



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional

Discontinuidad, historia e institución

Cintia Lucila Mariscal

Actas de Periodismo y Comunicación, Vol. 2, N.º 1, diciembre 2016

ISSN 2469-0910 | <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/actas>

FPyCS | Universidad Nacional de La Plata

La Plata | Buenos Aires | Argentina

Discontinuidad, historia e institución

Cintia Lucila Mariscal

cintimaris@gmail.com

Facultad de Ciencias Sociales
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Universidad de Buenos Aires
Argentina

En los trabajos realizados durante los años sesenta, ubicados en lo que habitualmente se conoce como su "período arqueológico", Foucault se abocó al despliegue de un entramado conceptual con el cual desarrollar un conocimiento de la historia en abierta crítica con las aproximaciones totalizantes, continuas y lineales. A su juicio, producir un análisis histórico no significaba remitirse a hechos pretéritos y acabados, sino buscar series de acontecimientos, localizar sus desfasajes, sus vínculos y sus diferentes temporalidades. En este sentido su tratamiento filosófico de las nociones de "discontinuidad" y de "acontecimiento" fue a tal punto importante que resultaría posible afirmar que su método arqueológico expresa una filosofía de la discontinuidad.

Pese a las distancias teóricas respecto a Foucault, Merleau-Ponty también consideró el modo de conocer la historia como un problema sobre el cual era preciso detenerse. Los cursos dictados en el *Collège de France* durante la década del cincuenta -"Materiales para una teoría de la historia" (1953) "La institución en la historia personal y pública" (1954)-, dan cuenta de la necesidad de pensar la historia bajo claves nuevas. La elaboración de nociones como las de "tradición", "sedimentación", y muy especialmente la noción de *Stiftung* [institución], serán las bases para el desarrollo de un pensamiento sobre la historia desde una perspectiva antisubjetivista y antideterminista que, con sus respectivos reparos, encuentra cierta afinidad con los planteos de Foucault.

Bajo este encuadre, el presente trabajo se propone producir una aproximación del modo en que ambos autores tomaron a la historia como un problema estableciendo una comparación entre las nociones foucaultianas de "discontinuidad" y "*episteme*" y las de "institución", "sedimentación" y "tradición" de Merleau-Ponty.

Foucault y Merleau-Ponty: en torno a la historia como problema

En los trabajos realizados durante los años sesenta, ubicados en lo que habitualmente se conoce como su "período arqueológico", Foucault se abocó al despliegue de un entramado conceptual con el cual desarrollar un conocimiento de la historia en abierta crítica con las aproximaciones totalizantes, continuas y lineales. A su juicio, producir un análisis histórico no significaba remitirse a hechos pretéritos y acabados, sino buscar series de acontecimientos, localizar sus desfasajes, sus vínculos y sus diferentes temporalidades. En este sentido su tratamiento filosófico de las nociones de "discontinuidad" y de "acontecimiento" fue a tal punto importante que resultaría posible afirmar que su método arqueológico expresa una filosofía de la discontinuidad.

Pese a las distancias teóricas respecto a Foucault, Merleau-Ponty también consideró el modo de conocer la historia como un problema sobre el cual era preciso detenerse. Los cursos dictados en el *Collège de France* durante la década del cincuenta -"Materiales para una teoría de la historia" (1953) "La institución en la historia personal y pública" (1954)-, dan cuenta de la necesidad de pensar la historia bajo claves nuevas. La elaboración de nociones como las de "tradición", "sedimentación", y muy especialmente la noción de *Stiftung* [institución], serán las bases para el desarrollo de un pensamiento sobre la historia desde una perspectiva antijurivista y antideterminista que, con sus respectivos reparos, encuentra cierta afinidad con los planteos de Foucault.

Bajo este encuadre, el presente trabajo se propone producir una aproximación del modo en que ambos autores tomaron a la historia como un problema estableciendo una comparación entre las nociones foucaultianas de "discontinuidad" y "*episteme*" y las de "institución", "sedimentación" y "tradición" de Merleau-Ponty.

Discontinuidad e historia

Los comentaristas y estudiosos de Foucault acuerdan en señalar que la relación de Foucault con la historia es compleja. Ya sea porque revolucionó sus objetos habituales y su metodología, ya porque lo hizo sin reconocerse como historiador o por el peculiar modo que tuvo de entrelazar filosofía e historia, esta relación no ha dejado de suscitar polémicas en cuyo eje lo que está en juego es el problema de la discontinuidad.

Pensar la historia en su discontinuidad implica en primer lugar abandonar toda pretensión de ver en ella un *continuum* o un proceso lineal o causal de desarrollo. Supone asimismo, el rechazo de toda reflexión totalizante que haga de la historia un gran relato donde los acontecimientos sucedan según determinaciones jerarquizadas y cuya unidad e identidad prevalezca y organice las transformaciones posibles. Tal fue para Foucault el primer flanco de ataque: la idea de una gran Historia y de una disciplina encargada de su estudio a su juicio demasiado sacralizada y objeto de un "respeto distante", en la que veía persistir "el último refugio del orden dialéctico" (Foucault, 2014:154). Sin embargo esto no significaba afirmar que la historia era ininteligible o inexistente. No se trataba de rechazar las balizas centrales del pensamiento –una Razón que unifica lo discontinuo, un Sujeto de la Historia- para afirmar sin ton ni son un relativismo salvaje. Exigía más bien, una vez suspendidos todas las unidades que organizaban un abordaje tradicional de la historia –clase, Nación, Estado, pueblo-, plantearse el problema de la periodización y junto a ello reconsiderar el valor del acontecimiento.

