

SANTIAGO LOPEZ PETIT

ENTRE EL SER Y EL PODER

La vida. Una apuesta prevaricante

Tesis doctoral en Filosofía, presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

Director de Tesis: Dr. D. Manuel Cruz Rodríguez, catedrático del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura.

### 6.6.3. LA AUTOPOSICIÓN DEL SER.

En "el Mismo se pone frente al Otro" se ha resumido un doble proceso: 1) la constitución del Mismo. 2) La génesis del *querer vivir* en tanto que sujeto. Aunque se ha subrayado su interrelación, no se han sacado todas las consecuencias que el análisis de este Mismo permite. De hecho, la doble constitución Mismo/Otro expuesta era únicamente una autopoiesis restringida que dejaba a un lado la interpelación. El Mismo se autopoiese, en un sentido amplio, sólo cuando sus variantes tautológicas "el poder es", "el ser es"... son realmente enunciadas. La autopoiesis del Mismo conlleva la interpelación con la *palabra tautológica*. Cuando ésta es "el ser es el ser", a la reformulación anterior la denominamos *Autopoiesis del ser*.

Esta ampliación conceptual basada en la unidad del Mismo, repercute directamente sobre el comportamiento del Otro. La Autopoiesis del ser supone la constitución del *querer vivir* debilitado como *sujeto* pero además, y esta es la novedad introducida, su rápida huida en búsqueda de protección. El *querer vivir* por ser sujeto no puede soportar la presencia pura, que es y a la que remite, la *palabra tautológica*. Presencia pura de luz que ciega los ojos, de sonido que hace estallar los tímpanos... "El ser es el ser" *lo dice todo*. En la *palabra tautológica* se resume la pretensión del Mismo, su privilegio constitutivo. Porque si todo está dicho, no hay réplica posible y nada se puede afirmar. El Otro reducido a víctima es sencillamente anulado, y ni puede decir su sufrimiento. «La dominación sin límites del Amo es puesta como una evidencia coextensiva a la inmensidad de un discurso sin réplica.» (31).

El sujeto como Perseo ante la Medusa, necesita un escudo para protegerse de su mirada petrificadora. La salvaguardia que Atena le ofrecerá será el refugio constituido por el juego de la presencia y de la ausencia, el mundo de la representación. Este juego no consiste más que en la imposibilidad de oponer uno y otro término. En el refugio no existe ni la presencia ni la ausencia absolutas. La representación surge como sustitución de la presencia en la ausencia.

La Autoposición del ser renueva la interpelación con la *palabra tautológica*. Pero en esta ocasión el sujeto no se halla desnudo ante ella como frente a un objeto amenazante. En la interpelación reiterada convergen llamada y escucha. El sujeto oyendo, ahora sí, la interpelación, permite que esta se reitere. A su vez, la reiteración de la interpelación puede ser escuchada por el sujeto. La Autoposición del Mismo exigía el Otro, la interpelación con la *palabra tautológica* la escucha. Gracias al juego de la presencia y de la ausencia esta correspondencia puede efectivamente alcanzarse. Para ello, la *palabra tautológica* tiene que representarse como presencia pura neutralizada, como exceso en relación a defecto, como una *posibilidad oscilante*. Bajo esta representación la identidad oscila entre la posibilidad vacía y la excesiva. Tradicionalmente existen dos opciones distintas de reconducir esta polaridad, y por tanto, de desnaturalizar los extremos. Desde una perspectiva científicista, la identidad se transforma en una proposición vacía e inútil. Desde una posición metafísico-idealista, se convierte el ser del principio de identidad en un modelo de ser eterno, y a la proposición tautológica en prototipo de las verdades eternas.

Afirmar la estructura oscilante de la *palabra tautológica* implica subrayar, por el contrario, que dicha palabra "lo dice todo y no dice nada". Sin embargo, antes de exponer qué tratamiento en concreto recibe por parte del sujeto - y también como condición previa para poder explicarlo mejor - intentaremos clarificar en mayor medida su estatuto.

Vamos a pensar la interpelación con la *palabra tautológica* como signo. En principio, podría creerse que un signo aislado no sería propiamente signo porque le faltaría una red de relaciones. Este razonamiento es erróneo al olvidar el valor signico asociado a su existencia presente o no. La interpelación aparece para el sujeto unida a un fondo de silencio, lo que no quiere decir que surja de un fondo de silencio original para después retornar a él. (32). Se puede distinguir: a) La interpelación en acto (signo normal). b) La pronunciación efectiva de la *palabra tautológica* (signo formal).

El primer signo que prepara la ruptura del silencio, cumpliría el proceso de semiosis que Morris define como un "tomar en cuenta algo mediatamente" (33). Por la interpelación del ser el sujeto toma en cuenta la *palabra tautológica*, y puede hacerlo porque existe en él una disposición a reaccionar frente a este signo-estímulo.

Pero la *palabra tautológica* es, a su vez, otro signo. Un tipo de signo parecido al que la tradición escolástica denomina formal en oposición a los signos convencionales, naturales e icónicos. «El signo formal consiste pura y simplemente en significar, sin ser conocido como tal, "desapareciendo" ante el objeto cuyo conocimiento permite» (34). La *palabra tautológica* no es conocida en sí misma, sino que es aquello mediante lo cual y en lo cual conocemos el Mismo. Nos lo hace

conocer sin ser ella misma conocida. Nos remite al Mismo porque es *signo en el Mismo*. Por la *palabra tautológica* el sujeto es conducido frente al Mismo. Incapaz de aguantar este cara a cara, correrá en seguida a esconderse.

