

La triangulación en la revelación y la sospecha

Un ejercicio de apertura

Resumen:

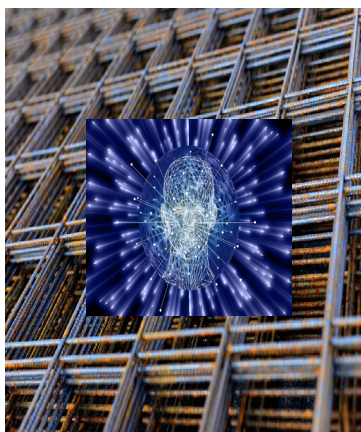
El presente será un ejercicio de apertura para explorar la virtual intersección del estructuralismo y la fenomenología. En el repaso de sus axiomas, incorporaré como novedad a la propuesta filosófica de Jean-Claude Milner, apropósito de la Política de los Seres Hablantes, para introducir la noción de masas. Sostengo la posibilidad de que opere como anclaje en el que las tensiones del estructuralismo y la fenomenología tienden a unirse. Las masas aportan la contradicción y el reverso dialéctico que las aúna, ya que comporta la pérdida de la subjetividad y de la forma. Sin embargo, allí está la latencia de su posibilidad, expresada en los cuerpos y en la política-no-política que administra la violencia. Para acceder a las masas mediante la intersección del estructuralismo y la fenomenología, ofrezco algunas precisiones sobre la Teoría del Actor Red formulada por Bruno Latour.

Palabras clave: Fenomenología, Estructuralismo, Revelar, Sospechar, Teoría del Actor Red.

Summary:

This is an exercise developed to explore the intersection of structuralism and phenomenology. After reviewing its axioms, I have decided to incorporate Jean Claude Milner's philosophy on the Policy of the Speaking Beings, in order to introduce the concept of the masses. I will consider the possibility of the masses being a social entity where the tensions of structuralism and phenomenology tend to merge. The masses provide the dialectical contradiction that mixes both philosophies, because it is characterized by the loss of virtual subjectivity and form. However, the potential for virtual subjectivity and form is still there. It is expressed by the political and non-political bodies that hold power over the masses through violent means. I present some clarifications on Bruno Latour's Theory of the Actor Network in order frame the concept of the masses within the context of the intersection of structuralism and phenomenology.

Keywords: Phenomenology, Structuralism, Reveal, Suspect, Actor Network Theory.



Manuel Facundo Correa: cfm3004il.com, es Licenciado en Antropología Social por la UBA, Magister en Investigación Social y Desarrollo por la UDEC-Chile. Trabaja temáticas de controversias socioambientales; agricultura familiar, campesina e indígena y economías comunitarias diversas y colabora con la Cátedra de Ecología Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Recibido el 18/03/2021 / Publicado 07/05/2021.

Introducción

Estructuralismo y fenomenología han transitado caminos de diferencia. Sin embargo, puede que sólo sea un manto de apariencia disímil. El *revelar/sospechar* de los principios motores de perspectivas fenomenológicas y estructuralistas que llevan sus axiomas hasta las últimas consecuencias, aportan premisas de complementación, combinación y triangulación; ésta última, con concreciones más dispersas. La hipótesis del presente trabajo es que de dicha dispersión es que se alimenta su potencial.

Las siguientes reflexiones serán fundamentalmente de índole teórico-filosófica. Operando como el detrás de bambalinas, allí donde acontece el *otro* del espectáculo principal, la heteronomía del primer cuarto de siglo XXI acusa búsquedas de encuentro entre lo imaginario y lo simbólico. Desde allí la política, el destino de la política y la política del destino, chocan y se encuentran con sus mejores fantasmas. Pues, parece que como nunca antes y como nunca más lo será, hay una estructura banal y poderosa que teme por su vida; aquella en la que se probó una coalición de limitaciones e ilimitaciones egoístas y celosas, que me animo a llamar *hipermodernas*. Sin embargo, como siempre lo hubo, habrá fenomenología para componer un sentido de estructura indefiniblemente metódico, donde la revelación y la sospecha se deban mutuamente.