Cuando Foucault señala la discontinuidad y el acontecimiento como temas capitales en su investigación, lo hace ubicando su trabajo en el seno de una "mutación del saber histórico" que por entonces comenzaba a desplegarse entre historiadores y filósofos. Fernand Braudel, Emmanuel Le Roy, Francois Furet, Ariès, las escuelas de Cambridge y la Soviética, incluso el filósofo Louis Althusser, pero también y con una importancia medular, los trabajos que por entonces Canguilhem y Bachelard realizaban en el terreno de la historia de la ciencia, son con frecuencia los que Foucault identifica con esta "nueva aventura en el saber" (Foucault, 2014:153). Lo que emparentaba a Foucault con estos investigadores era un nuevo problema que insistía en cada uno de ellos: la periodización. Las viejas preguntas de la historia relativas al modo de hallar continuidad entre los elementos discontinuos o a la conceptualización de las transformaciones, así como sus objetos de estudio privilegiados, eran en lo sucesivo reemplazados por nuevas preguntas, objetos y modos de inteligir las mutaciones históricas. En lugar de establecer un recorte

histórico tomando como hilo conductor los períodos de crisis económicas o las revoluciones políticas, se trataba de recortar diversos niveles de acontecimiento, dar cuenta de sus peculiar temporalidad, establecer tipos de determinaciones complejas entre estos niveles, señalar sus umbrales y mutaciones. Se accedía así a “la metodología compleja de la discontinuidad” (Foucault, 2014:227). Esto no significaba señalar algo jamás pensado, como si la disciplinas históricas de pronto hubieran dejado de considerar lo continuo para pasar a lo discontinuo, sino más bien transformar radicalmente el estatuto de la propia discontinuidad. Si para la historia en su forma clásica lo discontinuo era a la vez lo dado y lo impensable, aquello que había que “rodear, reducir, borrar para que apareciera la continuidad de los encadenamientos” (Foucault 2014:226), la “nueva historia” –como solía llamarla Foucault- lo convertía en uno de los elementos fundamentales del análisis. Si hablar de cambio de estatuto de la discontinuidad tiene sentido es porque comprometió el modo de entender la unidad de la historia, los motivos de sus cambios y en definitiva el cambio mismo. La discontinuidad no es aquello que se predica de lo continuo sino la única continuidad posible, “la única constante imaginable es la de una discontinuidad entendida como cambio continuo, como unidad en movimiento” (Revel, 2014:36).

A partir de mediados de la década del sesenta Foucault construyó una red conceptual y metodológica con la cual desplegar una lectura discontinuista de la historia: la arqueología. Foucault llamará arqueología al método investigativo que asuma, por lo menos hasta los años setenta, para reconstruir un campo histórico a través de la singularidad de los acontecimientos, es decir sin inscribirlos en unidades ni subordinarlos a determinaciones preconcebidas. La arqueología como forma novedosa de hacer historia primero fue puesta en práctica en diferentes dominios –la locura, la enfermedad, las ciencias humanas- para luego ser sistematizada en sus principios metodológicos. *La arqueología del saber* (1969) le significó a Foucault la ocasión de reflexionar sobre los análisis emprendidos en sus obras precedentes y de precisar la matriz conceptual con la que había contado: formaciones discursivas, acontecimiento, enunciado, *episteme*, archivo, discontinuidad, por nombrar solo algunas.

El punto de partida de la arqueología como método será “negativo” (Foucault, 2011:33). Consistirá en poner entre paréntesis los objetos que, a primera vista evidentes, organizan el trabajo del historiador. Hacer una arqueología de las ciencias humanas, por ejemplo, no consistirá entonces en hablar de *la* psiquiatría, *la* biología, *la* economía sino en señalar los criterios de formación, correlación y transformación que “escanden en la simultaneidad o la sucesión el universo de nuestros discursos” (Foucault, 2014:195). Una vez impugnada la posibilidad de

fundar la unidad de una disciplina a partir de su objeto de estudio, de su estructura formal o conceptual, el arqueólogo se pregunta ¿cuáles son las reglas a partir de las cuales es posible individualizar un discurso como la economía política, por tomar un caso?. Una vez rechazados los temas de la historia totalizante (“el progreso de la Razón”, “la mentalidad de una época”, “el espíritu de un siglo”), ¿cómo dar cuenta de las condiciones de transformación de los discursos? ¿cómo “sustituir la forma abstracta, general y monótona del “cambio”, a través de las cual, de tan buena gana, se piensa la sucesión, por el análisis de *tipos diferentes de transformación*” (Foucault, 2014:198)?, ¿qué conjunto de relaciones establecen los discursos entre sí?. La arqueología es pues una modalidad de análisis del discurso pero a condición de no entenderlo como la emisión de un sujeto soberano, sino como el conjunto de enunciados que, en su dispersión, provienen sin embargo de un mismo sistema de formación.

