



methaodos.revista de ciencias sociales

E-ISSN: 2340-8413

coordinador@methaodos.org

Universidad Rey Juan Carlos
España

Genovesi, Mariela Cecilia

Historia y Representación: un acercamiento metodológico a partir del pensamiento de

Castoriadis, Benjamin y Foucault hacia el campo de lo político

methaodos.revista de ciencias sociales, vol. 5, núm. 2, 2017, pp. 318-330

Universidad Rey Juan Carlos
Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441553367008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Historia y Representación:

un acercamiento metodológico a partir del pensamiento de Castoriadis,
Benjamin y Foucault hacia el campo de lo político

History and Representation:

*a methodological approach from Castoriadis, Benjamin and
Foucault's thought towards the political field*

Mariela Cecilia Genovesi

CONICET, Buenos Aires, Argentina.
mariela.genovesi@gmail.com

Recibido: 31-08-2017
Aceptado: 20-10-2017



Resumen

Este trabajo tiene por objetivo poner en discusión la perspectiva de tres autores en torno a una misma problemática: cómo analizar la historia y cómo «traer al presente» los fenómenos y acontecimientos histórico-sociales. El concepto de «historia» deviene de la unión en griego de «histor» -sabio, erudito, juez (del indoeuropeo «widtor», erudito, quien ve)- e «ia» -actividad, práctica, oficio-. Es decir, esta constituiría una actividad de búsqueda, de observación y de averiguación. Pero ¿Qué marco metodológico tomar para llevar a cabo esa práctica? ¿Desde qué lugar desarrollar una posición para mirar, evaluar y re-presentar los hechos pasados? Partiendo de «Las tesis sobre el concepto de historia» de Benjamin, en una de las cuales afirma que «articular históricamente el pasado no significa conocerlo "como verdaderamente ha sido"», sino que se trata de «apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro», se intentará recuperar la discusión que Castoriadis propone en torno a la lógica conjuntista-identitaria que prima como modelo epistemológico y metodológico de abordaje y re-construcción del pasado, haciendo un paralelo con la propuesta arqueológica de Foucault. Para ello, será capital retomar, a su vez, el concepto de representación puesto que en todo aquello que «aparece» y bajo «la forma» en que «aparece», participa la mediación representativa.

Palabras clave: representación; dispositivo representativo; episteme; eídos; lógica conjuntista-identitaria

Abstract

This paper aims to put in discussion the perspective of three authors around the same problem: how to analyze the story and how «bring to the present» historical and social events. The concept of «history» comes from the Greek union of «histor» -sage, scholar, judge (to the Indo-European «widtor»: scholar, who sees) - e «ia» -activity, practice, craft-. That is, this would be an activity which implies searching, observation and investigation. But, what methodological framework take to carry out this practice? From which place develop a position to look, to evaluate and to re-present past events? Starting from «Theses on the Philosophy of History» of Walter Benjamin, in one of he states that «articulate historically the past does not mean knowing "as it has truly been"» but it's means «seize a memory as it flashes in a moment of danger», it will try to recover the discussion that Castoriadis proposes around the ensemblistic-identitarian logic that premium as epistemological and methodological model of approach and re-construction of the past, making a parallel with Foucault's archaeological proposal. To do so, will be important to return representation's concept because in all that «appears» and under «the way» in which «appears» mediation representative is participating.

Key words: Representation, Representative Dispositif; Episteme; Eidos; Ensemblistic-Identitarian Logic.

Sumario

1. Historia y representación: el ángelus novus materialista | 2. La representación y su origen imposible | 3. Continuidades y rupturas: la representación como dispositivo | 4. De la episteme a la lógica-ontología heredada: la dimensión conjuntista-identitaria | 5. Las coordenadas del presente: entre el pasado y el futuro | Referencias bibliográficas

Cómo citar este artículo

Genovesi, M.C. (2017): "Historia y Representación: un acercamiento metodológico a partir del pensamiento de Castoriadis, Benjamin y Foucault hacia el campo de lo político", *methaodos.revista de ciencias sociales*, 5 (2): 318-330. <http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v5i2.178>

1. Historia y representación: el ángelus novus materialista

El cronista, que detalla los acontecimientos sin discernir entre grandes y pequeños, tiene en cuenta la verdad de que nada de lo que alguna vez aconteció puede darse por perdido en la historia. Por cierto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Quiere decir esto: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de los momentos.

Walter Benjamin, Tesis 3

Figura 1. "Angelus Novus" - Paul Klee



Ese cronista del que nos habla Benjamin, es el cronista de la historia, aquel que se ocupa de contar, relatar, «anudar» los acontecimientos históricos como un continuum, como una sucesión de hechos que progresivamente van sumándose uno tras otro conformando el «rosario» del historicismo o, lo que es lo mismo, de la historia universal¹. Relato que libera a la humanidad de su pasado, que la hace vivir en el instante presente y futuro, por eso Benjamin piensa en términos de «redención». Ese cronista histórico, miope, hilador redime a la humanidad de la carga histórica del pretérito y lo convierte en algo «citable», «representable» a los ojos de la misma, aunque esa «citación» o «representación» esconda sus peligros, siendo el mayor de todos el trabajo historiográfico y articulador que pueda llevar a cabo un materialista histórico.

El historicismo culmina, con razón, en la historia universal. De ella se diferencia la historiografía materialista metodológicamente quizá con más nitidez que de cualquier otra. Aquella carece de armazón teórica. Su proceder es aditivo: suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. Por su parte, en el fundamento de una historiografía materialista hay un principio constructivo. Al pensar no solo le pertenece el movimiento de los pensamientos, sino también su interrupción. Cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta misma un shock, por el cual se cristaliza él como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada. (Walter Benjamin, Tesis 17)

La historia se le presenta al materialista histórico como un problema, como una «constelación saturada de tensiones» que lo obligan a convertirse en un «observador distanciado» cuyo pensar debe ponerse en acción no para «anudar», para hilvanar el «continuum» sino para hallar la unidad disruptiva, la mónada de conflictos que constituyen el «principio constructivo» de la historia y ante el cual hay que reaccionar para romper o, en palabras de Benjamin, del cual hay que adquirir «consciencia» para «hacer saltar»².