1. Sujeto no sujeto

Comenzaré hablando de los seres del lenguaje. Más precisamente, me referiré al *habla*, en los términos de Jean Claude Milner (2003). *Por una política de los seres hablantes*

es el título de una obra que, a ciencia cierta, nos involucra a todos; pues ¿quién no es ser hablante? Esta categorización tiene varias implicancias para las nociones de Husserl de *experiencia del yo* y su egología; también las tiene para la aproximación más sociológica de *experiencia del mundo de la vida* de Schutz. La única obligación que habilita estas dos concepciones es nacer y no hacerlo en cautiverio. Además, es necesario aplicar un método de desconcierto, desviar la experiencia originaria mediante la reflexividad para alcanzar la experiencia trascendental. Adquirir conciencia del *yo trascendental* y desde allí refundar la sociabilidad, reinscribir la *actitud natural* como experiencia vívida sensorial sin velos. Husserl nos dirá:

La experiencia así modificada, o sea, la experiencia trascendental consiste entonces, podemos decir, en el hecho de contemplar el cogito ya reducido trascendentalmente y en describirlo, pero sin que nosotros, en cuanto sujetos que reflexionan, co-ejecutemos la posición natural del ser que está contenido en la percepción originariamente llevada a cabo efectivamente al vivir de modo directo (o en cualquier otro cogito), posición que el yo había llevado a cabo efectivamente al vivir de modo directo inmerso en el mundo. Así, en lugar de la vivencia originaria se presenta, ciertamente, otra esencialmente distinta; y en tal medida, por tanto, hay que decir que la reflexión altera la vivencia originaria. (Husserl, 1997, pp. 41-42)

La alteración de la vivencia originaria es precisamente la propuesta de la sociología de Schütz. La comprensión de los significados evocados en la acción intersubjetiva que no se anima a nombrar; por ello, en el plano de lo subyacente, habilita la posibilidad de acceder a la consciencia del *otro hombre* que se expresa en la estructura del mundo social:

Con el fin de explicar la estructura del mundo social es preciso dirigir la atención

a aquellas experiencias en las que se hace accesible la conciencia de otro hombre, ya que en ellas se basan las construcciones mediante las cuales son interpretados sus motivos y acciones. Son justamente esas experiencias las que, por diferentes razones, siguen siendo presupuestas en la vida cotidiana y en las ciencias sociales. (Schütz, 1993, p. 33)

La apelación a la conciencia plena en beneficio del ego o de las ciencias sociales tiene algo de deseo. Algo que definitivamente ya no podremos divorciar del inconsciente y de la condición relacional en que se establecen los otros sujetos, objetos y nosotros mismos. Sin embargo, el deseo no se agota en la apariencia exterior relacional, pues estamos conformados por diferentes fuerzas con orígenes reconocidos por funcionalidades así como por falta de explicaciones –lo oculto, el *otro hombre*-. Castoriadis dirá "[...] en el sujeto como sujeto hay el no sujeto". (Castoriadis, 1993, p. 180)

2. Segunda tópica Realidad interior en contexto

En la XXXI Conferencia, Freud expone la llamada *segunda tópica* para tratar de hallar, partiendo de una objetivación del *yo*, mayor profundidad sobre la realidad interior. La segunda tópica parte de la idea de que todos tenemos, al comienzo de nuestra vida, la totalidad de los contenidos psíquicos en el inconsciente y tras la separación consciente/inconsciente, tres instancias de personalidad entran en juego. La estructura del *yo* se ve constreñida por una tríada conformada por el *súper yo*, *el ello* y *la realidad exterior*; sobre él se plasman los contactos y las negociaciones que establecen. El *superyó* es una instancia autónoma que posee una función de conciencia moral. Su emergencia aparece con el fenómeno de la *transmutación*, proceso que parte de una *identificación* de un *yo* con un *yo* ajeno. El sentido de la identificación es de "*ligazón con el prójimo, probablemente la más originaria*" (Freud, 1971, p. 79).