En el refugio el signo formal por la acción del juego de la presencia/ausencia se transforma en signo instrumental, en *signo del Mismo*. En representación y posibilidad oscilante. «El papel del signo es el de representar, el de tomar el lugar de otra cosa evocándola a título de sustituto.» (35). Como unidad semiótica que es, podemos distinguir su sentido y su referencia. El sentido de la *palabra tautológica* es el carácter de mismidad, la función constitutiva propia del Mismo y que se expresa en "el ser es el ser". La referencia son los diferentes modos históricamente dados - no hay que perder de vista la historicidad de la subsunción por lo menos en una dirección - de autoponerse el Mismo. De lo que llevamos dicho se desprende que la *palabra tautológica* no es la identidad abstracta, ya que si lo fuera, ni podría expresar la mismidad ni podría constituirse como posibilidad oscilante.

En "el ser es el ser" debe, pues, estar la diferencia. Podemos distinguir el primer ser(1) del segundo ser(2). Ser(1) y ser(2) se refieren al mismo objeto: "lo que cae bajo el poder", o mejor, lo que forma una dualidad (desigual) con el poder y que, por tanto, es lo Mismo que él. Pero el ser(1) expresa el ser fuera del Mismo, en una hipotética existencia separada y aislada, mientras que el ser(2) expresa este mismo ser ya atrapado bajo el poder, formando parte de la dualidad. Ser(1) y ser(2) tienen, por consiguiente, igual referencia

pero sentidos distintos. Por esto la *palabra tautológica* no siendo la mera identidad vacía, expresa el Niemo y es posibilidad oscilante.

#### 6.6.4. LA PALABRA TAUTOLOGICA Y EL SUJETO.

El sujeto oculto en el mundo de las representaciones, porque es prisionero de la posibilidad, *posibilita la posibilidad (oscilante)* que es la *palabra tautológica*. El sujeto  *fija, abre y prolonga* dicha palabra en unas condiciones históricas determinadas. Este actuar que como veremos, resume la estructura fundacional del pensar metafísico, es el resultado de la aplicación del operador "posibilitar" propio del sujeto sobre "el ser es el ser".

Existe una cierta semejanza entre este modo de operar y la medición en la mecánica cuántica. (36). La función de onda que describe el electrón permite prever en todo instante la evolución del sistema microfísico, pues nos da las diferentes probabilidades de su hipotética presencia. Pero en cuanto se pone en marcha el proceso de observación y de medida, la función de onda que describía todas las posibilidades se reduce a una sola. Hay "una reducción del paquete de ondas", el paso de una copresencia a una determinación. Si quisiéramos continuar con este símil - cosa que no haremos - habría que diferenciar claramente el operador "posibilitar" del operador "medir". Común es su objetivar (37), operación única y no dividida. Diferente es, en cambio, el lugar desde el cual se lleva a cabo. Veamos algo más en concreto el proceder del *sujeto*.

La palabra tautológica es fijada en el instante, interrumpiéndose el oscilar entre el exceso y el defecto. Después es abierta, y el sentido - la función constitutiva propia del Mismo - se despliega, con lo que la palabra se prolonga en una unidad discursiva. Aunque hayamos establecido tres momentos sucesivos, en realidad, hay uno solo. El posibilitar es único, pero enteramente histórico.

El inconveniente que conlleva haber adoptado el punto de vista del sujeto, no se subsana aunque hayamos descrito el proceso como efecto de un operador. La posición del sujeto frente a la palabra tautológica no puede ser concebida a semejanza de la relación sujeto/objeto explicitada ya sea en el idealismo empírico, ya sea en el trascendental. Con la intención de evitar una tal tentación, es necesario pensar la posibilitación de la posibilidad como el paso desde la Autoposición del ser a la Disposición del ser. Teniendo presente que disposición significa simultáneamente una orden o ley, una situación, y una capacidad. En el primer enfoque, el sujeto parecía abrir la palabra tautológica y proyectarla en un horizonte de sentido. No es así. El sentido no es construido con su intervención. No hay paso del no sentido al sentido, sino estallido de la función Mismo en una diversidad (separación, dialéctica, abstracción...) permaneciendo en cada caso interiores al mismo modelo de orden constitutivo. El sujeto es menos que dador de sentido, y más que mero apéndice del mismo. El sujeto es el engranaje que articula el paso desde la Autoposición a la Disposición del ser. Esta transformación, o lo que es igual, la estructura conjunta *interpelación (cosa) + prolongación (de) la palabra tautológica* es el fundamento del pensar metafísico. Más concretamente. El pensar que triunfa en Occidente es

el resultado del funcionamiento de esta máquina. De su repetición indefinida (?) surge la metafísica como discurso político.

Múltiples han sido los ocultamientos y de los tipos más diversos. Argumentos de carácter humanista, positivista e incluso trágico, han conadyuvado en la tarea del disimulo. Cuosta aceptar que el pensador sea este querer vivir venido a menos. Se puede tolerar la conocida afirmación «la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos» (38) pero no sus consecuencias: que el pensador es la pieza que la posibilita. Y ni mucho menos, que esta pieza esté inscrita como un engranaje más en una máquina cuyo nombre es el Mismo. Ha arraigado con fuerza que el pensar nace del asombro, de la curiosidad... Era de esperar. La mayor mistificación ha sido creer que el filósofo se hace preguntas. La identidad misma "el ser es el ser" ha sido vista más bien como respuesta (39) a una pregunta que como una autoposición. Pero si el filósofo tuviera aún algo de niño - como tradicionalmente se pretende - se habría dado cuenta que detrás de "el ser es el ser" hay más bien el Padre irascible que "responde" autoritariamente al hijo que algo es así simplemente porque sí. De aquí se podría inferir que, en verdad, no hay diálogo. Para no hurgar en el orgullo herido del sujeto, digámoslo prudentemente. El hombre-pensador cree preguntar por el ser. De hecho es preguntado y, en su respuesta, no hace más que *prolongar la palabra del poder*. Esto es pensar. Este es el pensar que se ha impuesto.