¹ Tesis A: «El historicismo se contenta con establecer, un nexo causal entre diversos momentos de la historia. Pero ningún hecho es histórico meramente por una causa. Habrá de serlo, póstumamente, en virtud de acaecimientos que pueden estar separados de él por milenios. El historiador que toma de aquí su punto de partida ya no deja más que la sucesión de acaecimientos le corra entre los dedos como un rosario» (Benjamin; 2009)

² «La conciencia de hacer saltar el continuum de la historia» (Benjamin; 2009: Tesis 15)

Por eso, y como bien benjamín lo señala en su Tesis 7, la mirada del materialista histórico debe mostrarse atenta; debe ser una mirada sin implicación, sin afectación pero que, no obstante, se comprometa a «meterse» y a pensar en el «espanto». Es decir, se comprometa a ejercer una dirección contraria a la del continuum, a la de la lógica historicista que reina. Debe ser su tarea, entonces, «pasarle a la historia el cepillo a contrapelo» actuando como un «ángel» que mira atónito hacia ese pasado de catástrofe y ruinas que insiste en seguir apilándose así y cuyo derrotero último y final parecería ser un futuro de iteración histórica. Porque es sobre esas ruinas que se edifican estructuras e imágenes políticas que se valen de ellas para re-validarse o legitimarse a sí mismas. Esa catástrofe, esas ruinas son las que el materialista histórico debe intentar develar para que no se repitan, para que surja la «conciencia histórica», y en consecuencia, una acción históricamente disruptiva. Tarea difícil cuando lo que se debe analizar, estudiar y «poner en foco» es el «pasado políticamente reciente», cuyas consecuencias y cimientos se encuentran aún boyando sobre la superficie del presente. Por eso, el ángel de la historia no puede desplegar sus alas y se siente «atónito» ante el pasado que lo aprisiona y cuyo peligro reside en develarlo, dejando al descubierto sus cimientos ruinosos, su continuum catastrófico.

Ese es el peligro que la historiografía debe ocuparse de re-presentar de, justamente, «traer al presente» y hacer aflorar a la superficie. Pero la pregunta es cómo, desde dónde, puesto que la noción misma de representación es y ha sido objeto de diversas controversias. Por eso, en lo que resta del artículo, se hará hincapié en la de-construcción de dicha noción y en la articulación de ésta con una lógica y una metodología de análisis socio-histórica que apunte a señalar un camino disruptivo ante la mirada distante y crítica del pasado. Porque la historiografía y el relato de la historia dentro de las Ciencias sociales, tiene que ver con el conocimiento, con la idea de ciencia y por ende, también, con el de representación.

2. La representación y su origen imposible

El concepto de representación posee una densidad significativa que atraviesa toda la historia de la filosofía derivando así en usos diversos y hasta contradictorios que provienen de ámbitos y disciplinas diferentes tales como las Teorías del Lenguaje, la Semiótica, las Artes Visuales, las Ciencias Sociales, la Psicología, la Política y la Literatura. Asimismo, también se puede hacer referencia a él de acuerdo con su etimología, en latín *repraesentatio*, en alemán *Vorstellung* o incluso en griego *eídos*. Pero si bien en la Antigua Grecia no existía una noción de representación en sentido estricto, desde el análisis que propone Corinne Enaudeau³ sería posible situar a la tesis platónica de las ideas perfectas –las *eide*- y los conceptos-copia, como puntapié inicial para presentar la paradoja de la representación. Paradoja que remite al vínculo entre su definición y las dos operaciones de formalización –la transparencia y la opacidad- de las que precisa para ser efectiva.

Para Enaudeau, la noción de representación –en su acepción más amplia- supondría una presencia, «algo» que vendría a ocupar el lugar de otra «cosa», una ausencia, «algo» que no está y que para ser inteligible y/o mostrable necesitaría ser presentado. Esta suerte de «reemplazo» –de la «cosa» ausente por una presencia que adviene en y a su lugar- expondría el carácter transparente y opaco de la representación o, en otras palabras, dejaría al descubierto el nudo de la paradoja. A la vez que la representación «se borra ante lo que muestra» (transparencia) –porque no es la ausencia, es un «representante de» la ausencia– «sólo se presenta a sí misma» (opacidad) –porque eclipsa la operación de sustitución y «pasa por» la cosa misma. Pero la representación nunca es la «cosa». Cubre la ausencia de lo que no está, pero de manera incompleta y ficticia porque al reemplazar y suplantar a la «cosa» –transparencia-, opera como si ésta estuviera ahí, contenida en ella misma, pero no, no está. Ahí emerge su opacidad, porque se muestra como la «cosa», como si fuera ella, cuando sólo resulta ser un reemplazo, un sustituto.

Esto es lo que para Enaudeau remite a Platón, puesto que en su madurez⁴ el filósofo griego concibe a las *eide* como «Formas», arquetipos o modelos atemporales, perfectos y eternos independientes

³ Análisis filosófico desde un enfoque fenomenológico –fundamentalmente desde la perspectiva de Merleau-Ponty- y psicoanalítico.

⁴ A lo largo de su obra Platón ensaya diferentes argumentos sobre las Ideas en relación con lo sensible y con el conocimiento. En sus obras de vejez revisará parte de lo postulado. En el *Teeteto*, por ejemplo, propondrá una

del alma humana y constitutivas de la realidad. La realidad sería inteligible y estaría separada del ámbito sensible⁵, puesto que las cosas (sensibles) serían una re-presentación mimética, una copia, una reproducción mutable e imperfecta de las Ideas⁶. Al respecto, Enaudeau retoma este argumento central del modelo platónico para pensar una salida a esa paradoja intrínseca a la representación. Si ésta es una mediación entre la «ausencia» y la «presencia», es decir, si formaliza y le da una existencia a la ausencia mediante una presencia que produce en el propio acto de sustitución y reemplazo, es ésta la que le permite a la «cosa» tener una existencia, ficticia, pero una existencia al fin. Por eso, sostiene Enaudeau «por imperfecta que sea la copia, sin embargo, sigue siendo el único acceso al modelo» (Enaudeau; 2006: 31) puesto que de otra manera no se llegaría a la «cosa»; porque la única forma de conocer lo incognoscible, lo absoluto, se da en el «espacio escénico» de la representación. Espacio donde «todo comienza con los sustitutos» y por eso mismo, «no comienza» (Enaudeau; 2006: 33). «La presencia plena y absoluta del eídos ha sido ya sustituida por la serie de los suplentes (...) el nombre (onoma), la definición (logos), la imagen (eidolon) y finalmente la ciencia (episteme)» (Enaudeau; 2006: 32) que, aunque imperfectas, son las únicas cuatro maneras de aprehender un mismo objeto, de representárselo, porque «lo único auténtico, es el sucedáneo, imagen o palabra» (Ibid). Por eso, Enaudeau supone –pensando en términos merleau-pontianos- que la representación es originaria, no tiene antes ni afuera, no tiene origen. Que sea originaria supondría pensarla como algo que no tiene una génesis, un punto de inicio, sino como una instancia que trasciende a todo origen. Origen que en vano el proyecto de la Filosofía Moderna ha tratado de buscar y de localizar al equiparar la representación con el conocimiento a través de la pregunta gnoseológica, primero y epistemológica, después «¿Cómo se conoce?». Pregunta que orientará la búsqueda de un fundamento que se hallará en la capacidad representativa del sujeto⁷.

Pero volviendo al no-origen de la representación, Enaudeau, por consiguiente, afirmará «no hay un comienzo que gobierne el juego de la reproducción, que abra la serie de los representantes» porque todo cuanto es posible aprehender es una «desposesión», radica en una «no-coincidencia»⁸. La no-coincidencia entre la «cosa» y la presencia, porque no hay un lazo de «necesidad universal» entre ambas sino de «contingencia». La «cosa» que, en sí misma, no está y nunca va a estar. Por eso, sostiene Enaudeau, si no se es víctima de la opacidad de la representación, se puede ser víctima de «la creencia en una presencia inicial de la cosa, supuestamente delegada a la continuación de un representante» (Enaudeau; 2006: 28) como la

explicación del conocimiento sin apelar a la teoría de las formas separadas intentando demostrar por qué la sensación no es conocimiento; mientras que en el Timeo, por el contrario, retomará ese argumento bajo la figura del Demiurgo.

