

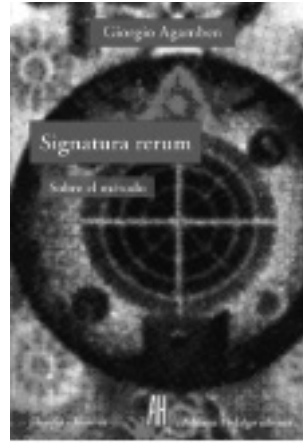
“Signatura rerum. Sobre el método”

GIORGIO AGAMBEN

Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009

ISBN: 978-987-1556-17-5

El siguiente libro que presentamos corresponde a uno de los últimos estudios realizados o construidos por el filósofo italiano Giorgio Agamben. Como lo advierte el título de la obra, el tema de este trabajo brinda reflexiones que abren diálogos sobre el método, sobre aquello que se nombra cuando se nombra y sobre la posibilidad de una arqueología filosófica. El libro es un abrir-se a la historia de la filosofía. Tal vez, se justifica aún más la profundidad, al encontrar-nos penetrando la historia desde distintas lecturas y sobre todo desde esa lectura que reconoce que la historia también es algo en lo que nos comprendemos. De este modo, el texto además es un recorrido por toda la historia de la filosofía.



Desde el párrafo anterior, podemos advertir dos posibles entradas al texto de Agamben, a saber: la historia y el cómo nos comprendemos en ella. Cierta claridad sobre este tema, nos proporcionaba el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer:

“... la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica.” Más adelante seguía insistiendo que “sólo una profundización en el fenómeno de la comprensión puede aportar una legitimación de este tipo” (1993; 24).

Si Gadamer buscaba cierta legitimidad de la verdad en la historia, en la filosofía, como en la del arte, con relación a la metodología científica

lo que intenta Agamben es buscar una cierta legitimación, pero esta vez, en la filosofía misma. Si ya el mismo Gadamer intentaba aclararnos la importancia del arte en la comprensión de la verdad del hombre y que el juego era clarificador en la posibilidad de interpretarnos, Agamben lo que intenta es jugar, poner en juego una obra de arte, cuya historia es posible develarla en el espacio en que cada sujeto pueda estar. Agamben lo aclara en su texto:

“Las ciencias humanas, sin embargo, alcanzarán su umbral epistemológico decisivo sólo cuando hayan repensado desde el comienzo la idea misma de un anclaje ontológico para entender al ser como un campo de tensiones esencialmente históricas”(152).

Sin la pretensión de establecer algún diálogo entre Gadamer y Agamben, bien vale la posibilidad de centrar al menos la temática que desarrollará el filósofo italiano: una forma de entrar a la historia, como nuestra historia, discutiendo y clarificando una noción de paradigma, con la que nos adentraremos a la posibilidad de que la historia pueda ser nombrada o bien signada, pues la historia y los datos que ella nos da, en ningún caso sólo pueden ser vistos en el correr de una cronología, sino la posibilidad de un *arche* histórico es una corriente de tensiones, que comprenden un pasado, como el presente, como un futuro, pero no para totalizar fenómenos y, en ningún caso, ideas.

El libro comienza, como hemos dicho, con una profundización sobre el concepto de paradigma. Para ello, los textos de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, son los que cautelarán la discusión. Desde que Tomas Khun afirmara que de un paradigma derivan las reglas, que pueden determinar la normalidad de una ciencia. De este modo, el paradigma es ejemplo, un caso singular que por la repetibilidad, establece la posibilidad de moldear el comportamiento y las prácticas de investigación de los científicos y “cuando un viejo paradigma es reemplazado por uno nuevo, incompatible con él, se produce lo que Khun llama una revolución científica”. (16)

Tal como lo advierte Agamben, el imperio de la regla como canon de la cientificidad se constituye así por el del paradigma; también la lógica universal de la ley, por la lógica específica y singular del ejemplo, análogamente Foucault hará algo similar. Así como los paradigmas de

Khun interesan, pues regulan la actividad de los científicos, el filósofo francés cuestionará el primado de los modelos jurídicos de la teoría del poder:

“para hacer emerger en primer plano las múltiples disciplinas y tareas políticas a través de las cuales el Estado integra en su interior el cuidado de la vida de los individuos”. (17)