Cuando Foucault asocia el gesto de su trabajo con el movimiento de renovación que por entonces acontecía en la historiografía europea y especialmente francesa, lo hace por dos razones centrales: una, en parte ya señalada, refiere al estatuto de la discontinuidad, “su paso del obstáculo a la práctica” (Foucault, 2014:227). La otra tiene que ver con el modo de concebir el valor del “documento”.

La discontinuidad ya no pensada como algo negativo, como un vacío o una carencia sino como “uno de los elementos fundamentales del análisis histórico” (Foucault, 2014:226), cumplirá un triple papel. En primer lugar será una “operación deliberada del historiador” (Foucault, 2011:18), no algo que éste recibe a pesar suyo y con lo que tiene que lidiar. Un segundo papel de la discontinuidad consiste en ser el resultado de la propia descripción. El historiador señala la discontinuidad, su tarea consiste en “descubrir los límites de un proceso”, “el umbral de un funcionamiento” (Foucault, 2014:226). De modo que “la arqueología efectúa una lectura transversal de un período de la historia que se ve, en cierto modo “limitado” en sus dos extremos por los dos acontecimientos que constituyen la emergencia y la desaparición del isomorfismo que la funda” (Revel, 2014:99). Por último, la discontinuidad será aquello constantemente especificado, puesto que su forma y función dependerán del nivel en el que se la ubique. Este triple papel de la discontinuidad es lo que hace de ella una noción paradójica, a la vez instrumento y objeto de investigación. Instrumento, porque delimita el campo de análisis, permite individualizar los dominios, producir series y niveles. Objeto, porque ella misma es ése campo, esos dominios esas series. La discontinuidad también es paradójica porque en definitiva antes de ser un concepto presente en el historiador es siempre supuesta por éste. Y esto en razón de que no es una unidad sustancial, las series, niveles, dominios sólo se organizan por su relación diferencial con otras. Así por

ejemplo, la *episteme* clásica se revela en su diferencia con la *episteme* moderna y ésta en su diferencia con aquella en la cual el propio historiador está inscripto y desde donde habla. Esta multiplicación de los niveles de análisis desde ya rechaza la posibilidad de una "historia global" que tenga como horizonte la elucidación de "la significación común a todos los fenómenos de un período", el señalamiento de "una misma y única forma de historicidad" (Foucault, 2011:20). Pero esto no significa afirmar una yuxtaposición de historias desplegadas al unísono pero en diferentes dominios, como si habiendo desgajado la historia de la economía, de la de las instituciones o la de las religiones etc. éstas pudieran existir con independencia unas de otras. Una vez escandidos los diversos niveles de análisis, el problema para Foucault consiste en introducir en el análisis histórico diferentes tipos de relación que no se limiten a la causalidad, ni a la organización de los múltiples fenómenos en torno a un centro único, sino en señalar qué "sistema vertical" de relaciones es posible elucidar entre estos niveles; Esta caución metodológica le llevó a Foucault a contraponer a la "historia global" una "historia general" como forma novedosa de hacer historia una vez convertida la discontinuidad en un "concepto operatorio" (Foucault, 2011:19).

En el modo de valorar el documento Foucault señalará el verdadero trabajo arqueológico. Para la arqueología no se trata de ver en el documento un sentido oculto que habite más allá de la materialidad sensible y que por tanto haya que descifrar o interpretar. A este respecto, Foucault ha sido crítico de los abordajes hermenéuticos. Su propósito antes que dar cuenta de los modos de significación o del surgimiento del sentido en los discursos, consistía en especificar el modo en que estos funcionaban en una cultura dada. Si el documento no lleva su sentido más allá de sí, la tarea del arqueólogo será tomarlo al pie de la letra, en lo que muestra en su superficie y situarlo en su relación con otros documentos también tomados de esa manera. A esto Foucault se refería al señalar que "hay que aprehender el enunciado en la estrechez y la singularidad del acontecimiento" (Foucault, 2014:236). La arqueología se ocupará de lo que efectivamente ha sido dicho y del modo en que lo fue, en su irreductible irrupción histórica, en su carácter emergente. El documento así entendido es un *monumento*, pero del que no hay que restituir el discurso histórico para descifrar su sentido. Foucault afirma al respecto que no se trata de hacer de los *monumentos* –mudos y arrancados de su tiempo- documentos, sino por el contrario se trata de convertir a los propios documentos en monumentos. No interpretar, no predicar sobre ellos verdad o falsedad alguna, sino organizarlos, ver qué juegos de reglas determinan su aparición o desaparición de una cultura dada, es decir considerarlos en su relación

con el "archivo". La historia así entendida "tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del documento" (Foucault, 2011:17).