⁵ Aristóteles plasmará en el Libro I de Metafísica una fuerte crítica acerca de esta idea platónica de la separación. Para Aristóteles las Formas son sustancias inmanentes a las cosas, mientras que, para Platón, las ideas serían esencias separadas de aquellas. Para Aristóteles esto conformaría un absurdo, puesto que la esencia sería el propio ser de la cosa, su constitución sustancial, motivo por el cual no podría existir de manera separada. «Es imposible que la sustancia esté separada de aquello de lo que es sustancia; entonces, ¿cómo podrían las Ideas, siendo sustancias de las cosas, estar separadas de ellas?» en Metafísica, Libro I, Capítulo IX, p. 26.

⁶ Sostiene Castoriadis a partir del Timeo de Platón «origen del eidos que el artesano terrestre contempla, imita y reproduce. Basta con considerar lo que constituye el paradigma de todo artesano, aquel del que todo artesano sólo es una pálida imitación, el Demiurgo mismo, cuando «crea», es decir, en realidad, fabrica o produce el mundo. En el Timeo, se lo denomina tanto demiurgo (fabricante, productor, artesano) como poeta (creador). Pero poeta, en verdad, no lo es, de ninguna manera, pues el «mira» su modelo (paradigma) y según ese modelo modela el mundo, que es «necesariamente imagen de algo» (...) Este paradigma es lo vivo eterno, inteligible, acabado. La creación del mundo por el demiurgo no es creación (...) sino que está regulada según el paradigma preexistente, predeterminado por el eidos que imita, repite, reproduce». (Castoriadis: 1975: 317)

⁷ Sobre ello se volverá más adelante, pero en principio, puede sostenerse que esa búsqueda y esa premisa epistemológica será la que guíe el proyecto moderno y la conformación de una lógica conjuntista-identitaria (en términos de Castoriadis) que supone partir de un «origen extrasocial de la institución de la sociedad» dado por la «fantasía de la determinación de ser» puesto que la lógica se «consuela diciéndose que el ser se dice en ella y por ella», esto dejaría de lado a la creación y a la indeterminabilidad que partirían también de un «insondable punto originario».

⁸ Términos ambos utilizados por Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* para explicar el carácter de la «realidad originaria». Al respecto, Josep Maria Brech en Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento, sostiene: «la noción merleau-pontiana de «no coincidencia» expresa la deficitaria situación en la que resulta excluida toda posibilidad de que los elementos del lenguaje lleguen a «coincidir» con las cosas y con los acontecimientos. Dicho de otro modo, la «no-coincidencia» que irrumpe en el lenguaje pone en tela de juicio la extendida creencia de que las palabras realizan con probada eficacia su función designativa. opacidad del lenguaje, solo alcanza a significar por medio de su obstinada «referencia a sí mismo, de sus retornos a sí mismo, de sus repliegues sobre sí mismo». (Brech; 2005 :9)

«cosa en sí» de Kant opuesta al fenómeno, la «cosa para mí». En esta creencia, sí hay origen porque hay confrontación, una disensión entre un sujeto y un objeto⁹ y por ende, una posesión. El sujeto que se representa a la «cosa» devenida en objeto, creyendo que se lo representa tal y como éste es. Por lo tanto, para Enaudeau dicha separación ya actuaría en el espacio escénico de la representación, y prosigue - citando lo expresado por Derrida en una conferencia titulada «Envío»¹⁰- «desde que hay envíos, y los hubo desde siempre, algo como la representación no aguarda, y hay que arreglárselas con ella» (Derrida; 1996: 27). Siendo la manera de «arreglárselas» con ella, con la distancia entre el sujeto y el objeto, «al hacer de la representación la alienación ilusoria pero necesaria del Logos» (Enaudeau; 2006: 35), de la construcción de la sociedad, de su doxa y/o episteme.

Ahora bien, ¿Cómo se puede traer a la «cosa», a lo ausente, a la presencia? ¿De qué manera puede establecerse tal mediación? Porque este es otro problema al que nos enfrenta la representación, debido a que la operación de formalización a la que ésta debe responder se encuentra sujeta a una dimensión socio-histórica. Es decir, la representación efectiviza en sí misma la mediación entre la ausencia y la presencia, pero la significación social, histórica que medie entre ambas o que resulte a partir de ella -de la representación efectiva- supone una respuesta a una serie de preguntas y condiciones. ¿Por qué esta presencia reemplaza a esta ausencia? ¿Por qué estas presencias o «la serie de los suplentes» -el nombre (onoma), la definición (logos), la imagen (eidolon) y la ciencia (episteme)- representan a tal ausencia? ¿Por qué una imagen puntual sustituye a una ausencia también puntual? ¿Qué significado adquiere esa mediación? ¿Es estable? ¿Cambia con el paso del tiempo? Y, para ser más precisos, la imagen (eidolon) que se quiera traer del pasado, ¿Cómo adviene al presente? ¿A qué criterios obedece la mediación y su «puesta representativa» en el «relato de la historia»?

Estas preguntas nos conducen a considerar el carácter socio-histórico de la mediación representativa, motivo por el cual, vale la pena citar nuevamente a Derrida quien sostiene -al hablar de esta operación de formalización- que «el aparecer, no se produce sin aparato, en él se hace de repente señalable la presencia o la presentación, que se presta a quedar señalada en la representación» (Derrida; 1996: 16). Ese «aparato» pues, sería la «forma», la forma mediante la cual «las cosas en sí mismas» pasan a ser presentadas, a ser «imágenes», «nombres», «definiciones», «ciencia», «historia»; a ser puestas en relación para constituir «leyes», «axiomas», «modelos»; es decir, a ser duplicados alegóricos del lenguaje. No obstante, la forma bajo la cual ese «aparato» se efectivice, o emerja el espacio escénico de la representación -para reponer los términos utilizados por Enaudeau-, dependerá de las condiciones socio-históricas involucradas en el proceso de mediación. Esto significa que «las cosas en sí mismas» tal y como son presentadas, tal y como son puestas en relación y tal y como pasan a constituir leyes, modelos o axiomas dependen de la estabilidad de un «eidos», de un arquetipo de configuración y articulación histórico-social dentro del cual se establecen ciertos vínculos -entre unas representaciones y otras- de acuerdo con una serie determinada de reglas de producción y de reconocimiento. En consecuencia, para Enaudeau el eidos «asegura una estabilidad, una «aspecto», un «ser» al flujo perpetuo de las cosas, como único modo de hacerlas cognoscibles (...) porque designa tanto su contorno externo (la figura visible) como su estructura interna (lo inteligible)» (Enaudeau; 2006: 29). Estabilidad y «garantía de verdad» del eidos que radica en el orden común de configuración que sigue y en el orden de articulación de sentido que engendra, puesto que, para que dicho entramado funcione, las representaciones y los vínculos que entre ellas se establecen, deben ser reconocidos como tales.