La ligazón o identificación se diferencia de la elección del objeto: el primero apunta a un "ser" y el segundo a un "tener". El Complejo de Edipo es el proceso de renuncia al objeto de deseo, por lo que se refuerzan las identificaciones con la forma del *superyó*. Más allá del núcleo parental comienzan a limitar al *yo* los *arquetipos ideales*, idealizaciones del sujeto y su *deber ser*. La función de conciencia moral en el *superyó* implica a la realidad psicológica que inscribe el mundo exterior sobre el *yo*. Si bien en Freud aparecen escindidos *superyó* y mundo exterior, parte de las limitaciones del *superyó*, parecen fundarse en idealizaciones que necesariamente implican un contacto intersubjetivo. Por ende, el *superyó* como el portador del ideal del *yo*, es histórico y cultural; de modo que es variable y performativo. El *ello* puede definirse como lo puro inconsciente, es decir, de él provienen las pulsiones y mociones de deseo que el *yo* quiere atraer para sí, pero que el *superyó* y el mundo exterior limitan. La denominación *ello* indica cierto grado de ajenidad respecto del *yo*; sin embargo, en conjunto con el *superyó* y el *yo*, forman los "*tres reinos*" en que se Freud descompone el aparato anímico de una persona (Freud, 1979, p. 67). El *yo* sintetiza contenidos y unifica procesos anímicos prometiendo más seguridad y regularidad por el seguimiento del *principio de realidad*. En el *ello*, el principio que gobierna es el *principio de placer*, que es *desenfrenado* y no está sometido a ningún orden: "[...] el *yo* es sólo un fragmento del *ello*, un fragmento alterado de manera acorde al fin de la proximidad del mundo exterior amenazante." (Freud, 1979, p. 71). En limpio, la relación *ello/superyó* supone tensión y conflicto.

He aquí la pregunta a la que quería llegar, ¿cómo conviven el inconsciente y nuestro *superyó* con el mundo exterior? La realidad psíquica no se reduce a mero receptáculo del mundo exterior, sino que se estructura en relación históricamente situada con sujetos

que tienen una organización psíquica que también lo está (Elliot, 1995) ¿Cuál es el puente entre ellos? Castoriadis responde con la lógica de las *representaciones*. Es decir, la forma en que la pulsión delega su contenido sobre la psique y cómo ésta representa la pulsión inicial. Las representaciones primordiales del inconsciente se fijan y condicionan la subjetividad a la represión por ser la raíz afectiva para el cumplimiento del deseo. Pero la determinación nunca es absoluta, sino que el inconsciente es un “[...]rasgo constitutivo y creador de la experiencia humana” (Elliot, 1995, p. 73).

3. Sujetos hablantes Ser-no-siendo en masas La coalición de lo limitado y lo ilimitado

En tanto rasgo creador, la determinación-no-absoluta de las representaciones primordiales, se corresponde con la *epojé* del no sujeto con quien convivimos. La determinación-no-absoluta pero constitutiva es el mejor modo de ejercer la reducción fenomenológica: ¿cómo nos habla ese inconsciente?; ¿qué dirá de la trascendencia del ego? Somos sujetos hablantes y nuestros no sujetos también tienen voz:

Si un ser hablante pudiera satisfacerse de ser único, como un eterno célibe, los afables filósofos triunfarían sin esforzarse. A la vez sabio y príncipe, a la vez amo y esclavo, a la vez padre e hijo, a la vez hombre y mujer, el Solitario inauguraría en cada ocasión su propio reino. Pero los filósofos saben bien por ellos mismo que las cosas no van así en lo real. Los más perspicaces de entre ellos no dudarían en confesar, al menos en privado, que profetizan para consolar; que cada uno se jacta de hablar y escribir en soledad, con tal de hacer que la pluralidad sea soportable para los otros. Y ponen mucho ingenio en ello. (Milner, 2013, p. 12)

El razonamiento de Milner prosigue con la lógica de lo evidente, si es que el único punto de partida posible fuera el ser, singular en su condición de sujeto hablante. Cuando las resonancias empiezan a cruzarse y la presión de lo real se hace notar demasiado, allí surge el miedo consciente de que podemos ser reducidos al silencio y de que no estamos tan solos como imaginábamos. No detentamos ningún privilegio por ser hablantes (Milner, 2013). La estructura de lo ilimitado que posee la multitud hablante conlleva precariedad; pues, la combinación de multitud, ilimitado, palabra y silencio, nos arroja a las *masas* ¿Acaso existe mayor acoso a la fenomenología? Consulté a un profesor bien formado en asuntos fenomenológicos, sobre su posible vinculación con la noción de *masas*. Hay una no vinculación, representa la muerte de la subjetividad. Las *masas* no tienen la experiencia de lo vivido, tampoco tiene conciencia. Probablemente, un profesor docto en teoría estructural hubiera dilapidado una pregunta homóloga, la *masas*, a falta de contenido, ni siquiera tiene forma. Sin embargo, prosigue Milner, las *masas* son una posibilidad exacerbada en el contexto urbano, pero también una posibilidad presente desde que uno nace en la lengua y habla a través de ella: “*El inconsciente freudiano, ¿qué es, después de todo, sino el descubrimiento de que el ser hablante no es nunca uno, ni siquiera cuando duerme?*” (Milner, 2013, p. 15)