Los desafíos de la arqueología

El tema de la irrupción de lo novedoso, su discontinuidad respecto de lo dado y los modos de periodizar esas emergencias fueron uno de los mayores desafíos de la arqueología y probablemente lo que señaló sus propios límites. En una entrevista con Raymond Bellour¹ realizada poco tiempo después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, Foucault identificaba en la periodización y en la lógica de la mutación los interrogantes centrales de una nueva manera de hacer historia en la que, como se ha dicho anteriormente, él inscribía sus propios trabajos. Pero ha sido precisamente este problema uno de los flancos principales de las críticas, puesto que lo parecía insuficiente en sus investigaciones era la explicación de la ruptura epistémica, es decir del vuelco de una episteme a otra. La arqueología señala el problema del comienzo, no entendido como un origen en cuyo seno existiera potencialmente todo lo que resultará después –como puede decirse que la semilla es el origen del árbol o contiene al árbol en forma potencial-, sino como irrupción de la novedad. La periodización arqueológica se organiza alrededor de dos acontecimientos que constituyen la emergencia y la desaparición de cierta regularidad. Así por ejemplo Kant da cuenta de la inauguración de la *episteme* moderna en cuanto por primera vez es el hombre el que se presenta como siendo sujeto y objeto del conocimiento, o Don Quijote aparece como el representante literario de un cambio de época, señalando el umbral entre el Renacimiento y la Época clásica.

Cuando Foucault abordó el problema de la mutación, lo hizo siguiendo las exigencias de su método, es decir prescindiendo de los recursos habituales con los que la historia tradicional de las ideas se había valido para pensar tanto el cambio como la continuidad. Nocións como las de tradición, influencia, desarrollo, evolución, mentalidades, fueron criticadas como "formas blandas" con las que se seguía pensando la historia en términos de continuidad y por ello suspendidas durante el análisis. De modo que el problema general del cambio fue rechazado por abstracto y absoluto y sustituido por el desafío de describir los "tipos de transformación". A propósito de *Las palabras y las cosas* Foucault afirmaba "mi intención fue describir precisamente ese cambio; en otras palabras, establecer el

¹ Foucault, M. (2014) "Sobre las maneras de escribir la historia" en *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Siglo XXI, Buenos Aires.

conjunto de las transformaciones necesarias y suficientes para pasar de la forma inicial del discurso científico, el del siglo XVIII, a su forma final, del siglo XIX” (Foucault, 2014:158). Pero describir el cambio, la discontinuidad en la historia misma del saber, no debe confundirse con identificar una causa o fuerza que esté en su principio y permita explicarlo. La pregunta del arqueólogo no es por el origen del cambio sino por las reglas que lo organizan. Pero el desplazamiento de las formas abstractas del cambio a las reglas que definen el pasaje de un estado a otro, pone sobre el tapete un problema nuevo: en efecto se trata de precisar cuál es el valor de esas reglas, es decir si su estatuto es simplemente descriptivo, -como si una vez constatado el cambio como un hecho o una suerte de dato se intentara explicitar las reglas que describen su regularidad-, o por el contrario si tienen un valor prescriptivo -como si ellas mismas determinaran de algún modo aquello sobre lo cuales se aplican-. Y por otra parte ¿cómo debe pensarse el comienzo una vez recusado el tema del origen? ¿se trata acaso de un gesto constituyente que permanece exento de las determinaciones que él mismo crea?

La arqueología y la novedad

La arqueología como método discontinuista de historizar supone una atención especial a los acontecimientos discursivos, es decir a aquello que efectivamente ha sido dicho y que conforma el archivo del que se vale el historiador. Ahora bien, si bien todo discurso está tejido por una serie de acontecimientos, ¿todos los acontecimientos valen lo mismo?, ¿hay algún tipo de prioridad o jerarquización de unos sobre otros?. Si se respondiese negativamente la pregunta por el pasaje de una *episteme* a otra resultaría del todo enigmática y no tendría ningún sentido el trabajo que el propio Foucault se ha tomado en balizar el terreno histórico mediante tipos de acontecimientos de algún modo ejemplares, en los que se mostraban cierta novedad respecto de los precedentes, y que señalando la dirección de otro tipo de regularidad, aparecían como indicios de verdaderas fracturas epistémicas. ¿No es esta la función que tienen, por ejemplo, *Las meninas* de Velázquez -para dar cuenta de la emergencia de la representación como un problema en sí mismo-, el Quijote de Cervantes- en cuanto señala un cambio de estatuto del lenguaje y de la locura- o la filosofía kantiana -donde el tema propiamente moderno de la temporalidad y la finitud del hombre organizan lo que en adelante serán los problemas del conocimiento-?.

En primer lugar es de destacar, en lo que a esto concierne, la importancia de la diferencia para organizar una periodización histórica. En efecto, la discontinuidad sólo se puede discernir por su consideración con un pasado al que se opone. Entre los comentaristas y estudiosos de la obra de Foucault hay cierto acuerdo en señalar que el registro en el que trabaja el enfoque arqueológico supone un trabajo de oposición entre dos formas históricas pretéritas.