Esto es así porque sólo si son reconocidos pueden reproducirse y darle sustento y legitimidad al orden, al eidos, que los produce. En palabras de Enaudeau «el eidos es verdadero, en cuanto es lo estable, lo identificable» (lo reconocible) «en el movimiento que lo repite y multiplica, lo envía sin fin de un representante a otro» (Enaudeau; 2006: 31). Esto, a su vez, puede relacionarse con la idea de «tipo» trabajada por Castoriadis y que remite a la creación de la sociedad. Para Castoriadis este entramado, esta articulación entre las representaciones, por un lado, y las significaciones y vínculos asociados a ellas, por el otro, serían creaciones de una sociedad. Creaciones necesarias para darle vida a esa sociedad en un tiempo y espacio determinados puesto que son las que animan el lenguaje social y las prácticas que le son propias. Y -agrega Castoriadis- «esta creación es génesis ontológica, posición de un eidos, ya que lo que de tal manera se pone, establece e instituye cada vez, (...) es tipo que permite una reproducción indefinida

⁹ Por otra parte, la experiencia verdaderamente originaria sería aquella en la que sujeto y objeto todavía no se encuentran confrontados, porque se trataría de una instancia pre-judicativa.

¹⁰ Conferencia dada en 1968 en el XVIII congreso de la Sociedad francesa de filosofía sobre el tema «la representación»

de sus instancias, las cuales únicamente son en general y son lo que son en tanto instancias de este tipo» (Castoriadis; 2007: 290).

Según lo expuesto hasta acá, la escisión entre la ausencia y la presencia se resolvería, entonces, articulándose con un *eídos*, con un orden general y común que supondría «traer a la presencia» lo ausente bajo una forma particular. Separación, por otra parte, que sólo puede ser resuelta en el espacio escénico de la representación en tanto «aparato», o mejor dicho, en tanto dispositivo representativo. En consecuencia, ya no estaríamos en condiciones de hablar sólo en términos de «representación» porque estaríamos hablando de lo originario, de lo imposible, de lo que subyace a toda posibilidad de lenguaje y conocimiento. Por eso mismo, entonces, es necesario referirse a la noción de representación en los términos -y dentro de la conformación- de un «dispositivo representativo». Problemática ésta que será abordada a partir de la noción de dispositivo pensada por Foucault y ampliada por Deleuze. Pero asimismo, y como correlato, es necesario hablar también de las condiciones socio-históricas dentro de las cuales ese dispositivo se constituye y se enmarca. Porque al ser una mediación no determinada, la representación -devenida en dispositivo representativo- puede reemplazar, suplir a la «cosa» generando una forma particular que puede cambiar o permanecer estable. O incluso, la definición (logos) o la significación que esa mediación adquiera puede ser la que se transforme o perdure, o el vínculo de esa mediación con otra mediación. Es decir, las condiciones socio-históricas nos remiten al juego cambiante de las relaciones de poder que repercuten en el orden general y común a partir del cual se producen las mediaciones representativas y las definiciones, enlaces y significaciones asociadas a ella.

Al respecto, Castoriadis establecerá una diferencia entre las «formas instituidas» o las «formas instituyentes», siendo las primeras, «formas-figuras relativamente fijas y estables» -normas, reglas, leyes- en y por las cuales se le da existencia a la sociedad; y las segundas, «formas-figuras nuevas», creaciones originales que hacen estallar la fijeza y la estabilidad de esas formas instituidas ocasionando una disrupción en el orden de los tipos o en la posición del *eídos* vigente. Por consiguiente, es necesario retomar al respecto tanto la perspectiva de Foucault como la de Castoriadis para ampliar y exponer la noción de dispositivo representativo en relación con las condiciones socio-históricas o con lo histórico-social.

3. Continuidades y rupturas: la representación como dispositivo

Por dispositivo, entendemos lo expuesto por Foucault. Si bien ésta ha sido una noción largamente trabajada y revisitada por el autor a lo largo de su obra, desde esta tesina recuperaremos la definición que él le otorga en una entrevista concedida en 1977: «lo que trato de reparar con este nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos» (Foucault; 2002: 229). El dispositivo, entonces, sería una especie de «mediación representativa» que conformaría el «suelo positivo» sobre el cual se asientan los enlaces y las formas que definen el «ordenamiento» de las condiciones de posibilidad de todo preguntar, de toda práctica discursiva, de todo saber, de toda ley; es decir, de todo objeto de conocimiento y tipo de subjetividad. Por consiguiente, el dispositivo -agregará Foucault- «se halla pues siempre inscripto en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bornes del saber, que nacen de él pero, asimismo lo condicionan» (Ibid).

Dentro de esta perspectiva, el saber resulta ser producto de un orden puntual entre las representaciones y las «cosas» que estas re-presentan, atravesado por relaciones de continuidad y discontinuidad con lo histórico-social. Bajo estos términos, el saber no es entendido como un conocimiento o teoría sobre un objeto, sino como resultado de ese «suelo positivo» de enlaces entre determinados elementos, «elementos de positividad» sobre los cuales han aparecido ciertas ideas, ciencias, reflexiones y no otras. Por ese motivo, el saber se comprende, además, en términos de poder en la medida en que abre todo un campo de «positividades» para producir y legitimar esos enlaces, esos dispositivos que procuran rivalizar o superar a otros. Por eso, agregará Deleuze, esto supone entender al dispositivo como «una máquina para hacer ver y para hacer hablar» (Deleuze; 1999: 155) cuya inteligibilidad se encuentra inscripta en un determinado régimen u orden histórico de «curvas de enunciación y visibilidad»

(Ibid) puesto que «cada dispositivo tiene su régimen de luz, la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella» (Ibid). La forma representativa que adquiera la ausencia, su vínculo con otra representación, su definición y su significación social dependerá de esas curvas de enunciación y de visibilidad que le darán una determinada forma, sentido y lazos de conexión de acuerdo con los regímenes de luz, los criterios de unión o disociación que en cada época se produzcan.

Por eso mismo, y si bien el dispositivo representativo engendra al suelo positivo dentro del cual se articularán las mediaciones representativas que darán lugar a los elementos de positividad que establecerán las identidades, los enlaces y las significaciones válidas para el eídos de cada tiempo vigente; resulta oportuno señalar, además, que dentro de ese entramado surge y se gesta también el propio dispositivo representativo. Porque con la conformación del suelo positivo se abre todo un juego de posibilidades, un haz de remisiones –pensándolo en términos de Castoriadis– que no pueden preverse ni predecirse. Es decir, con el devenir histórico-social surgen elementos, relaciones entre elementos u otros significados asociados a esos elementos que en un principio no estaban ni pensados, ni anudados, ni articulados de esa manera. Es que el dispositivo también resulta ser «un conjunto multilineal», un «ovillo», una «madeja» compuesto por líneas de diversa naturaleza que siguen direcciones diferentes sometidas a variaciones y a derivaciones también diferentes.