Hemos resumido el proceso del pensar como un *fixar, abrir y prolongar la palabra tautológica*. En este punto, por desgracia, vamos a ser muy escuetos pues un desarrollo pormenorizado nos llevaría demasiado lejos. El sujeto fija y abre la identidad desde una



estructura referencial concreta (por ejemplo: la ontología, la economía política etc.) que se corresponde con una racionalidad estructural cohesionadora de la sociedad como conjunto, y gracias a los núcleos estructurantes (uno/múltiple, sujeto/objeto etc.) propios de la estructura de referencia. La prolongación se realiza, finalmente, dentro de una intertextualidad (40) también determinada y en relación directa con la historicidad definida por los términos anteriores. Aplicando el análisis que Benveniste hace de la frase a las unidades discursivas así producidas, y a condición de alterarlo ligeramente, podríamos decir que en ellas se expresa un sentido semántico - que no es para nada una idea más o menos difusa - sino la mismidad como función particularizada. Además, dichas unidades designarían un estado de cosas, un proceso o dinámica real. A pesar de que esta parte del estudio aquí no se desarrolla, creemos que una mayor concreción puede clarificar todo lo anterior.

La gran importancia de Parménides reside en haber dicho la *palabra tautológica* por primera y última vez. Porque su fuerza de autoposición todavía era baja, el autor griego por un momento y solo durante el breve tiempo que la mano resiste el fuego, consiguió pronunciarla. Y, sin embargo, al hablar del "no ser" aunque fuera para negarlo a continuación, ya anunciaba el camino - en una de sus vías concretas - que sería seguido (41). Platón es, en este sentido, quien al reconocer claramente el ser del "no ser", dará efectivamente el paso desde la Autoposición a la Disposición del ser: De "el ser es el ser" a "el ser es, porque se opone al no ser". En el cuadro siguiente y a título de ejemplos, ofrecemos un resumen de algunas de las etapas de la historia de la metafísica.

Prolongación de la Palabra tautológica	Estr. ref.	Núcleos	Función-Mismo	Proceso real
"El ser es, porque se opone al no-ser" (Platón)	ontología	uno/múltiple	separación	constitución del Estado (Polis)
"El ser es, porque se dice de muchas maneras" (Aristóteles)	física	"	fundamento	"
"El ser es, porque se pone como sujeto" (Kant) (Hegel) (Marx)	epistemología lógica Ec.Política	sujeto/objeto " "	separación dialéctica dialéctica	constitución clase emergente constitución del Estado constitución clase dominada y del Estadc.
"El ser es, porque se pone como complejidad" (J. von Bertalanffy, N. Luhmann etc.)	P.G.S., cibernética etc	sistema/ entorno	abstracción	constitución del Estado

Creemos necesario añadir algunos comentarios de carácter general.

No hay que confundir de ninguna manera, el paso desde la Autoposición a la Disposición con la mera inclusión de determinaciones en el ser. Hegel tuvo el gran acierto de vivificar la tautología al pensarla como identidad concreta, lo que suponía poner la diferencia en el seno de la identidad. De aquí su automovimiento y su desplegarse. Pero este proceder permanecía todavía abstracto y, por tanto, restringido al desconocer la intertextualidad y la estructura referencial. El pensamiento abstracto soberbio en su estupidez, era incapaz de estar a la altura de lo que le ofrecía la tautología. El pensamiento dialéctico menos vanidoso en su distanciarse, perdía no obstante, en su afán interrelacionador de las esencialidades su propia perspectiva histórica. La identidad concreta es sólo una posibilidad de la posibilidad oscilante.


Pero tampoco hay que confundirlo con la enunciación. La enunciación viene descrita como «acto individual de apropiación de la lengua» (43). En la apertura y prolongación de la *palabra tautológica* no hay «apropiación de», más bien sucede al revés. En el caso de Platón, por ejemplo, se evidencia como el paso de la Autoposición a la Disposición del ser conlleva una re-legitimación del Mismo en tanto que la primera posición es más débil que la segunda frente a lo imprevisible, lo contingente. La Autoposición apoya su fuerza sobre inestables pies de barro, la Disposición, en cambio, sobre un dispositivo de control capaz de identificar el «no ser».

La *unidad discursiva* resultante y base de los posteriores desarrollos teóricos, está internamente escindida. Por un lado mira a la eternidad, por otro lado al tiempo presente. Es como si el

pensador hubiera arrancado la *palabra tautológica* de la eternidad y la hubiera llevado al límite de ésta. No se trata, por tanto, de la actualización de un contenido latente. Justamente, y a causa de este doble mirar, la metafísica no dice arbitrariedades y puede autotranscenderse. Esta escisión eco de la oposición clásica tiempo/eternidad (44) que atraviesa este modo de pensamiento, nos muestra, en última instancia, hasta que punto el momento ha sido enterrado. No es pues extraño que la metafísica más decidida surgida en el acontecimiento - acontecimiento siempre el mismo y siempre renovado - de la apertura y prolongación de la palabra del poder, intente superar esta escisión original que es el precio pagado en aras de la eficacia del Mismo, pretendiendo reconstruir incansablemente este propio Mismo. El Mismo como unidad conquistada, como el mismo propio alcanzado. Desde el Absoluto en Hegel hasta el Ereignis de Heidegger, pasando por el Comunismo de Marx. (45).