Ante la *pluralidad real* hay un movimiento oscilante que busca tratarla con equilibrios entre lo simbólico y lo imaginario. Equilibrio artificial en el que los sujetos hablantes delegan cuidados para hacer soportable su más de uno; a cambio, esperan cierta garantía de supervivencia. Este es el asunto fundamental de la política, asunto del cuerpo y, por lo tanto, de regulación de la palabra. Aquí no hay idealismos y la política muestra su rostro en función de una dialéctica perversa: el reverso de su axioma

de no matar exige que la proclamación de la política traiga consigo muerte y silencio; ¿Cuántos períodos de eliminación real de lo político en nombre de la supervivencia? ¿Alguien duda de la potencia de la política? Además, la política moderna de los seres hablantes confronta el hecho de que ser varios ha adquirido la forma de lo ilimitado:

Hay un cuerpo moderno; está atravesado, de parte a parte, por las ilimitaciones que se entrecruzan: ilimitado cuando observa al universo; ilimitado cuando se observa a sí mismo; ilimitado en sus necesidades, en sus apetitos, en los bienes a los que tiene derecho; ilimitado en su pluralidad material, el cuerpo moderno espera de la política lo que ella siempre le ha prometido: la supervivencia entre las masas. Desde la bóveda estrellada hasta el fuero interno, nada existe hoy que no se exprese en términos de masas, y eso es nuevo. (Jean-Claude Milner, 2013, p. 34)

La confrontación con lo ilimitado se complejiza en la contradicción entre la limitación que fundamenta los principios modernos de aproximación al mundo, y la emergencia de la teleología, cada vez más racionalizada y comprobable, de que hay limitaciones reales³ que ameritan cambiar los términos en los que hemos hablado de transformación y la ciencia. Antes, las relaciones de la ideología, la moral y la economía, no necesitaban soslayar la sustancia de la limitación, había una única ley de oferta y demanda y comportamientos racionales e irracionales; un único capital contra el que luchar por la *Revolución*⁴ y dos futuros inequívocos e ilimitados para la política de supervivencia destinada a masas urbanizadas *libres*. Después de 1989, todo cambió. La política de los seres hablantes se ha expresando: ante la multitud y las expectativas de limitación, la democracia; ante la ilimitación de los apetitos de supervivencia, el mercado. Adicionalmente, el idioma de la política dispone el intercambio imaginario de lugares,

habilitando el espacio preferido de nuestro ser hablante de política: la discusión.

4. La discusión política. Entre la revelación y la sospecha

La discusión nos es brindada como heteronomía más o menos institucionalizada para la conformación de una realidad psíquica a partir de un discurso “dado”, siempre cubierto con la impersonalidad de las estructuras económicas y políticas, a veces, ellas muy banales. En su anonimato aparente todos nos encontramos inmersos. El imaginario dota de impersonalidad a las estructuras idealizadas para que la sociedad constituya su simbolismo. Así lo hace, pero no es una empresa totalmente libre. Esto significa que, más allá de la apariencia lógica y de concepciones orgánicas o positivistas, el simbolismo de la sociedad, muestra relaciones entre significantes y significados impredecibles. Para existir:

[...] a principios del siglo XX, la ciencia económica ya había integrado sin problemas la problemática de la escasez de recursos y de la fragilidad ecológica del modo de desarrollo capitalista (...) Sin embargo, fue el Informe Meadows (1972), encargado por el Club de Roma a un equipo de investigadores del MIT (Massachusetts Institute of Technology), el que realmente popularizó la tesis de Javons –la paradoja de Javons– [...] Las conclusiones principales del *The Limits to Growth* son dos: si la tendencia de los cinco crecimientos exponenciales identificados continúa, el planeta alcanzará su límite de crecimiento en los próximos cien años; a pesar de ello, es posible evitar este desastre si se logran establecer las condiciones de una estabilidad económica y ecológica sustentable a largo plazo (...) En *Limits to Growth: The 30-Year Update*, publicado en 2004, los autores reconocen ser mucho más pesimistas que en 1972. Aunque al mismo tiempo modi-

fican claramente sus conclusiones, según ellos, de ahí en más, una transición hacia una sociedad sustentable es probablemente posible sin que por eso haya que reducir la población ni la producción industrial. (Fitoussi y Laurent, 2011, p. 39)

En las lenguas vivas, el término ha sido largamente equívoco, entre el retorno inmutable de los cuerpos celestes y la agitación sin retorno de las sociedades humanas. No obstante, se edificó un tipo ideal a partir de la Revolución francesa; la Revolución Soviética de Octubre de 1917 y la revolución china lo confirmaron y así lo refinaron. Recientemente aún, revolucionarios y contrarrevolucionarios se ponían de acuerdo acerca de sus rasgos distintivos, unos para el elogio y otros para el insulto. Puede que abunde el término revolución pero la Revolución, en singular y con mayúscula, reenviaba a un tipo ideal único y bien definido. (JeanClaude Milner, 2013, p. 32)



imaginario social recurre a lo simbólico y se apoya en él porque lo simbólico “[...] comporta casi siempre, un componente «racional-real»” (Castoriadis, 1993, p. 221).

Sin embargo, sigo sin poder ver qué es lo que particulariza la apoyatura simbólica a la que debo mi imaginación social ¿Cómo debería de interpretarla?

Corrientes de *revelación* y *sospecha* son definidas por Ricoeur (1990) e indican dos formas de *verdad* del símbolo y de su interpretación. La *revelación* forma parte de la fenomenología de la religión, en la que lo sagrado está ligado a sus significaciones literales y sensibles, pero también al sentido simbólico que reside en ella. Convive en esta fenomenología la intención significante y el *poder revelador* del símbolo. Por esto se entiende que, a diferencia del signo técnico que significa sólo lo que expone, el símbolo *da lo que dice* conformando un sujeto partícipe. Es importante destacar que, al ser “dado” el significado, el sujeto restaura un significado atado a la ligazón del símbolo con el elemento literal que lo compone. La interpretación como ejercicio de sospecha, más ligada al

psicoanálisis, se apoya en la idea de desmascaramiento, de duda a lo consciente a partir de una exégesis del sentido necesario porque, el símbolo, implica una relación de simulado/manifiesto cuyo significado nunca es reductible a la conciencia

inmediata. Al contrario, depende de una desmistificación que apunta a la expansión de la conciencia. En la *revelación*, el sentido se toma como *expresión de un fondo*, como manifestación que surge de lo sensible; para

la *sospecha* no hay sentido sin *distorsión del sentido*, como medio de simulación de lo que quiere decir el deseo.

Ricoeur define como *campo hermenéutico* a una postura que media entre revelación y sospecha. Entiende al símbolo como la expresión de una estructura de *dobles sentidos* o *múltiples sentidos* que, en la interpretación, se plasman en una *estructura intencional* cuya textura semántica depende del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o múltiples sentidos. Intencional es la búsqueda interpretativa que reafirma, refunda o destruye las ingenuidades inherentes a nuestra coalición de lo imaginario y lo simbólico. Allí habita el círculo hermenéutico, un principio y fin que operan en simultáneo, de no ser que, más acá que allá, encontremos una reivindicación de autonomía. Castoriadis propone un camino de reflexividad en el que “[...] la autonomía no es eliminación pura y simple del discurso del otro, sino elaboración de este discurso, en el que el otro no es material indiferente” (Castoriadis, 1993, p. 183). Al igual que un sentido literal puede ser reinterpretado, ampliando o negociando nuevos significados y (;por qué no?) destruyendo viejos; las instituciones deben ser reflexivamente innovadas o destruidas. Esta reflexividad se constituye en la medida en que incorpora a lo no institucionalizado. Por ello, la reflexividad reniega de la lógica estructural funcionalista de las instituciones –banal-; por lo mismo que el intérprete se distancia del exégeta ortodoxo –violento-.