La imagen que hoy, por ejemplo, representa a tal ausencia, la definición de esa mediación y la significación que ésta adquiera puede cambiar a futuro. Asimismo, pueden cambiar una de estas variables –su significación– mientras que las otras –la mediación y su definición– pueden mantenerse estables. Es decir, y pensándolo en los términos de la «noción de representación», lo que ella «sea», su definición, su significación, puede cambiar e incluso puede cambiar su relación con otras presencias; relación que si cambia puede afectar la definición, la significación de la propia noción o algunos de los elementos de ésta. La concepción de la representación que se ha tenido durante la Modernidad –estando asociada al conocimiento y al sujeto– puede variar según cómo se conciba al sujeto, qué entienda cada época por sujeto, y asimismo, lo que se entienda por conocimiento, quedando –en algunos casos– resabios del pasado que continúan subyaciendo a la significación de cada concepto. Por eso es importante tener en cuenta cuáles son o serían esos elementos del pasado que continúan; cuáles son las positivities que persisten. En ese sentido, es importante observar que si esta problemática es tan compleja con respecto a una sola noción –en este trabajo estamos tomando a la noción de representación, pero lo mismo se podría realizar y advertir con respecto a cualquier otra: la de sujeto, la de conocimiento, la de ciencia, etc– lo complejo que resulta trasladar esto mismo al campo de la historia, del «relato histórico». Puesto que, la mirada historiográfica trabaja con mediaciones, con dispositivos representativos; y no sólo trabaja con ellos, los construye. Por eso la importancia de desarticular el «suelo positivo» sobre el cual actúa, puesto que según desde qué posición subjetiva se trabaje, se producirán determinadas representaciones. En consecuencia, si la finalidad resulta en desarrollar un análisis disruptivo con respecto al pasado que abogue por romper con el continuum histórico, es decir, un tipo de análisis materialista, se debe dar cuenta del eídos sobre el cual el historicismo opera.

Por consiguiente, el suelo positivo será el ordenador de esta serie de «multiplicidades» que surjan, muten y se repliquen en su despliegue histórico-social, pero esas multiplicidades pueden en algún momento contrariar o incluso discrepar con el status quo de esa base positiva si es que afectan a los «elementos de positividad». Es decir, dado que estas positivities son las que hacen manifiesta, visibles las condiciones de posibilidad «orientadoras» de la futura red de elementos; si las mediaciones representativas que anudan, que definen y que le dan sentido a esas positivities cambian, cambia el orden de configuración del dispositivo representativo. Ahí es donde emergen y se hacen visibles las continuidades y las discontinuidades histórico-sociales. Por eso, se torna preciso pensar entonces, al dispositivo representativo como producto y como ordenador, a la vez, de cierto orden general de configuración o –para decirlo en términos de Foucault– de cierta episteme¹¹.

La Modernidad es un ejemplo paradigmático de esto, porque ella, en tanto orden de configuración, es creada dentro del «suelo positivo» renacentista, dentro de ese conglomerado histórico que conforma el marco, los límites y las condiciones de posibilidad de los elementos de positividad modernos. Elementos

¹¹ Cabe destacar que el término «episteme» ha sido concebido por Foucault de manera diversa a lo largo de sus diferentes etapas de trabajo y desarrollo. En este trabajo en particular se adopta una mirada cruzada entre su concepción expuesta en *Las Palabras y las Cosas* (1966) y en *La Arqueología del Saber* (1969)

estos que si bien rompen con el dispositivo representativo renacentista, no pueden dejar de responder a él en tanto base necesaria para marcar la ruptura y el distanciamiento. Por consiguiente, este ejemplo también nos permite apreciar este doble juego que se da entre el dispositivo representativo y el suelo positivo. Así, si se considera que el dispositivo representativo moderno conforma un «nuevo» suelo positivo –a través de la constitución de nuevas identidades y relaciones entre los elementos– este debe partir, necesariamente, de los elementos de positividad renacentistas, es decir, de otro suelo positivo y otro dispositivo representativo previo. De esta manera, se pondrían de manifiesto las relaciones de continuidad y de discontinuidad que se gestan al interior de lo histórico-social. Situación que nos conduce a formularnos las siguientes preguntas ¿cómo se produce la continuidad? ¿Qué es aquello que «continúa»? Y si hay continuidad, ¿hasta dónde es oportuno remitirse a lo «nuevo» como «novedad»? Por otra parte, ¿Qué supone hablar en términos de «ruptura»? ¿Cómo se gesta al interior de aquello que perdura pero sin embargo altera? ¿Es lícito entonces, establecer cortes marcados, transversales si lo disruptivo no llega a cortar ni a producirse al margen de lo que subsiste y se conserva?

Llegados a este punto, conviene situar la perspectiva de Castoriadis quien tiene una mirada más amplia y una concepción distinta a la de Foucault –fundamentalmente en lo que concierne a la noción de episteme– respecto al estudio de las relaciones de continuidad (o las formas instituidas) y discontinuidad (o las formas instituyentes) al interior de lo histórico-social.

4. De la episteme a la lógica-ontología heredada: la dimensión conjuntista-identitaria

El término episteme le permite a Foucault establecer cortes diacrónicos y transversales sobre el orden de configuración para caracterizar los diferentes momentos en los que el dispositivo representativo cambia de «positividades», por eso mismo se pueden trazar ejes de análisis más cortos y precisos. Castoriadis, por el contrario, desestima este tipo de abordaje porque su intención es analizar el devenir del orden de configuración que afecta al entramado histórico-social. Es decir, le interesa apreciar la permanencia y la continuidad del eídos en el tiempo porque sólo así se podría dar cuenta del peso ontológico de la lógica greco-occidental, aquella que determina lo indeterminado siguiendo un criterio matemático, una dimensión conjuntista-identitaria. Esta lógica «naturalizaría» las mediaciones entre los elementos, sus definiciones y sus relaciones porque expondría el carácter opaco de la representación, eclipsaría los vínculos de contingencia y no-coincidencia que se dan entre ellos, ocultando el trabajo de la trama histórico-social. Pues, esa lógica determinaría qué relación puntual debería gestarse entre una ausencia y una presencia, para determinar definiciones, imágenes, significaciones siguiendo un ordenamiento matemático. Por consiguiente, para Castoriadis no podrían establecerse cortes en el abordaje y en el análisis del «conjunto de los elementos distintos y definidos, que se relacionan entre sí mediante relaciones bien determinadas» (Castoriadis; 2007: 284), aquellos que le dan identidad, fijan e instituyen a una sociedad, porque todo «corte», toda «estructuración» introduciría para Castoriadis una «ocultación de lo histórico-social» (Ibid) al ocultarse el peso y la tradición de esa lógica-ontología heredada¹². Pero ¿Qué es y cuál es la lógica-ontología heredada? ¿Qué relación guarda con lo histórico-social y con su estudio o forma de abordaje? ¿Qué vínculo mantiene con las formas instituyentes? Y si esa trama perdura y subsiste ¿Cómo podrían gestarse formas disruptivas para instituir algo diferente a lo instituido? ¿Realmente se trata de formas que cortan con el peso de la lógica-ontología heredada? En palabras de Castoriadis:

La lógica-ontología heredada está sólidamente arraigada en la institución misma de la vida histórico-social; hunde sus raíces en las necesidades inexorables de esta institución de las que, en cierto sentido, es su elaboración y su arborescencia. Su núcleo es la lógica identitaria o de conjunto, y es precisamente esta lógica la que campea soberana e ineluctable sobre dos instituciones sin las cuales toda vida social

¹² Sostiene Castoriadis en polémica, justamente, con Foucault: «Se sabe que los «estructuralistas» se han distinguido en esta retórica, que les permitía enmascarar el vacío que en ellos hace las veces de reflexión sobre la historia. Así pues, esta última se vuelve mera yuxtaposición de «estructuras» (o en otros campos, de «episteme») diferentes desplegadas longitudinalmente y cada una esencialmente atemporal. Pero entonces, ¿Por qué hay diversas estructuras o episteme que se «suceden»? Respuesta: porque están sometidas, como ha podido decirse a «erosiones». Al parecer las estructuras se gastan a fuerza de ser utilizadas. Curiosa propiedad del tiempo ésta, que le permite, sin ser nada, sin postular nada, sin dar existencia a nada, erosionar lo que es» (Castoriadis; 2007: 344).

resulta imposible: el lenguaje y la representación social (legein) y la acción social (teukhein). (Castoriadis; 2007: 281/282).

Esto significa que la mediación entre la «cosa» y la presencia, la forma a través de la cual esa presencia produce la realidad y en consecuencia, crea, instituye la sociedad, se genera al interior de esta lógica-ontología heredada que, para representar y actuar sobre el lenguaje y las prácticas sociales, pone en funcionamiento la lógica identitaria o de conjuntos. Siendo ésta, para Castoriadis, una lógica de la determinación, puesto que a través de ella se determinan los elementos y sus relaciones «de causa a efecto, de medio a fin» estableciendo las categorías de todo lo pensable¹³. Por eso, sostiene Castoriadis:

El resultado más extremo y más rico de la lógica identitaria es la elaboración de las matemáticas. Es allí, sin duda, donde hay que buscar la razón principal de la fascinación que las matemáticas han ejercido sobre la filosofía desde Pitágoras y Platón hasta Husserl. Esto viene a ser lo mismo que decir que las matemáticas han parecido ofrecer siempre el único modelo disponible y efectivamente realizado de una verdadera demostración, a saber, una determinación suficiente de lo que se dice en su necesidad (Castoriadis; 2007: 283)

Esto significaría que las matemáticas serían las ciencias que posibilitarían «demostrar», «explicar» mediante lazos concretos de «necesidad» e «identidades plenas» aquello que descansa en enlaces arbitrarios y representativos. En consecuencia, para Castoriadis «interesan aquí los rudimentos lógicos de la teoría de conjuntos» porque al ser definida ésta por Cantor –su creador– como «la reunión, en un todo, de objetos definidos y distintos de nuestra intuición o de nuestro pensamiento» queda de manifiesto como en ella se «condensan, explicitan y ejemplifican (...) las operaciones fundamentales y esenciales del legein» (Castoriadis; 2007: 354). Es decir, la lógica de conjuntos, le suministraría al lenguaje la forma mediante la cual debe mediar entre «las cosas» y las presencias efectivas, para «crear», «determinar» representaciones y dispositivos representativos susceptibles de ser matematizados¹⁴. De esta manera, el orden identitario, la mathesis universal que se generaría a partir de estos elementos y relaciones entre elementos, permitirían hablar «de un conjunto, o pensar en un conjunto» porque «reunir en un todo» objetos distintos y definidos, significa también, disponer del esquema de la reunión «como colección en un todo, el conjunto es unidad –idéntica consigo mismo– de las diferencias» (Castoriadis; 2007: 355). Así, se definiría un orden de configuración, un eídos legítimo para articular y crear sentido.

Pero, y volviendo al inicio de lo planteado en este apartado, esto no debe considerarse per se el origen de «algo», porque nos seguimos moviendo en el campo de la representación y del lenguaje. En consecuencia, vale citar una aclaración formulada por Castoriadis:

La formalización de conjuntos opera en realidad ya en el Órganon aristotélico, y no solo allí, sino también mucho antes, desde que existe sociedad y lenguaje (...) toda teoría de conjuntos presupone la lógica identitaria; y toda lógica formalizable presupone la posibilidad de reunir en conjuntos los signos sobre los que se opera. Esto equivale a decir que todas estas formalizaciones están presididas y son desencadenadas por el legein, que es conjuntista e identitario¹⁵. (Castoriadis; 2007: 359).

El lenguaje es conjuntista e identitario, su forma de operar y de efectivizar «ausencias» se desarrolla así, separando, disgregando elementos no-coincidentes para luego reunirlos en un todo. Es decir, el lenguaje opera a partir de estos mecanismos de formalización que son inherentes a la problemática de fondo: no hay un representante determinado para una ausencia, para «una cosa» inaccesible e

¹³ «Si dentro de la lógica-ontología heredada «ser» quiere decir ser determinado, la sociedad y la historia sólo son en la medida en que tienen determinado su lugar en el orden total del ser (como resultado de causas, como medio de fines o como momento de un proceso), y al mismo tiempo el orden interno y la relación necesaria entre uno y otro; órdenes, relaciones y necesidades que se expresaban en forma de categorías, es decir, de determinaciones de todo lo que puede ser en tanto que puede ser (pensado)» (Castoriadis; 2007: 272).

¹⁴ En la definición de Legein, Castoriadis contempla estas operaciones: distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir: «condición y a la vez creación de la sociedad, condición creada por eso mismo de lo que es condición» (Castoriadis; 2007: 354).

¹⁵ En consecuencia, «la inherencia recíproca de la lógica identitaria y de la teoría de conjuntos (o de las matemáticas formales y formalizables) no es otra cosa que la expresión de un mismo hecho: el de que ambas son elaboraciones y explicaciones de lo que ya se encuentra en funcionamiento en y por el legein» (Castoriadis; 2007: 359).

incognoscible. Para presentarla, hay que partir de la disgregación, la separación, la transparencia de la representación –que no es «la cosa», la ausencia- y que luego adopta la forma opaca de un «todo», de una reunión efectiva –la representación «es» la cosa. A partir de esto último, surge la determinación, «la postulación del ser como ser-determinado» y «la existencia como determinidad»¹⁶. Tesis donde asienta «su falsa idea de origen» la lógica-ontología heredada –la greco-occidental¹⁷-, que busca efectivizar «una elaboración y una extensión totalizadora de sus exigencias» a partir de las matemáticas. Orden a partir del cual se constituye y se le da identidad a la sociedad. Identidad que para Castoriadis es instituida «como regla y norma de identidad, como primera norma y forma, sin la cual no habría nada que pudiera ser de la sociedad, en la sociedad ni para la sociedad»¹⁸.