#### 6.6.5. ALGUNAS CUESTIONES PRACTICAS.

Aunque no hemos desarrollado el cuadro anterior queremos adelantar la tesis que lo sustenta, aun a sabiendas que sólo con su completa explicitación, tal tesis tendrá validez. La historia de la metafísica es la historia de los modos como la *palabra tautológica* se abre/es abierta por el hombre que piensa. O lo que es equivalente cambiando de perspectiva, y situándonos plenamente en el refugio. La historia de la metafísica es el efecto producido por una extraña manera de anudarse el pensar y el hablar. El *querer vivir* se piensa a sí mismo

como sujeto constituido, y es este modo de constituirse lo que le sirve de patrón para el pensar. Piensa desde su ser, piensa tal y como se constituye. Nuevamente parece resonar Parménides en lo dicho. Dentro de este modelo de orden se despliega el discurso. Estamos ante la función del Mismo en su diversificarse. El pensador permanecería encerrado en este círculo del "pensar"  "hablar". Piensa (constitutivamente) y produce la metafísica como discurso político. Y a la inversa. Recorrer incansablemente este círculo, abrir interminablemente la palabra del poder, parece ser el único destino que aguarda al hombre. Los intentos encaminados a "salir" de esta situación - sustituir el ser por el devenir, debilitar el ser... - recuerdan mucho los esfuerzos infructuosos que realiza un conductor cuyo coche tiene las ruedas totalmente hundidas en la arena.

Por nuestra parte, creemos haber mostrado como la metafísica surge del espacio localizante. Esta es su verdad, aunque como tal le sea totalmente desconocida. Al igual que el yo pone en marcha un arsenal de mecanismos de defensa para soslayar las tensiones que amenazan a su seguridad, la metafísica también se protege expulsando fuera de ella su propia verdad. Con la frente alta asegura que su origen es mayestáticamente puro, casi milagroso. Sin embargo, no tiene origen alguno sino comienzos... Conectando la metafísica con el espacio localizante, hemos probado, por un lado, que su génesis implicaba el olvido de la diferencia entre ser y poder, y por otro, las dos determinaciones del ser político. Insistiremos únicamente en este punto.

El espacio político (teórico) -cuyo reflejo en el discurso es el hiato - se abre con la interpelación mediante la *palabra tautológica*.

Es dicha interpelación la que inaugura el espacio político (teórico) y puede afirmarse, por consiguiente, que su condición de posibilidad última es la existencia del espacio social localizado. En cuanto a la otra determinación del ser político, *la metafísica como discurso político*, requiere una explicación más extensa. La formularemos de la manera más general posible como una serie de consideraciones encadenadas. Pretendemos así explicar y ampliar lo alcanzado, estableciendo, a la vez, un esbozo de programa de trabajo.

-Toda elaboración teórica (literaria, científica etc.) es metafísica si puede situarse en el interior del espacio político (teórico).

-En toda elaboración teórica - metafísica - hable o no del ser directamente, por el hecho de estar inscrita en este espacio, hay una dispersión ontológica que funciona como el *discurso político efectivo*. Esta dispersión ontológica, verdadera articulación interna de la formulación teórica, se oculta para ser precisamente eficaz en su funcionamiento. En este sentido, hemos afirmado que la metafísica es discurso político. Una consecuencia práctica: por lo general, lo *efectivamente* político no habrá que buscarlo en los escritos que se autocalifican como tal. En el caso de Platón habría que ir más bien a sus diálogos de carácter ontológico, en Kant a la *Crítica de la razón pura*, en Hegel a su *Lógica*...

-La ontología, o mejor, el *texto ontológico* que es lo que verdaderamente manejamos, es una reconstrucción iterativa que se inicia determinando las unidades discursivas, estructura de referencia, intertextualidad... y cuyo desarrollo debe llegar a recubrir la formulación teórica. El *texto ontológico* es el discurso

político efectivo manifiesto. Si al principio de la historia de la metafísica el texto ontológico se reconstruye a partir de lo considerado propiamente ontológico, después se distancia y cada vez hay que partir de una estructura de referencia más alejada. Este hecho tiene que ver con la fuerza de la autopoiesis del ser.

-El texto ontológico se inscribe, él también, en el espacio político (teórico) como una interpretación más, pero dualizándolo. Dicho espacio no es dual en sí mismo, pero sí tiene la propiedad de poder ser dualizado. No existe, sin embargo, un criterio previo e inmediato que establezca una frontera. Althusser y algunos de sus partidarios se equivocaban cuando resolvían esta cuestión separando sencillamente la filosofía materialista de la idealista bajo el fondo de una ciencia única. (46).

-Hay que añadir, finalmente, que este escrito no escapa tampoco fuera del espacio político (teórico), y que la apuesta prevaricante ha sido su propia manera de dualizarlo.

#### 6.6.6. PLATÓN O EL PROBLEMA DE PENSAR LA POLIS.

Para ilustrar aunque sea de manera totalmente insuficiente e incompleta la propuesta anterior, vamos a considerar el momento inaugural, que como ya hemos explicado, acontece con Platón. La reconstrucción del discurso político - en este caso platónico - no tiene ni mucho menos la aspiración de ser una interpretación global de un autor, pero sí la de desvelar lo efectivamente político en su dinámica de funcionamiento.

Con la muerte de Sócrates fracasa una manera de hacer política. La reforma gradual, la confianza en la razón - y, en definitiva, en el otro - se hunden ante la imposibilidad de crear unos nuevos modelos de comportamiento dirigidos al bien y a la justicia. La interiorización del "deber ser" no elimina los impulsos egoístas del alma humana ni el peligro de desintegración social. Hay que buscar otra vía más eficaz. La reforma radical de Platón consistirá en convertir el moralismo socrático en principio político. (47).

Habría que precisar la relación entre ambos pensadores. Ciertamente los objetivos socráticos de justicia como virtud única, el Bien... son recogidos por su discípulo, pero los medios para llevarlos a la práctica cambian. Platón intentará formular desde la ontología un discurso político que rompa con todo relativismo, sea operativo en lo concreto y no olvidando los fines últimos, los ponga en un primer plano. Un discurso que ponga la norma fuera del hombre concreto, en una instancia objetiva. Por primera vez, se defiende la autonomía de "lo político", la utilización de "lo político" como algo separado y en sí mismo con el propósito de actuar sobre la sociedad. A lo largo de su vida, la autonomía de "lo político" se formalizará en el filósofo-rey, en la ley en general, en la ley religiosa... Se trata de distintas concreciones que señalan una evidente evolución. Creemos que lo más interesante no son estas formalizaciones y si en cambio, analizar cómo en el interior de la teoría de las ideas explicitándose esta autonomía de "lo político" se despliega el discurso político.