El desplazamiento del paradigma de la epistemología a la política, fue para Foucault de extraordinaria importancia, pues ya no sólo se trataría de regímenes discursivos o enunciativos sobre los que hablar o conocer, sino sobre manera de construir formas de poder que determinan el modo de cómo los enunciados se gobiernan entre sí para construir conjuntos, juegos de conceptos y series de elecciones teóricas. Es decir, la validación de un modo de conocer, investigar y transformar. Así es como se llega al concepto de *episteme*, no sólo como una nueva concepción de mundo o una estructura de pensamiento que se impone a los sujetos con normas y postulados. Aquí *episteme* es:

“el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas, que dan lugar a las figuras epistemológicas, a las ciencias y eventualmente a los sistemas formalizados... ésta no define lo que puede saberse en una cierta época, sino lo que está implícito en el hecho de que se dé un cierto discurso...”(22)

Prueba de lo anterior es el ejemplo, que Agamben trabaja desde el *panopticon*. Éste no sólo sería una categoría o un modelo generalizable o extensible a un tipo de construcción o arquitectura, que permite ciertos funcionamientos. Menos aún es una categoría para onirizar una construcción. El *panopticon* es el diagrama de un mecanismo de poder. De este modo, el paradigma foucaultiano se convierte así, en una figura epistemológica, que permite reunir enunciados y prácticas discursivas en un nuevo conjunto inteligible y en un nuevo contexto problemático.

Así, el estatuto epistemológico del paradigma pone en crisis la habitual dicotomía entre universal y particular en toda teoría de conocimiento. Ahora una figura particular emprende valor, más allá de las comprensiones lógicas aprendidas desde Aristóteles. De hecho es

del mismo Platón y Aristóteles, con los que Agamben, lee a la cultura monástica e incluso dialoga con la estética kantiana; todo paradigma estaría fuera de toda dualidad universal particular, pues las reglas que lo constituyen no son de hecho un *a-priori*, pues se construyen en la relación de singular a singular;

“...uniendo las consideraciones de Aristóteles con las de Kant, podemos decir que el paradigma implica un movimiento que va de la singularidad a la singularidad y que, sin salir de ésta, transforma cada caso singular en *ejemplar* de una regla general que nunca puede formularse *a-priori*”.
(30)

Bien lo sabe esto el círculo hermenéutico, desde Heidegger y sus antecesores de la hermenéutica histórica; la comprensión, no precede a un fenómeno, sino está, por así decirlo, al lado de este. Es decir, va de lo singular a lo singular. El paradigma con respecto a los fenómenos, no es un presupuesto o una hipótesis: “no está en el pasado, ni en el presente, sino en su constelación ejemplar” (38). De este modo se plantea con sentido, una ontología paradigmática, pues lo que se conoce, no está entre un sujeto y un objeto; la historicidad, no está en el paradigma, ni en la sincronía o diacronía de la misma, sino en el cruce de todos los fenómenos que llevan a su lado un *arche*. “El sol es un ejemplo, lo que aparenta es y en tal apariencia todas las cosas son” (44).

Llegamos así al centro de esta obra: “La teoría de las signaturas”. Agamben comienza la lectura con el tratado de Paracelso, para plantear el conocimiento de las signaturas desde la cuestión arqueológica, ya vista en M. Foucault. “Nada es sin un signo” (47) plantea en las primeras líneas, para advertir que el contenido de cada cosa conlleva un signo secreto que revelado, comprende su significado verdadero. Paracelso agregará, que el paradigma de toda signatura es el *Kunst Signata (arte signado)* y siendo en ella la lengua su arquetipo, obliga a entender la relación entre signatura y arte, no como algo físico, sino inmaterial (51)

Siguiendo con Paracelso, en *De Signatura Rerum*, el *signator* es el hombre. En este sentido la signatura o firma advierte una propiedad que permite una comprensión y contextualización al abordar, por

ejemplo, una obra de arte. Pero no se trata sólo de la relación entre signo y significado; “más bien es aquello que insistiendo en esa relación pero sin coincidir con ella, la desplaza y la disloca en otro ámbito y la inserta en una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas” (57). De este modo, el signo queda como un laúd, que permanece en silencio hasta que el maestro lo toma en sus manos y lo hace sonar. El signo entonces, es mudo hasta o a la espera de un maestro que haga su luz (60) este decir, será para la escolástica agustiniana un ejemplo de comprensión de la diferencia entre signo y sacramento, pues signar implica una acción que de suyo es la vida misma de los hombres dispuestos a la vida de aquello por lo que eligen ser sacramentados.

