de cara al analista retiene una percepción predominante, que como un reticulado transparente,²⁷ se diferencia de la mirada que lo instruye y del paisaje que divisa, para mediar entre los dos en guisa de criterio de clasificación. No habrá una enciclopedia de la visión

²⁶ Op.cit. p. 11.

²⁷ Op.cit. p. 12.

teórica, pero habrá tantos análisis del discurso como enunciadores de la lectura, que a lo Borges, entiendan que quien escribe no es otro en el texto que lee.²⁸

A la sombra de la cuestión

Reiteradamente, en cada año, los estudiantes preguntan en algún momento del curso, si en Las Meninas Foucault presenta su lectura de la Ciencia General del Orden o relata el pensamiento de Velázquez. La respuesta quizás sea que Velázquez nunca escribió *Les mots et les choses* y que Foucault nunca pintó Las Meninas, pero que Velázquez figuró implícitamente un espectador de su tela y que Foucault estampó elípticamente una visual de la crítica. Quizás en la pregunta por el pensamiento detrás del texto asoma la profundidad del espejo, que para Foucault trasciende la pared que limita, en la tela del Caballero de la Orden de Santiago, el ámbito del taller.²⁹ La cuestión es que ese espejo abre la escena por el reflejo, de manera que sólo por tal trayectoria entre dos, es decir, entre el espejo pintado y quien especula, es posible todo lo otro.³⁰ Lo posible está entre uno y otro, a condición de verlo en presente, porque en ausencia de alguien que se haga presente en el lugar del Rey, el espejo figurado es tan sombrío como los rostros monárquicos que se desvanecen en el reflejo simulado.

La cuestión en filosofía implica entonces una contingencia entre disparidades, que sin embargo, en su cotejo trazan un encuentro de luz y oscuridad. Ese encuentro surge de la propia sombra y de la propia claridad que son positivas por igual, pero alternativas ante el despliegue de una actividad. El efecto que arroja esa actividad provee un presente, a condición de escapar, por una sombra de mirada, al espejo donde Camnitzer dejó escrito: *This is a mirror, you are a written sentence*.

²⁸ Borges, op.cit. p.8.

²⁹ Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, p. 28.

³⁰ Op.cit. p.30.