### 6.6.6.1. EL PARMÉNIDAS.

Por lo que llevamos dicho no es de extrañar que nos apoyemos en los Diálogos de carácter "más" ontológico, principalmente el Parménidas y el Sofista. Ambos, en su interrelación, constituyen un lugar inmejorable para poner a prueba la génesis del texto ontológico. En el Parménidas se aborda el problema del Uno, y se analizan las consecuencias que de su afirmación se derivan. No se trata ni de un "juego" ni de una "gimnasia mental". No es un ejercicio lógico que termina por producir una copia de la dialéctica de Zenón. En la aporética del Uno, en la afirmación y problematización consiguiente del Uno, se están dilucidando bajo que condiciones es concebible la Polis. Por esta razón puede decirse que el planteamiento dialéctico platónico se aleja completamente de la parodia a Zenón.

No podemos aquí resaltar bastante la centralidad de la Polis para el mundo griego, su especificidad que la diferencia del Estado moderno. «La Polis no es un territorio sino un grupo de hombres, poco numerosos organizado en torno a un centro, la urbe propiamente dicha, corazón de la ciudad.» (48). O según un proverbio de la época: «los hombres, no las casas, forman la Polis». Sólo añadiremos porque es útil para nuestro estudio que, de hecho, podría hablarse de una verdadera identidad política (49) propia de los ciudadanos de la comunidad. Identidad que, por otra parte, no tendrían los demás: los no-ciudadanos, o sea, los esclavos, las mujeres... El Parménidas girara en torno de la relación Uno-múltiple interna a la Polis. Sin embargo, cabe extenderla hacia fuera en la forma de ciudadanos/no-ciudadanos. Combinaremos ambos puntos de vista.

Platón hace dos hipótesis: si el Uno es y si el Uno no es. (50).  
Veamos cómo se avanza en el discurso. Empezaremos por el segundo grupo de hipótesis «Si el Uno no es». Es fácil adelantar siguiendo la tradición eleata, que si falta la Polis como unidad estamos abocados a la nada. Nada es posible sin la Polis. Pero Platón, por el contrario, va a separarse de esta igualación simplificadora precisando distintas vías dentro de este proceso de aniquilación. Puede ser H6 que el Uno *no* es. Para poder decir lo anterior y en tanto que sujeto del no ser, debe admitirse un cierto ser del no-ser. Este Uno que es y no es, participa del cambio y de la permanencia, de lo semejante y de lo desemejante, pero al haberse negado el Uno, tiene una apariencia de existencia y de él no hay verdadero conocimiento. Si se niega la postulación del Uno ¿Qué consecuencias acarrea para los que están fuera de la Polis? (H8). El mismo destino que para los que están dentro. Los Otros son tal no en relación al Uno - porque no es - sino en relación a sí mismos. Como no hay "un" otro en relación a "un" otro, se nos aparecen como multitudes. Masas indeterminadas e ilimitadas. Caos en el que el Uno es tan sólo un recuerdo. La H7 afirma si el *Uno* no es. La negación de la unificación política termina también con la comunidad y con el saber acerca de ella. No hay nada. La existencia es inimaginable. Sin la Polis, sin tener en cuenta lo colectivo, se derrumba cualquier tipo de relación social. El hombre por sí solo no es autosuficiente. Lo colectivo en tanto que instancia unificada (y unificadora) pasa por delante de lo individual. Las implicaciones de esta hipótesis sobre la concepción de la propiedad privada, la familia... son evidentes. Los Otros (H9): «Si

el Uno no es, los Otros no son» (166b). Los no-ciudadanos tampoco pueden tener vida propia si no es en relación a la Polis.

Hasta ahora hemos descrito las vías de desagregación de la Polis: apariencia, nada del Uno, caos, nada de los Otros. Pero hay otro peligro que apunta en el mismo sentido y, en cambio, aparentemente es todo lo contrario de la negación del Uno. Puede ocurrir que se quiera hipostatizar el Uno. La imposición del Uno absoluto, o el concebir la Polis como unidad total (H1), supone arrinconar toda práctica política frente al puro dominio de la tautología. Entonces el Uno se disgrega "por arriba". Cuando la unificación se lleva hasta sus últimas consecuencias, la Polis se disuelve, así como todo saber acerca de ella. Estamos dentro de los límites marcados por el eleatismo. La debilidad del Uno le viene de su propia impracticabilidad. Nada de Uno. A su vez, los Otros (H5) ni siquiera son pensables como Otros. En la disgregación "por abajo" se pierde lo múltiple. Nada de Otros.

Si el Uno es (H2) el Uno participa del ser y es, por tanto, Uno y múltiple: Todo de partes que está en el tiempo y posible objeto de conocimiento. Pero la afirmación de la Polis - del Uno-Ser puede decirse todo - está atravesada por innumerables tensiones: identidad/diferencia, cambio/permanencia... que amenaza su propia existencia como unidad. Pensar el Uno en el tiempo es contemplar como progresa el desmoronamiento de su unidad interna, el extenderse de los conflictos... Si el Uno es, los Otros tienen que ser más que Uno (51) so pena de no existir. Los Otros que no son el Uno son multiplicidad, ilimitación «cosas informes que adquieren limitación al participar de la unidad (158d)» (52). Los Otros participan de la unidad y de lo múltiple y, en general, de todos los contrarios. Están

sometidos también a todas las tensiones y garantías que la Polis les ofrece.