Se establece entonces una distancia entre signatura y signo, pues, como citará Agamben: “El mundo del signo está cerrado. Del signo a la frase no hay transición, ni por sintagmación, ni de otro modo. Un hiato los separa” (85). Siguiendo a Foucault y Melandri, los signos no hablan si las signaturas no los hacen hablar. La arqueología será entonces, en este sentido, la ciencia de las signaturas, pues el ser no es una cosa, ni un saber determinado, que podría añadirse a una cosa o realidad; insistimos, no es un concepto, es una signatura;

“Y la ontología es en este sentido, no un saber determinado, sino la arqueología de todo saber, que indaga las signaturas que competen a los entes por el hecho mismo de existir y los disponen de este modo a la interpretación de los saberes particulares” (92).

Ahora, ¿qué podemos pensar sobre la historia desde la teoría de las signaturas? Claramente el objeto histórico, que como imágenes de una época determinada juegan entre la determinación de la sincronía, pero también de lo diacrónico, están tan presentes, como ausentes, como dirá Benjamin: la imagen de la historia es la dialéctica en suspenso. La historia o el objeto histórico siempre estará acompañada de una signatura. Ellas nos abren la lectura, que se vuelve en cierto sentido *Kairológica*, no cronológica, sino de algún modo en la constelación que nos ofrece el tiempo de las signaturas.

Volviendo a Foucault, la búsqueda del *arche* en la historia, es primero una búsqueda y no algo dado; es signatura, no signo. No está situada en la cronología, pues es una fuerza operante en la historia, como

dice Agamben, ella está presente, pues nos somete al respiro de su fuente inagotable de sentido. El *arche*, como signatura, es el hiato entre semiótica y hermenéutica, que nos ubica en el entre de las corrientes históricas, en el entre del hombre y su propia historia, su origen y su devenir, entre su *arche* pasado y su sempiterno presente. El gesto del arqueólogo es el gesto de todo hombre, es el paradigma de toda acción humana; desde la signatura, la historia, no es sólo un mostrar algo, sino que “mostrar que hablar es hacer algo y no sólo expresar un pensamiento” (110).

Y en esta acción llegamos al tercer momento o capítulo del texto de Agamben: Arqueología y Filosofía y el mirar la historia de la filosofía, mirarla además como la búsqueda de un origen, nos permite una interrupción o mejor dicho, una distinción entre arqueología y genealogía. Ahora no se trata del origen, sino de la emergencia del fenómeno, es decir, enfrentarse de nuevo con las fuentes, con la tradición, con la deconstrucción de los paradigmas, que condicionan y determinan el último análisis, o sea, el estatuto mismo del sujeto cognoscente. Al hablar de emergencia, se trata del umbral de indecibilidad entre el objeto y el sujeto. Es el emerger del fenómeno, no sin ser, pues la operación sobre el origen es, al mismo tiempo, una operación sobre el sujeto.

Nuevamente la tensión paradigmática entre lo analógico y lógico. La búsqueda del origen es ahora desde la conversión de las dicotomías en campos bipolares produciendo así un fenómeno de emergencia, es decir, que hace emerger la posibilidad otra que sirve de nexo o bien de encuentro en la posibilidad de un tercero excluido. Federico Denner, filósofo argentino, propone esta lectura: Desde Melandri, se transforman las dicotomías analógicas, lógicas y lo trascendental y fenomenológico, pues estos se vuelven impracticables, pues su *arche* no puede nunca volverse un principio trascendental o puramente empírico. El *arche* emerge desde lo histórico, pero jamás puede expresarse en un metalenguaje. Es decir y casi como una analogía del psicoanálisis freudiano, se trata de llegar al origen, se le reconstruye, pero no para eliminarlo, sino para transformarlo, para llegar a los actos que dieron origen a la emergencia. De este modo la tensión se vuelca a la mirada de un pasado ausente y presente en lo vivido y lo no vivido.

Claramente, lo que se nos propone al final es comprender el *arche*, no como un dato cronológico sino como el encuentro de las corrientes y tensiones esencialmente históricas. Toda historia, la propia, como la de la filosofía, encuentra su *arche*, en el desplazamiento de los paradigmas. Tal vez el mensaje sea el que la historia es el relámpago fugaz, que fuerza la luz de quien pueda verse descubierto, pues el *arche* de la historia está en el cruce de toda sincronía y diacronía.

Nelson Cristián Rodríguez Arratia