En este trabajo de oposición y diferenciación, Foucault señala que la arqueología no se limita a considerar a los acontecimientos discursivos en su homogeneidad. Por el contrario "distingue en el espesor mismo del discurso, varios planos de acontecimientos posibles" (Foucault, 2011:223) entre los cuales es de destacar aquel "en el que se efectúa la sustitución de una formación discursiva por otra (o de la aparición y desaparición pura y simple de una positividad)" (Foucault, 2011:223). El problema -una vez señalado un nivel específico de ciertos acontecimientos que presentifican la discontinuidad y la transformación-, radica en cómo estos deben ser pensados. Al respecto Foucault se apresura en alertar contra todo intento de analizar la especificidad de esos acontecimientos en referencia a una supuesta originalidad creadora, a una operación de la conciencia o al curso mismo de la evolución. Ni el "modelo teológico y estético de la creación", ni el "modelo psicológico de la toma de conciencia" ni "el modelo biológico de la evolución" permiten definir con precisión en qué consisten estas modificaciones. Una vez más la alternativa propuesta por Foucault radica en "sustituir la referencia indiferenciada al cambio -a la vez continente general de todos los acontecimientos y principio abstracto de sucesión-por el análisis de las *transformaciones*. La desaparición de una positividad y la emergencia de otra implica varios tipos de transformaciones" (Foucault, 2011:224).

Reemplazar la noción de cambio por transformación no es una simple elección lingüística. Por el contrario, se ve justificada por la necesidad de elaborar esa noción vacía y abstracta [el cambio] para dotarla de estatuto analizable. Así en lugar de "invocar la fuerza viva del cambio (como si fuera su propio principio) o buscar sus causas (como si no fuera jamás otra cosa que puro y simple efecto), la arqueología trata de establecer el sistema de transformaciones en qué consiste el "cambio" (...)" (Foucault, 2011:225). ¿Cómo, por ejemplo, en el discurso sobre los seres vivos, se transformaron las relaciones entre el campo perceptivo, el código lingüístico, la mediación instrumental y la información, permitiendo la definición de los objetos de la historia natural? ¿cómo se transforman las relaciones entre diversas positividades, por ejemplo, la biología, al economía y la filología respecto de la gramática, historia natural y análisis de la riqueza?, ¿qué tipos de continuidad, retorno y repetición es posible establecer entre lo pretérito y lo

nuevo?, o retomando al propio Foucault “¿cómo pueden existir esas permanencias o repeticiones, esos largos encadenamientos o esas curvas que salvan el tiempo?” (Foucault, 2011:227).

Merleau-Ponty y Foucault: “semejanza de familia”

Para la generación de intelectuales a la que pertenecía Foucault, la fenomenología y el existencialismo -encarnados fundamentalmente en las figuras de Husserl, Heidegger y Sartre-, significaban la ortodoxia universitaria con la que había que romper. Por entonces, la emergencia de un antihumanismo teórico en las ciencias humanas -del cual el estructuralismo probablemente haya sido su manifestación más extendida- significó el desarrollo de un pensamiento crítico del humanismo existencialista y de la figura de un sujeto como punto de origen del sentido y de la historia, y sin embargo capaz de hallar una racionalidad en las sociedades, el lenguaje, la cultura etc.

Este rechazo, en el que apresuradamente se lo inscribió a Merleau-Ponty, significó una injusticia para con su pensamiento. Aún sin la necesidad de conocer a fondo su obra, sólo basta con oír los testimonios de esta generación de intelectuales para advertir que el pensamiento de Merleau-Ponty escapaba al antagonismo - humanismo/ antihumanismo- que configuró buena parte de la filosofía francesa durante el siglo XX. “Quien contaba para nosotros cuando éramos jóvenes - afirmaba Foucault- no era Sartre, sino Merleau-Ponty. Ejercía en nosotros una verdadera fascinación” (Eribon, 1195:103). Podría decirse más bien que Merleau-Ponty se situaba en una posición ambigua, tan pronto a ser reconocido y elogiado como asociado a una filosofía perimida.

No nos ocuparemos aquí de mostrar las afinidades reconocidas por Foucault a Merleau-Ponty, ni tampoco nos detendremos a evaluar sus cercanías y distancias teóricas con la fenomenología. Razones de tiempo impedirían esta tarea. Se trata más bien de mostrar cómo, aún más allá de estas consideraciones, resulta posible hallar en sus interrogaciones sobre la historia, una familiaridad de pensamiento. O como señala Judith Revel, en su último libro dedicado a ambos filósofos, un “parentesco imaginario” o “semejanza de familia” (Revel, 2015:16).

En lo que sigue nos detendremos en la noción de institución, tal como Merleau-Ponty la elaboró en los cursos dictados en el Collège de France en el año 1954², con

² M. Merleau-Ponty, (2012) *La institución, la pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). La institución en la historia personal y pública*, Anthropos, Paris.

el propósito de esbozar posibles vínculos con las nociones foucaultianas de discontinuidad e historia tal como hasta aquí se han delineado.