Después de la exposición de las hipótesis, la pregunta central que plantea el Parménides ¿Cómo es concebible la Polis? no tiene una respuesta sencilla, lo que no quiere decir que el Diálogo concluya con una exaltación aporética. El párrafo final:

«Digámoslo entonces, y también que, según parece, tanto que haya un Uno como que no lo haya, él y los Otros, con respecto a sí mismos y en sus relaciones mutuas, son absolutamente todo y no lo son, parecen serlo y no lo parecen.» (166c?)

En esta frase parece plantearse el dilema que habría estado en todo momento detrás del discurrir: O se puede afirmar Todo, y entonces no hay nada verdadero; o al revés, no se puede decir Nada, y en este caso tampoco hay nada verdadero. En el interior del texto ontológico que apenas hemos esbozado, la cuestión se plantea así: ¿O la Polis existe eternamente o no existe? Pero si el Parménides es mucho más que un juego lógico es precisamente porque la afirmación del Uno no conduce siempre a la misma negación. Por esta razón, este dilema no es en absoluto el resultado y resumen final de todas las hipótesis. El camino abierto por la H2 (Si el Uno es) y prolongado por la tercera hipótesis, muestra cómo hay una vía de salida posible de la aporética. La H3 - Si el Uno es y no es - que desde un enfoque logicista rompe la simetría del conjunto, tiene una crucial importancia pues abre la puerta al Sofista. En ella se muestra como «en el relámpago de lo instantáneo (156d) lo Múltiple nace del Uno y el Uno de lo Múltiple» (53). La cualidad ser/no-ser resuelve el

problema de pensar la unidad en la multiplicidad y la multiplicidad en la unidad, pero solamente cuando el Uno se halla fuera del tiempo. En el instante, el Uno puede reunir todas las afirmaciones y negaciones, y puede participar del ser y del no-ser. Esta tesis, aquí únicamente apuntada, será generalizada en el Sofista y convertida en mecanismo esencial de estabilización de la Polis.

#### 6.6.6.2. EL SOFISTA.

El tránsito del Parménides al Sofista no determina un cambio de problemática. La pregunta por las condiciones bajo las cuales es pensable la Polis sigue en un primer plano. El enfoque, con todo, no es exactamente el mismo. Hay como una interiorización de las condiciones de posibilidad, y desde este análisis interno se persigue ahora la afirmación del Uno.

Platón trata de caracterizar al sofista, este extraño personaje autoproclamado sabio, que presenta la no relación como relación, que hace coincidir el ser con su negación, y lo verdadero con lo falso. Para «capturarlo» (54), un extranjero de Elea en conversación con Teeteto intenta llegar a definirlo mediante sucesivas dicotomías. Se dirá de él que es: un cazador, un mercader... y, en última instancia, un maestro del arte del simulacro (236c). Pero enseñar el error, la apariencia, es mostrar lo que no es, el no-ser. Si como había enseñado Parménides, el no-ser no tiene existencia alguna, entonces el sofista puede protegerse «en un lugar muy difícil» (239c5). Ser acusado de algo que no puede probarse. He aquí su encerrona. Para

lograr poner fin a sus falacias no queda otro remedio que cometer el famoso parricidio. Negar a Parménides. Afirmar el ser del no-ser. Nos atenderemos a los aspectos ontológicos propiamente ya presentes en la trama argumental anterior.

Recordábamos que el objetivo del pensador griego no es otro que el de pensar la Polis. En este Diálogo, esta meta consistirá en concebir el ser como comunidad de géneros. Para ello, el ser eleático será convenientemente dialectizado. El ser-comunidad de géneros se construirá, pues, en oposición a la unidad pura parmenidea y a la multiplicidad de simulacros sofística. El inicio del discurso político establece las líneas generales a seguir:

«¿Dejaremos acaso de poner en relación al ser con el cambio y con el reposo, y toda cosa con toda otra cosa, como si existiesen sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo, y las consideraremos así en nuestros razonamientos? ¿O reuniremos todas las cosas en una sola, como si fuese posible para ellas comunicarse reciprocamente? ¿O pondremos en relación a unas sí, y a otras no? ¿Cuál de estas posibilidades diríamos que ellos elegirán, Teeteto? » (251d3).

Se hace una primera hipótesis: No hay comunicación.

«... en primer lugar, que nada tiene el poder de comunicarse con nada» (251e6). Entonces, si los distintos grupos sociales o funciones (como se especifica en sus obras políticas) están separadas entre sí de forma absoluta, es imposible pensar incluso la existencia de la Polis. Y, sobre todo, cómo: «¿Podría existir alguno de los dos (cambio y reposo. S.L.P.) si no se comunica con el ser? No por cierto.» (252a13). En otras palabras, si falta el filósofo-rey, o la ley, o en general, el

principio dirigente y unificador pues al nivel que nos movemos no hay distinción, evidentemente la Polis «No existirá» (252a). El Uno al ponerse como Absoluto, se vacía y se hace inexistente.

Segunda hipótesis: Hay comunicación entre todo.

«¿Pero que ocurrirá si permitimos que todo tenga el poder de intercomunicarse?» (252d2). Tampoco puede funcionar la Polis. Si no se da una cierta división del trabajo no puede haber una marcha correcta de la sociedad.

«¿De lo que hemos dicho antes no se sigue acaso que cada uno realiza bien un solo oficio, no muchos, y que, si trata de aplicarse a muchos fracasa en todos sin poder ser tenido en cuenta en ninguno?» (55).

Y las consecuencias son generales: «El cambio mismo estaría completamente en reposo, y el reposo... » (252e).