Bourdieu y Wacquant advierten sobre la inclinación a concebir el mundo social en términos sustancialistas o realistas; en

cambio, proponen términos relacionales ya que *lo real es relacional* (Bourdieu y Wacquant, 1995). En el trabajo de investigación social, el *campo* es el escenario conceptual del modo en el que se construye el objeto de investigación que guía las decisiones prácticas de investigación. La teoría es indisociable de la metodología, así como tampoco lo es con respecto al *dato*. Por lo tanto, la construcción del objeto de investigación implica a una red de relaciones sociales en las que “[...] su límite es el límite de sus efectos (...) un agente o institución forma parte de un campo en la medida que sufre o produce modificaciones en él” (Bourdieu y Wacquant, 1995, p. 173). Aquí se esboza una crítica al conservadurismo empírico que:

[...] deja al mundo social tal cual es, al orden establecido, las operaciones esenciales de la construcción científica, elección del problema, elaboración de los conceptos y categorías de análisis, y cumple así, aunque sea por omisión, una función básicamente conservadora, la de ratificar la *Doxa*.” (Bourdieu y Wacquant, 1995, p. 182)



En cambio, por medio del proceso de construcción del objeto de conocimiento se constituyen espacios sociales que pueden ser conocidos bajo la forma de relaciones objetivas y abstractas que conforman la esencia del mundo social. Para acceder al conocimiento del mundo social, quien quiera hacerlo, debe quebrantarlo mediante la pregunta. La construcción de todo saber pasa por la instancia de la pregunta. Una instancia que *abre/apertura* porque no fija respuestas; contrariamente, la pregunta se constituye al demostrar su *cuestionabili-*

dad: “Todo preguntar y todo querer saber presupone un saber que no se sabe, pero de manera tal que es un determinado no saber el que conduce a una determinada pregunta.” (Gadamer, 1988, p. 443) La pregunta viene a nosotros desde el momento en el que es ineludible porque ya no se puede permanecer en una determinada opinión; aspecto del *padecer* de la pregunta como extensión de la experiencia negativa. Contra la negatividad coercitiva de la opinión se erige un *arte del preguntar*: “[...] no es el arte de huir de las coerciones de las opiniones; la libertad respecto a ella es más bien su presupuesto” (Gadamer, 1988, p. 444). Sobre este punto Burdieu y Wacquant plantean que las *rupturas epistemológicas* implican un quiebre con las creencias y “*con el acervo de certidumbres compartidas en que descansa la communis doctorum opinio.*” (Burdieu y Wacquant, 1995, p. 180) La ruptura pone en duda radicalmente las reglas del juego a los fines de una toma de conciencia de las implicancias políticas de la experiencia *dóxica*.

La duda radical se encuentra en la capacidad de poder mantener orientaciones abiertas a las preguntas: el arte de preguntar es el arte de seguir preguntando (Gadamer, 1988, p. 444). Dudar implica tomar conciencia de la cuestionabilidad que permite el desarrollo del dialogo en la construcción de metodologías y teorías. El preguntar y la conversación tienen una estrecha relación, ya que en el diálogo “la palabra se protege de cualquier abuso dogmático” (Gadamer, 1988, p. 446)

5. A modo de cierre. La simetría y la noción de red como principio de triangulación

Los fragmentos de mundos expresados en estas líneas partieron de una premisa inicial que se aprovecha de una ocasión, como si