Merleau-Ponty: institución e historia

El curso que Merleau-Ponty dictó sobre la institución [*Stiftung*] suele considerársele como la antesala de un marcado cambio de rumbo en sus investigaciones. Todo sucede como si su propósito de pensar instituciones como la expresión, el lenguaje y la historia, que hasta entonces orientaba sus investigaciones, lo hubiesen obligado a reflexionar sobre la noción misma de institución. Y como si ésta, por su parte, hubiese contribuido a la necesidad de renovar las categorías tradicionales de la ontología moderna. En Merleau-Ponty encontramos una filosofía de la institución y de la historia entendida en tanto *Stiftung*, como prolegómeno ineludible a todo trabajo de historiador -trabajo que por otra parte Merleau-Ponty no hace-. Por el contrario, podría decirse que Foucault hace historia desde un principio. Sin embargo es esta labor lo que lo conduce también a él hacia una reflexión filosófica sobre la matriz conceptual y metodológica que había puesto a operar antes de poder sistematizarla.

Si la pregunta por la historia le indica a Merleau-Ponty el camino de una reflexión sobre la institución, no encontramos nada semejante en Foucault. Pero no porque los abordajes de ambos sean a tal punto divergentes que la pregunta por la institución teniendo sentido para uno no tendría cabida en el otro. Al contrario, es un mismo problema al que ambos quieren responder: cómo algo nuevo aparece, cómo podemos conocerlo, cómo encontrar un sentido en el pasado sin recurrir a teleologías ni orígenes metafísicos. Nuestra hipótesis es que la diferencia entre ambos radica en que a Merleau-Ponty ese interrogante le exigió la elaboración de una filosofía de la institución y a Foucault una de la discontinuidad.

En líneas generales es posible afirmar que el problema de la institución es el de la génesis, sedimentación y trasmisión del sentido, en suma de su historicidad y del horizonte de tradición que implica. Sin embargo, para Merleau-Ponty esto significó una crítica radical a las filosofías de la conciencia e incluso de su propia trayectoria de pensamiento en cuanto todavía permanecía demasiado cercana a la terminología de ésta³.

³ Nos referimos especialmente a las críticas que Merleau-Ponty realizó fundamentalmente a su obra *La fenomenología de la percepción* (1945). Se observa de manera más pronunciada una reflexión crítica sobre su propio pensamiento en los textos compilados y publicados postumamente bajo el título *Lo visible y lo Invisible*. Cfr. M. Merleau-Ponty (2010), *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Para Merleau-Ponty la institución no compromete a una conciencia constituyente en cuanto fuente originaria del sentido y responsable de la novedad. Por el contrario pensar la *Stiftung* exige en primer lugar revisar tanto la noción de sujeto como las de sus correlatos: el mundo y los otros. El sujeto de la *Stiftung* no es la vida de la conciencia sino una vida inseparablemente instituida e instituyente, es decir capaz de poner en marcha cierta actividad pero al mismo tiempo atravesada por una inercia o pasividad que le impiden ser transparente consigo misma.

Considerado en términos singulares, o como lo llama Merleau-Ponty la institución en la vida personal, "lo instituido no es el reflejo inmediato de sus acciones propias" (M. Merleau-Ponty, 1969:50). Esto significa que aquello que hacemos siempre tiene más sentido que el creemos, que está abierto a ser reasumido por otros y a permanecer según una duración que nos excede y sobre la cual no decidimos.

La institución es un acontecimiento matriz. Es decir, un acontecimiento capaz de inaugurar una dimensión de sentido nueva pero que, lejos de prescindir de lo que la antecede -como si pudiera ser novedad absoluta-, implica siempre la reanudación de lo dado. La institución es apertura a un porvenir que sin embargo no se deshace del pasado, no lo supera ni lo olvida, sino que integrándolo en una significación nueva le da una fecundidad ilimitada. En este sentido afirma Merleau-Ponty que lo instituido crea una suerte de desequilibrio en lo ya sedimentado que exige o llama a nuevas instituciones. Lo instituido es *apertura a* porque exige un futuro, llama a su porvenir según una lógica que le es propia y que no es la de un sujeto constituyente. Pero a la vez implica siempre un *a partir de*, es decir de una tradición de sentidos que no se tiene a título de contenido de conciencia, sino que se lo posee pasivamente. Se cuenta con ellos sin necesidad de inventariarlos, como el sujeto hablante cuenta con el lenguaje en cada una de sus palabras, o todavía conserva su infancia en las posturas de su cuerpo adulto.

Por último, la institución es una suerte de actividad pero que no es pura ni tampoco de la conciencia. Es más bien el tipo de actividad que se encuentra comprometido en una pregunta. Si hay una continuación de los acontecimientos, es decir si es posible hablar de una historia -del saber, de la pintura, de la cultura etc.- y si hay transformación, no se debe a que los acontecimientos se orienten hacia una finalidad cognoscible, ni tampoco a que mantengan entre ellos relaciones de causalidad o evolución. Ni teleología ni evolución, la historia de la que habla Merleau-Ponty es la de una interrogación por principio inacabable, como si cada acontecimiento instituyente inaugurara una pregunta que no dejara de transformarse en cada intento de ser respondida. La institución es pues búsqueda e interrogación ilimitada.