Platón recapitula: «Pues es necesario una de estas cosas: que todo pueda mezclarse, que nada pueda o que algunas puedan y otras no» (252e). Dado que las dos primeras hipótesis son descartadas, se empieza a recrear una Polis entendida como totalidad en equilibrio formada por partes-funciones interrelacionadas. Podemos profundizar en nuestro estudio. Mediante la dialéctica se nos dice que es factible discernir entre los géneros y sus relaciones. Surgen una serie de preguntas como resultado del fracaso de las dos primeras hipótesis. ¿Qué géneros concuerdan entre ellos? ¿Cuáles se excluyen? ¿Cuáles tienen una función de enlazamiento? Platón distinguirá cuatro modos (253d4) de combinar el Uno y la multiplicidad:

1) «Una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están cada una de ellas separadas». Se hace referencia aquí al Uno disperso en la multiplicidad, y a la conservación de sus propias distinciones individualizadas. Se establece así la relación Polis/ciudadano como dualidad entre lo colectivo y lo individual. Los ciudadanos que pueden tener intereses distintos son, sin embargo, partícipes del Uno, miembros de la Asamblea general.

2) «... muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola». Podríamos distinguir las ideas como siendo opuestas entre ellas o no. Por ejemplo, el par cambio/reposo o la dicotomía esencial para la Polis necesidades/servicios que debe fundirse en la idea de justicia. Las ideas también pueden ser complementarias. Las funciones asignadas a los tres grupos sociales que vertebran la República responden al modelo que decimos, aunque apunten ya a una mayor integración en la unidad. "Rodear desde fuera" conduce a una "mala" unificación, a un Uno artificialmente construido.

3) «y una sola, pero constituida ahora en unidad a partir de varios conjuntos». Según algún autor (56) Platón se refiere implícitamente a la oposición idéntico/diferente. En este reconducir a la unidad se dibuja ya el no-ser. El Uno se hace cada vez orgánico. Se ha empezado por establecer qué es la Polis, y a continuación se han estudiado modos diferentes de su autoconstitución. De su funcionamiento interno se destaca la inestabilidad centrada en el hipotético no-ser.

4) «y muchas, diferenciadas, separadas por completo» Es la descripción de la multiplicidad que estalla en simulacro, el pluralismo que se pierde a sí mismo por ausencia de constricción a la unidad.



Platón abandona este nivel de análisis demasiado abstracto, para proseguirlo a partir de la consideración de una comunidad más sencilla formada por tres géneros: ser, reposo y cambio. La primera división del Uno de Parménides ha originado dos escisiones: ser y reposo; ser y cambio. El ser puede predicarse de los otros dos: cambio y reposo son. Pero estos son diferentes y no pueden mezclarse. En seguida se advierte la necesidad de añadir dos nuevas escisiones: ser y Mismo; ser y Otro. Esa dualidad estaba incluso presupuesta en la anterior división. El que no se identifique ni el Mismo ni el Otro con el ser justifica su adición al grupo. De las cinco ideas, Platón escoge el cambio para analizar qué tipo de relaciones se establecen en el interior de la comunidad. Estas relaciones mutuas desarrolladas (255e10 al 256c4) progresivamente concluyen así:

«Es, entonces necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros. Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero al mismo tiempo en tanto que participan del ser, existen y son algo que es.»

El ser surgía como un tercero frente al par cambio/reposo, haciéndolo posible pero separándose en seguida de él. Igual sucedía respecto al segundo par Mismo/Otro y, en fin, en relación al conjunto de todos ellos. Poniéndose como Otro vivificaba el Uno eleático hasta llevarlo a su ruina, si bien nunca se llegaba a tal situación, pues lo que el Otro disgregaba era recompuesto por el Mismo. Con el par cambio/reposo ocurría algo parecido. Pero que estas interrelaciones

pueda darse haciendo factible conjugar así la unidad con la multiplicidad, y ya no sólo durante un instante, requiere que el ser como poder unificador discurra por todos los géneros, y este fundar la comunidad implica el no-ser. Este es el resultado al que se llega generalizando el análisis del cambio. Para que el ser se comuniqué con todo, para anudar una relación cualquiera, se necesita el no-ser. «La afirmación de la existencia del no-ser es simplemente la afirmación de que las cosas poseen realmente relaciones mutuas» (57). Evidentemente, este no-ser que existe en cantidad infinita (256e6) no puede ser lo contrario del ser. Es lo diferente, es lo Otro del ser (257b2).

Hemos denominado autonomía de "lo político" al uso de lo Otro para estabilizar la Polis, aunque reconociendo que esta autonomía es relativa ya que en todo momento Estado y sociedad permanecen unidos. En la autonomía de "lo político", en el empleo del Estado con un fin ético, convergen la teoría de las ideas, la figura del filósofo-rey, y una concepción de la política que tiene mucho que ver con la medicina. Regular la Polis de manera que la justicia pueda alcanzarse significa:

- a) Organizar las interrelaciones equilibradamente. «Vosotros, todos cuando habitáis en el Estado, sois hermanos (Mismo. S.L.P.). Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos» (415a).
- b) El no-ser que es Otro no sólo es funcional, sino también individualizable. Lo que en Parménides era un deseo impracticable,

Platón lo lleva a cabo. Identificación primero, expulsión después. Hay que temer «más bien y mucho más a los enemigos de adentro que a los enemigos de afuera» (417a11). La función separación una vez el no-ser posea ser es simple y tiene un nombre «purificar y sanear la ciudad» (58).

No podemos extendernos más. Sólo decir que Aristóteles comprenderá muy pronto la peligrosidad potencial de la contradicción ser/no-ser, el alto precio que el Uno paga por ella. Por esto, en lugar de esta oposición intentará recomponer la unidad a partir de la diferencia. Pero la homonimia del ser se resistirá a plegarse.

## EXCURSUS Nº2: LA EPOPEYA DE GILGAMESH.

«- ¿Cómo puedes tú, Sancho, dijo don Quijote, ver donde hace esa línea, ni donde está esa boca o ese colodrillo que dices, si hace la noche tan oscura que no parece en todo el cielo estrella alguna?