fuera una viajera de verano. Siempre es más fácil hacer amigos viajando con sol. Pues la apariencia disímil de la búsqueda de una revelación y la sospecha de una estructura subyacente es producto de algún mal humor invernal. En el fondo, la revelación y la estructura no son la misma cosa, así como yo soy lo que no soy ¿Y si alguien dice que la dialéctica obstruye la revelación y corrompe la esencia de las cosas? Al igual que lo que sucede con las masas, la dialéctica se *infunda* como posibilidad desde el inicio. Pero en este viaje de verano, la revelación de las cosas de la vida, de la experiencia y la percepción, existen porque no se agotan en una estructura. Simultáneamente, la estructura, se baña en una marea de acontecimientos. A veces, desesperada, nuestra estructura sucumbe ante el diluvio final y recurre a otro inicio, no el de las masas y la dialéctica, sino el de la selección y la jerarquía ¿Qué pasa si el mar se comporta apacible? El inconsciente se animaría al menos a mojarse un poco los pies sin el miedo de no ser el único. Quizás se animaría a reconocer que no ser único y hablar la lengua es un privilegio. Pero la metáfora optimista tiene sus limitaciones, la política viene enseguida a imponer sus tentativas. Tentativa de coalición entre lo limitado y lo ilimitado; tentativa de equilibrio entre la imaginación y lo simbólico. A través de las *masas* es que estas tentativas sacan los dientes, pues sólo algunos podrán hablar en la distribución celosa de la palabra, sólo algunos sentidos serán los aceptados. Lo que queda y lo que está de sobra se expresa en los cuerpos que nos devuelven la imagen de la *masa parlanchina*, la injusticia, la violencia. Pues, para pensar en la injusticia, no hay paradigma más revelador que aquel que remite al cuerpo. Ese cuerpo que no se agota en significados y que la política propone derrotar, distribuyendo su precariedad, haciéndolo *cuerpo masivo*.

La triangulación de la estructura/sospecha y su fenomenología/revelación, puede ser

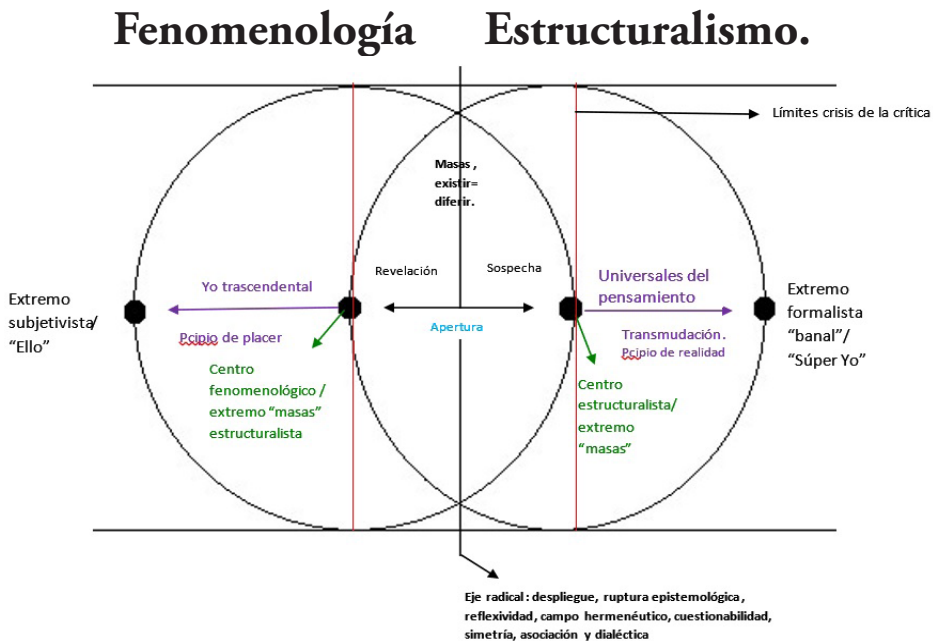
una herramienta teórica interesante para relacionar procesos intensos y extensos. Por ello, *masas* es la categoría que las une. Esta vez serán *masas* sin razones precisas para verse sometida al imperio de la ideología, pues se ha declarado el fin de la incertidumbre política. Puede que sólo sean *masas* de creyentes en la irreversibilidad del capitalismo que devino de la derrota del comunismo. *Masas* de solitarios o conformistas; probablemente, *masas* de seres hablantes. Además, *masas* que no están compuestas sólo de humanos.