De modo que la lógica de la institución a la que Merleau-Ponty califica de "soterrada" u "oblicua" –por oposición a una lógica expresa o manifiesta y cognoscible para una mirada atenta-, en su modo específico de comprometer la temporalidad, le brinda los materiales para pensar tanto la emergencia como la transformación. Toda *Stiftung* implica un momento instituyente una *Urstiftung* [institución originaria] que nunca es comienzo absoluto en cuanto supone la reasunción de una institución sedimentada una *Endstiftung* [institución final]. Esto significa que no hay separación radical entre los tiempos. Pasado, presente y futuro comunican entre sí. De modo que la noción de institución le permite sortear uno de los problemas que se le presentaban a Foucault en su período arqueológico: el del pasaje de una *episteme* a otra. Si la discontinuidad ponía en primer plano la pretensión de pensar la historia por fuera de un modelo continuista, o de una filosofía dialéctica que organizara la totalidad en una síntesis superadora, una vez conseguido ese objetivo debía enfrentar el problema del pasaje, el cambio o la transformación. Las vacilaciones de Foucault en lo referido a este problema atestiguadas por las diversas formas con las que por momentos intentó explicarlo - "afuera", "experiencia límite", "trasgresión"- parecen indicar una necesidad semejante a la que vislumbró Merleau-Ponty y cuya noción de *Stiftung* buscó responder. Resulta en este punto una importante aclaración. La continuidad de la que habla Merleau-Ponty no puede ser identificada con una "categoría de la semejanza" que tan bien se ocupó de denunciar Foucault. La continuidad que Merleau-Ponty enfatiza cuando habla de la *Stiftung* no refiere ni a estructuras formales ni a algún orden trascendente más allá de los acontecimientos –una Razón de la historia-, sino a la unidad de un campo de búsquedas inaugurado por la institución. Así por ejemplo a propósito de la pintura, hay unidad en tanto esa práctica *interesa* también en el presente. Hay unidad porque resulta posible hallar un sentido en las obras de los pintores del pasado, aunque sea para señalar lo que nos separa de ellos. Si se sigue pintando se continúa una interrogación de la pintura. Sin quererlo ni decidirlo y sólo por el hecho de pintar, el pintor reasume y lleva más lejos la misma tarea que ocupó a sus antepasados. De modo que el problema que plantea la continuidad de la historia en Merleau-Ponty es el de (...) comprender por qué culturas tan diferentes emprenden la misma búsqueda, se proponen la misma tarea (en el camino del cual encontrarán, llegada la ocasión, los mismos modos de expresión), por qué lo que produce una cultura tiene sentido para otras culturas, incluso si no es éste su sentido de origen (...) (Merleau-Ponty, 1973:80).

La unidad a la que alude Merleau-Ponty se opone a la Historia con mayúsculas a la que el filósofo califica como una suerte de "dios desconocido" (Merleau-Ponty 1969:37) y a la que opone la historia entendida como "medio de vida";

La historia es un medio de vida si entre la teoría y la práctica, entre la cultura y el trabajo del hombre, entre las épocas, entre las vidas, entre las acciones deliberadas y el tiempo en que éstas aparecen, hay una afinidad que no sea fortuita ni se basa en una lógica omnipotente (Merleau-Ponty 1969:37)

La unidad de la historia no es la de un sentido unívoco que se mantendría más allá del tiempo como regla general de todas las desviaciones posibles, sino aquello que permite el intercambio entre los tiempos y los hace comunicar entre sí. Incluso aun cuando ese sentido ya no comprometa nuestro horizonte de verdad. Aunque ya no sea posible afirmar de un loco que está poseído, ni sensato ordenar las criaturas del mundo por la semejanza a un orden cósmico, si es posible hablar de ellos -aunque sea para señalar lo que nos diferencia- es porque hay una comunicación entre los tiempos que hace que el curso de las cosas no sea una serie de episodios sin nexo.

La unidad interrogativa que es la historia, tampoco debe entenderse como organizada en torno a una pregunta que permanecería inalterada. Como si por ejemplo a propósito de la locura, hacer su historia fuese reconstruir los diversos modos en que ésta fue pensada. Si no hay una sustancialidad de la locura a la que referir sus diversos sentidos, tampoco hay una unidad sustancial de la historia. Antes bien ésta consiste en cierta regularidad, una suerte de lógica entre los acontecimientos dispersos; "hay historia si hay una lógica en la contingencia, una razón en la sinrazón" (Merleau-Ponty, 1969:38). Podría decirse más bien que se trata de un tipo de unidad semejante a la que Foucault se refería a propósito de la discontinuidad: la unidad entendida como cambio continuo, como unidad en movimiento.

Esta comunicación entre los tiempos también es algo que preocupa al arqueólogo. Siempre ubicado más allá y más acá de los discursos que estudia. Más allá porque es preciso no tomar como verdad lo que ha sido dicho sino analizar las reglas que hacen de eso algo verdadero, más acá porque aun esa distancia metódica no consigue nunca, ni podría hacerlo, desvincular su discurso de un horizonte *epistémico*. Para el arqueólogo, que el punto de partida de su trabajo sea la puesta entre paréntesis del carácter de verdad y del sentido de los discursos estudiados, es la prueba de que lo dicho tiene un sentido para él, "si todo discurso fuese, para el arqueólogo, un ruido carente de significado, ya no podría catalogar los enunciados" (Dreyfus, Rabinow, 2001:116).