Ahora bien, a medida que el lenguaje y el hacer social van generando estos dispositivos representativos se va produciendo un orden de configuración y articulación, un eídos –dirá Castoriadis-, un suelo positivo –dirá Foucault- en relación con esa lógica-ontología heredada, pero también, se va conformando al mismo tiempo la dimensionalidad, el despliegue propio de lo histórico-social como eje estructural de las configuraciones y articulaciones posibles para cada tiempo y lugar¹⁹. Despliegue que al darse dentro de la «lógica-ontología de lo mismo, de la repetición» (Castoriadis; 2007: 349) no permite la emergencia del «autodespliegue» de una entidad, de una nueva lógica²⁰, «como posición de una nueva organización, de una nueva forma, de un nuevo eídos, para pensar una creación, una génesis que no sea meramente devenir, generación y corrupción, engendramiento de lo mismo por lo mismo, como ejemplar diferente del mismo tipo». Ejemplar diferente del mismo tipo que sería la forma mediante la cual subsisten los enlaces de la determinación pese a cambiar algunas de sus relaciones y/o asociaciones, puesto que lo que se reproduce responde al ordenamiento matemático y a la búsqueda del conocimiento mediante la razón o la verdad.

No hay ruptura entonces para Castoriadis, lo que hay son pequeñas discontinuidades dadas por la dimensión imaginaria, por la dimensión significativa del lenguaje que remite a nuevas articulaciones, a nuevos enlaces que instituyen «nuevas formas» que no acaban con la lógica-ontología heredada pero que la dinamizan, extendiendo sus límites. Al respecto, la relación que la dimensión imaginaria mantiene con la dimensión conjuntista-identitaria es de «inherencia recíproca o de implicación circular». Esa inherencia recíproca o implicación circular está dada porque la sociedad instituida –el tiempo identitario- no se opone a la sociedad instituyente –el tiempo de la significación- sino que representa la fijeza/estabilidad relativa y transitoria de las formas instituidas en y por las cuales lo «nuevo», lo «disruptivo» puede darse existencia histórico-social. Formas instituyentes que serían significaciones, un «haz indefinido de remisiones interminables» a otras «significaciones y/o no-significaciones -aquello a lo que las significaciones se refieren o aquello con lo que se relacionan» puesto que «el léxico de las significaciones está abierto por doquier; pues la significación plena de una palabra es todo lo que, a partir o a propósito de esa palabra, se puede decir, pensar, representar o hacer socialmente» (Castoriadis; 2007: 349). No obstante, y si bien la significación escapa a las determinaciones de la lógica identitaria de conjuntos, no puede romper con ella en tanto eídos, en tanto orden de configuración histórico-social heredado. Por este motivo, las «rupturas», «las discontinuidades» que se observan en los cambios entre los dispositivos representativos a veces se

¹⁶ Por ejemplo partir de la creencia de que la cosa en sí, existe como cosa en sí más allá de que nunca el sujeto pueda acceder a ella.

¹⁷ «Hace 25 siglos, el pensamiento grecolatino se constituyó, se elaboró, se amplificó y se afinó sobre la base de esta tesis: ser es ser algo determinado (einaí ti); decir es decir algo determinado (ti legein) (...) esta evolución (...) ha sido la institución que Occidente ha realizado del pensamiento como razón» en La institución imaginaria de la sociedad, p.351

¹⁸ Y agrega Castoriadis «La institución es siempre, también, institución de la norma (...) para retomar el ejemplo escolar, el teorema de Pitágoras es el mismo, en Samos hace veinticinco siglos y ahora mismo en París. Poco importa como lo consideren aquellos que piensan en él, o incluso si es "efectivamente" el mismo; lo que importa es que debe serlo, que no puedo hablar-pensar si no es bajo esta condición» (Castoriadis; 2007: 329)

¹⁹ «El «espacio-tiempo» en el cual situamos» toda «realidad», así como también la «realidad» histórico-social misma cuando la postulamos como simple exterioridad, es producto de la institución histórico-social y, más allá de ello, enigma interminable. El presente histórico es «origen de las coordenadas» solo de una manera superficial, pues solo lo es gracias a la postulación necesaria de la lógica identitaria» (Castoriadis; 2007: 349)

²⁰ No obstante, Castoriadis deja abierta la posibilidad de pensar una nueva lógica de la mano de los descubrimientos en física cuántica y del inconsciente, descubrimientos éstos que podrían en jaque la «idea falaz del origen determinado», pero que no obstante, seguirían actuando de manera conjuntista e identitaria, puesto que ésta es una característica inherente al legein.

dan en la dimensión imaginaria -porque no llegan a romper del todo con la dimensión identitaria que subsiste, que continúa-; y otras veces se efectúan en ese plano de la «inherencia recíproca» cuando acontecen cambios estructurales que repercuten en el entramado conjuntista e identitario (como el pasaje del Renacimiento a la Modernidad).

5. Las coordenadas del presente: entre el pasado y el futuro

Por consiguiente, y para recapitular, desde la perspectiva de Castoriadis no sería lícito establecer «cortes transversales» para el abordaje de lo histórico social porque al efectuar esos cortes, se estaría «ocultando» lo vigente, lo que perdura, es decir, la continuidad de la lógica-ontología heredada -en tanto dimensión conjuntista-identitaria (formalizada a través de las matemáticas y las operaciones de distinción, segregación, identidad, diferencia y unión)- y en tanto «montaje falaz del pensamiento heredado» -el greco-occidental- que ubica el origen de lo histórico-social por fuera de lo histórico-social propiamente dicho -porque lo ubica en un ordenamiento matemático y no en las producciones socio-históricas de cada tiempo y lugar. Al pensar a la representación o al conocimiento como copia, como mimesis de la idea (Platón); o como «realidad objetiva» de «la cosa» (Descartes); o como una «representación para mí» de «la cosa» que se asume como incognoscible aunque dada (Kant); se parte de una determinación inicial, de un ser-determinado. La representación, en consecuencia, surge sobre esa determinidad y ella misma se concibe dentro de esos términos, quedando excluida la posibilidad de entenderla como creación, indeterminación, posibilidad²¹.

No obstante, y en lo que respecta a los objetivos de cualquier intento de consumación de rastillaje historiográfico, también resulta apropiado tomar como referencia el modelo de análisis propuesto por Foucault para entender los diversos «momentos» mediante los cuales la dimensión conjuntista-identitaria (homologable al orden de configuración general del que habla Foucault) se ancla sobre determinados aspectos para conformar diferentes dispositivos representativos. Es decir, este esquema teórico-metodológico posibilita explicar la conformación de diversos dispositivos representativos y apreciar en torno a qué elementos, qué «positividades» se ha conformado el eidos de la dimensión conjuntista-identitaria que le ha dado origen y cuerpo.

Por lo tanto, y volviendo al ejemplo de-constructivo que tomamos en este trabajo, la noción de representación se encontrará asociada a la formalización del conocimiento y, en consecuencia -y con la constitución del proyecto moderno- al sujeto, cuando la determinación se institucionalice a través de la separación y disgregación del sujeto-objeto. Y así como en un principio estará emparentada con la sustancia pensante (Descartes), más tarde con los sentidos y con los aspectos propios de la cognición de la naturaleza humana (Hume), hacia el final de la episteme moderna, estará unida también a las reglas, a las categorías; es decir, a las operaciones formales de la Razón (Kant). Por eso, afirma Castoriadis, la representación «jamás se ha contemplado por sí misma, sino siempre en referencia a otra cosa -sensación, intelección, percepción, realidad- sometida a la normatividad incorporada a la ontología heredada, reducida desde el punto de vista de lo verdadero y lo falso, instrumentalizada en una función, como medio que se juzga según su contribución posible a la realización de ese fin que es la verdad o el acceso al ente verdadero»²² (Castoriadis; 2007: 271).