A través de la complementación y combinación, pueden compararse lo que dicen la estructura y el fenómeno. Pero al final quedará pendiente el dilucidar el peso de las influencias, pues las afinidades suelen ser electivas al igual que disruptivas. La triangulación es un cantar más ambicioso. Un buen ejemplo de ello es la propuesta teórica de la Teoría del Actor Red de Bruno Latour, influenciado por monadología de Gabriel Tarde. Su axioma básico es que existir es diferir, tanto para el fenómeno como para sus coetáneos. Hay relatividad general, no relativismo, en este planteo. Según Einstein, “[...] el examen basado en una cuidadosa definición de simultaneidad de sucesos distantes, demostraba que el concepto de tiempo universal o absoluto sobre el que se basaba la cinemática newtoniana tenía que ser abandonado” (John Stachel, 2011, p. 145). La nueva cinemática implicaba nuevas ideas de espacio y de tiempo; de dinámicas de campos y partículas, poco a poco, se llevó a una comprensión más profunda del papel de los criterios de la simetría física. Se concluyó en la existencia de una equivalencia física de todos los sistemas de referencia inerciales para hablar de la teoría de la relatividad general, de la simultaneidad de sucesos diferentes. Asimismo, Gabriel Tarde, inspirado en las mónadas de Leibniz, sostuvo que la actividad es la esencia de la mónada, cada una es integral allí donde actúa. Las implicancias de este dinamismo, de

esta metafísica práctica, como diría Latour, son un cambio de eje en la fundamentación filosófica, no de la disociación, sino de la asociación y la simetría.

La Teoría del Actor Red (TAR) propuesta por Latour describe a un actor que, como las mónadas, no es la fuente de una acción, sino que es el blanco móvil de una enorme cantidad de entidades que convergen hacia él, ya que las controversias respecto de los agentes actantes “[...] pueblan incesantemente el mundo con nuevos impulsos y, de manera igualmente incesante, cuestionan la existencia de otros” (2008, p. 79). Sin embargo, poseen otro rasgo distintivo, el corolario de la superpoblación es que un agente actante se caracteriza por hacer a otros hacer cosas. Esto se traduce en no perder su especificidad para verla en su real dimensión, dentro de una red definida por ser “[...] *más flexible que la noción de sistema*, más histórica que la de estructura, más empírica que la de complejidad [...]” (Latour, 2007, p. 18). La conceptualización de las redes tienen la particularidad de ser “[...] reales como la naturaleza, narradas como el discurso, y colectivas como la sociedad” (2007, p. 22). Las redes pueden cambiar, ampliarse, tender nuevas asociaciones, por ello, no hay razones suficientes para negar su capacidad estructural de sospecha. La triangulación propuesta, expresada en los principios de la TAR, ocupa el área de la intersección de las circunferencias estructuralistas y fenomenológicas. Ambos círculos tienen el mismo diámetro, pero la amplitud del eje radical de la intersección dependerá de cuánta certeza estemos dispuestos a relegar y de cuanta dispersión asumamos. Desplegar puede que tenga una connotación menos viciada e implica, al igual que este ensayo, un ejercicio de apertura.

FIGURA: Ejercicio de apertura en la intersección de las circunferencias fenomenológica/estructuralismo.



Bibliografía

— Bourdieu, P. y Loic J.D. Wacquant (1995). Respuestas por una antropología reflexiva. México: Grijalbo

— Castoriadis, C. (1993), La institución imaginaria de la sociedad. Bs. As: Tusquets,

— Elliot, A. (1995) Teoría social y psicoanálisis en transición. Bs. As: Amorrortu, ,

— Fitoissu, J.P y Laurent, E. (2011). La nueva ecología política. Buenos Aires: Capital Intelectual.

— Freud, S. (1979) Conferencia XXXI. La descomposición de la personalidad psíquica. En: Obras Completas, Bs. As: Amorrortu,

— Gadamaer, H. (1988): Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Sígueme.

— Husser, E. (1997). Meditaciones Cartesianas. Madrid: Tecnos.

— Latour, B. (2007). Nunca fuimos Mo-

— dernos. Ensayo de antropología simétrica. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

— Latour, B. (2008) Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Manantial.

— Milner, J. C. (2013) Por una política de los seres hablantes. Buenos Aires: Grama Ediciones.

— Ramos, A. (1992). “The Hyperreal Indian”. Disponible en: <http://craigritchie.co.uk/wp-content/uploads/2011/06/Serie135empdf.pdf>

— Ricoeur, P. (1990) Freud: una interpretación de la cultura. México: Siglo XXI

— Schütz, A. (1993). La construcción significativa del mundo social. Barcelona: Paidós.

— Stachel, J. Ed (2011). “Einstein 1905. Un año milagroso. Cinco artículos que cambiaron la física”. Barcelona: Drakontos.