De modo que la tradición a la que refiere Merleau-Ponty, como noción ejemplar para dar cuenta de este tipo de continuidad, no alude a una historia acumulativa,

como si el pasado una vez acontecido permaneciera cerrado y ocioso. Si lo instituido llama a ser continuado, si como señala Merleau-Ponty, "tiende a la serie", esa continuación debe entenderse como un "registro abierto". La apertura es más bien la reacción continúa del acontecimiento sobre lo ya instituido y la institución aquello "que hace posible una serie de acontecimientos, una historicidad" (Merleau-Ponty, 2012:14). Merleau-Ponty llama "dimensión" a este horizonte inaugurado por la institución que señala la emergencia de un nivel en virtud de la cual otras experiencias tendrán sentido, de un modo que recuerda la noción de *episteme* foucaultiana. Tanto una como la otra señalan una suerte de regularidad en la inmanencia y dispersión de los acontecimientos. La dimensión inaugurada por la institución no es aprehensible bajo un concepto ni tampoco percibida como una cosa del mundo, sino que "es aquello que no se ve en ningún lado y es supuesta por todo lo visible de un hombre, es de lo que se trata a cada momento y que no posee nombre ni identidad en nuestras teorías de la conciencia" (Merleau-Ponty 2012:13). La *episteme* tampoco es un sistema susceptible de ser reconstruido, como si sus límites fueran precisos y su estructura cerrada. Por el contrario "abre un campo inagotable "es ella misma un "campo indefinido de relaciones" (Foucault, 2011:325). En este sentido podría señalarse que la *episteme* de una época es, para la filosofía de la institución de Merleau-Ponty, la dimensión de sentido que organiza las diversas empresas del saber, en virtud de la cual algo así como la verdad tiene lugar.

En efecto, Merleau-Ponty en sintonía con Foucault, avanzará sobre una nueva concepción de la verdad. Ya no pensada como una idealidad un más allá de los acontecimientos, ni como el movimiento que acerca el saber a un supuesto ser del mundo. Por el contrario es la historia "el lugar de la génesis de la verdad" (Merleau-Ponty, 1969:45). Es la historia el lugar de emergencia de la verdad pues esta es "un campo común a las diversas empresas del saber" (Merleau-Ponty 1968:45). La verdad es lo que señala la apertura a un porvenir fecundo porque permanece como una dimensión de sentido todavía operante en el presente.

Conclusión

El terreno de consideraciones hasta aquí atravesado en ninguna medida pretende ser conclusivo. Se ha querido más bien deslindar una vía de lectura posible entre ambos filósofos, más allá de las oposiciones con las que habitualmente se los ubica en la cartografía de la filosofía francesa del pasado siglo. La hipótesis de trabajo

según la cual la filosofía de la discontinuidad en Foucault y la filosofía de la institución en Merleau-Ponty son las elaboraciones que ambos realizan ante un problema en común: la emergencia, el cambio, la permanencia, en suma, la historia, permitió ver entre ambos cierto parentesco o "semejanza de familia" para retomar la expresión de Revel. El esfuerzo de Merleau-Ponty por pensar una institución originaria de sentido por fuera de la filosofía de la conciencia y, por consiguiente, de una noción de sujeto trascendental y constituyente del sentido, se presenta idóneo para esbozar una respuesta a los interrogantes a los que Foucault se enfrentó en la sistematización de su método arqueológico. En efecto, si se considera la *Stiftung* y la tradición que ella reasume y contribuye a proseguir, el pasaje de una *episteme* a la otra pierde algo de su carácter enigmático. No ciertamente porque habremos de indicar con ella el momento exacto en que una época devino otra. Nada más alejado de eso. Sino más bien porque en su consideración del tiempo, la tradición, la pasividad y el sentido radican los elementos con los cuales pensar la compleja urdimbre de acontecimientos que tejen a veces en secreto a veces manifiestamente, pero siempre en la superficie, el devenir de la historia.

Bibliografía

- DIAZ, E. (2005), *La filosofía de Michel Foucault*, Biblos, Buenos Aires.
- DREYFUS H. RABINOW P.,(2001), *Más allá de estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- ERIBON D., (1995) *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (1991), *Dits et écrits*, Vol. I, Gallimard, Paris.
- , (2004^a), *La historia de la locura en la Época clásica*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires.
- , Foucault, M. (2004^b), *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pretextos, España.
- , (2008), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- , (2011), *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- , (2014), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- M. Merleau-Ponty, (1969), *Filosofía y lenguaje. Resúmenes de cursos dictados en el Collège de France 1952-1960*, Proteo, Buenos Aires.

- , (1973), *Signos*, Seix Barral, Barcelona.
- , (2000), *Sentido y sin sentido*, Península, Barcelona.
- (2010), *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- , (2012), *La institución, la pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). La institución en la historia personal y pública*, Anthropos, Paris.
- REVEL,J.(2014) *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Amorrortu, Buenos Aires.
- ,(2015) *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, France.
- VEYNE,P.(1984),*Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza editorial, Madrid.