Por eso, en su devenir y en el continuum de la historia, los nombres (onoma), las definiciones (logos), las imágenes (eidolon) y la ciencia (episteme) van ocultando estas «positividades» anudadas, intrínsecas a ellas; esconden la «madeja» de tensiones y mediaciones representativas de las que están conformadas. Y tal como lo caracteriza Benjamin en «El origen del drama barroco alemán» su «origen» (imposible) se torna así en un proyecto imperfecto e inacabado, en un remolino que, al no estar exento de

²¹ «La lógica-ontología y el pensamiento heredado han sido gobernados por la negación de la creación, por la necesidad de reducir a toda costa la historia a la repetición y de presentar esta repetición como determinada por una instancia exterior a ella, física, lógica y ontológica» (Castoriadis; 2007: 318)

²² Con esto último hace especial hincapié en Heidegger y en lo que comúnmente se denomina el «olvido del ser», puesto que para Castoriadis, así como los autores modernos han concebido a la noción de representación dentro de la lógica y ontología heredada; «los autores contemporáneos, también la han interpretado siguiendo esa misma tradición y sin marcar distanciamientos o rupturas con ella». (Castoriadis; 2007: 271)

repeticiones, engulle en su devenir el material relativo a su génesis. Esta engullición solapa el eídos, el orden general de configuración al que están sometidas, o lo que es lo mismo, solapa la lógica conjuntista-identitaria a la que constantemente se exponen: la lógica de la determinabilidad y «de lo mismo» pero con otro disfraz. Porque tal como lo postulara Enaudeau, todo lo que viene a suplir una ausencia, toda representación que permite la construcción de la doxa y vida social -su lenguaje (legein) y acción (teukhein), en términos de Castoriadis- es originaria, no tiene antes ni afuera; no tiene origen, no tiene punto de inicio puesto que «no hay un comienzo que gobierne el juego de la reproducción, que abra la serie de los representantes» porque todo cuanto es posible aprehender es una «desposesión», radica en la no-coincidencia entre la «cosa» y la presencia, porque no hay un lazo de «necesidad universal» entre ambas sino de «contingencia». Contingencia que, no obstante, caerá en la «determinabilidad» del eídos que sí se presentará como origen y como «verdad», ocultado su lógica de metamorfosis basada en los principios de la reproducibilidad conjuntista-identitaria.

En consecuencia, y para retomar la apuesta al inicio de este trabajo, postular la necesidad de ejercer un oficio materialista para dar cuenta de los principios disruptivos que constituyen toda mediación, dispositivo y relato histórico, supone la puesta en práctica de un tipo de metodología y estrategia de análisis que implique la identificación de los elementos de positividad que los componen, sí, pero que no caiga en la repetición de la dimensión conjuntista-identitaria que los válida o legitima en su instante presente en comparación con su pasado reciente. Es decir, la mirada átonita, distante, atenta y no-afectada debe primar por sobre toda instancia de implicación subjetiva. Sólo así se podrá redimir a la humanidad del continuum pasado-presente-futuro constante, que se repite, de manera constante como validación o como rechazo –en el hoy o en el mañana- de lo que alguna vez fue (o no): el presente comprende en sí mismo «todos los que han sido y todos los que están por nacer» esta internamente trabajado por el «pasado» y por el «futuro» que «lo dislocan» al mismo tiempo que lo fijan» (Castoriadis; 2007: 349). Tarea de las Ciencias Sociales es, entonces, realizar un aporte en este sentido hacia el campo de la historia y la teoría política si queremos, en el fondo, una real idea de cambio.

Referencias bibliográficas

- Arfuch, L. (2002): "Representación" en *Términos críticos de Sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles (2009): *Metafísica*, Libro I, Capítulo IX. Buenos Aires: Ed Libertador.
- Benjamin, W. (1990): "Introducción. Algunas cuestiones preliminares de crítica del conocimiento" en *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus Humanidades.
- (2009): "Sobre el concepto de historia" en *Estética y política*. Buenos Aires: Las cuarenta,
- Benoist, J. (1998): "L'impensé de la représentation: De Leibniz à Kant" dans: *Kant-Studien* 89.
- Berger, P. y Luckman, T. (2001): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Brech, J. M. (2005): *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Ed. Anthropos.
- Canclini, N.r (1979): *Epistemología e Historia*. México: Ed. UNAM.
- Castoriadis, C. (1998): *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2001): *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: FCE.
- (2006): *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz.
- (2007): *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- (2007a): *Ventana al caos*. Buenos Aires: FCE.
- Chartier, Roger (1995): "El mundo como representación" en *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- Cragolini, M. y Maliandi, R. (Comps) (1998): *La Razón y el Minotauro*. Buenos Aires: Ed Almagesto
- Deleuze, Gilles (1981): *Empirismo y subjetividad*; Capítulo 5. Barcelona: Ed. Gedisa.
- (1999): "¿Qué es un dispositivo?", en Michel Foucault, filósofo. Ed. Gedisa
- Derrida, J. (1996): "Envío" en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Descombes, V. (1979): *Lo mismo y lo otro*, ediciones. Madrid: Cátedra.
- Enaudeau, C. (2006): *La paradoja de la representación*. Buenos Aires: Paidós.
- Fernández, A. M. (2007): *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires: Biblos.
- Foucault, Michel (2002): *Dichos y Escritos*, vol III. Biblioteca de Filosofía. Madrid: Editora Nacional.

- (2002a): *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2008): *Arqueología del Saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gomez De Silva, G. (2000): *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. FCE: México.
- Kant, I. (2009): *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue Clásica.
- Koselleck, R. (1993): *Futuro pasado*; Capítulo 5; “Historia social e historia conceptual”; Ed Paidós; Barcelona.
- (2007) *Crítica y Crisis*; Apéndice: “crisis”. Madrid: Ed Trotta.
- Merleau-Ponty, M. (1957): *Fenomenología de la percepción*. México: FCE.
- (1986): “La idea de una psicología eidética en Husserl” en *La fenomenología y las Ciencias del Hombre*. Barcelona: Paidós.

Breve CV de la autora

Mariela Cecilia Genovesi es Licenciada y Profesora en Ciencias de la Comunicación (UBA). Maestranda en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA). Becaria Doctoral del CONICET. Participa del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos (IIGG-UBA) y trabaja en el Área de Epistemología y Estudios Filosóficos de la Acción (IIGG-UBA). Docente de la materia Introducción al Pensamiento Científico en el Ciclo Básico Común (UBA). Su tema de investigación se centraliza en la incidencia de los afectos y las afecciones en la formación de la subjetividad y en la construcción de los esquemas prácticos y cognitivos.