- Así es, dijo Sancho; pero tiene el miedo muchos ojos, y ve las cosas debajo tierra, cuanto más encima, en el cielo.»

Cervantes

El poema de Gilgamesh tiene una importancia crucial por ser uno de los primeros escritos de la humanidad. De origen sumerio, pero reelaborado desde la tradición semítica, describe las andanzas del célebre rey de Uruk, Gilgamesh, alrededor del 2650 antes de Cristo. No expondremos el complejo proceso de escritura que se extiende a lo largo de siglos, ni el problema de sus autores, ni su enorme influencia que llegó hasta la Grecia micénica (o a la misma Biblia). (59). Aquí nos interesa mucho más contemplar esta obra como un producto colectivo, como lugar de encuentro de tradiciones diversas: sumerias, babilónicas... en el que se expresa, por primera vez y mediante una reflexión poética, lo que es la existencia humana. Advertimos únicamente, que la traducción de la epopeya se ha realizado estudiando centenares de trozos de arcilla, de aquí su estado fragmentario e incompleto aunque suficiente para seguir el desenlace principal. No ofreceremos una interpretación asentada en un estudio pormenorizado, sino que más modestamente, vamos a acercar el poema a la segunda expansión de la constelación ser-poder-nada, contraponiendo el curso de sus respectivos desarrollos en algunos

puntos en especial. Inicialmente se ha empleado la recopilación de G. Contenau (París 1939) que es la base de la mayor parte de las traducciones. Recientemente se ha publicado una muy buena edición. (60). Las citas se harán de esta obra.

Gilgamesh nos es presentado en la epopeya como un ser hecho de una mezcla desigual - dos tercios de él son dios, un tercio de él es hombre - que no conoce el reposo, siempre indomable, tiránico con sus súbditos, insaciable en su fuerza y en sus instintos. Ante este comportamiento desmesurado, los habitantes de la ciudad suplican a los dioses que pongan fin a sus desmanes. Habiendo escuchado sus lamentaciones, la diosa Aruru modela con arcilla a Enkidu. Este es un auténtico ser primitivo que se mueve entre los animales como si fuera uno más, pero que una vez civilizado gracias a una ramera sagrada del templo de Uruk, podrá frenar la arrogancia del que posee «un corazón inquieto» (61). Convertido ya en un hombre, adquirida la sabiduría y un ser casi divino gracias al acto sexual con la sacerdotiza, abandona la llanura y entra en la ciudad. En seguida, se topa con Gilgamesh que esperaba su llegada y a quien cierra el paso. El combate entre ambos hace estremecer las murallas, agarrados con fuerza ruedan por los suelos destrozando el umbral... y, de pronto, el enfrentamiento termina. En un fragmento babilónico se puede encontrar esta frase aislada: «Se besaron el uno al otro, y sellaron su amistad» (62).

Esta lucha a muerte por el reconocimiento tiene para nosotros una importancia central. Los análisis son contradictorios. «La mayoría de estudiosos aceptan que Gilgamesh fue el vencedor del combate. Sin embargo, dada la concisión y la ambigüedad de la frase, muy bien

podría interpretarse al revés.» (63). El gran erudito S.N. Kramer asegura:

«Enkidu parece que al principio lleva las de ganar, pero bruscamente, sin que sepamos por qué, la ira de Gilgamesh se desvanece, y a pesar de que acaban de batirse encarnizadamente los dos adversarios se abrazan y hacen las paces.» (64).

Si se lee con atención el texto, el resultado del combate no es tan sorprendente. En varias ocasiones se nos anuncia esta amistad. Enkidu «ansiaba un amigo» (65); Gilgamesh cuenta a Nisun, su madre divina, un sueño en el que aparece Enkidu como su otro, amigo y consejero. (66). Y sin embargo, nos extraña este final que, por otro lado, es el verdadero punto de partida de todo el poema. Acostumbrados a la versión hegeliana de la lucha por el reconocimiento, pensamos que la conclusión sólo puede ser la dialéctica señor/esclavo como etapa hacia el Nosotros. (67).

Y aquí son una ayuda orientativa la crítica de Bataille, cuando argumenta contra Hegel la inexistencia de una verdadera experiencia de la muerte (68), o la de Deleuze cuando denuncia el «silogismo del esclavo» (69). En efecto, puede suceder que ninguno de los adversarios sientan miedo frente a la muerte y, a pesar de ello, no se llegue a la mutua aniquilación. En otras palabras, que el reconocimiento no ocurra desde lo bajo sino desde lo alto, que el *querer vivir* hecho colectivo triunfe. La amistad entre Gilgamesh y Enkidu - representantes de la cultura y de la naturaleza, de los pueblos urbanos y de los de la llanura... - es la metáfora para designar este momento en el cual el

querer vivir es afirmarse de la expansión irresistible por aislada habríamos pasado a la coyuntura entre ser y poder. Esta reconciliación fundamentada en el querer vivir afirmado (y en la "casi" ignorancia del miedo a la muerte) convierte a la guerra en un juego en bien de la comunidad. Pero en las acciones emprendidas a partir de ahora por los dos amigos no hay que ver, en absoluto, torveridad inconsciente. A Enkidu le es pronto revelado que el triste destino del hombre es morir. Esta posibilidad, auténtica sombra perseguidora, sólo será difuminada y nunca borrada del todo por la luz del querer vivir. Por eso, cuando su ánimo desfallezca momentáneamente, Gilgamesh le dirá: «Desprecia la muerte y tendrás la vida» (70).

La epopeya prosigue con la narración del largo viaje que los dos amigos inician para acabar con Huwawa, la representación del mal, y a la vez, conquistar la gloria. Después de una durísima travesía llegan a la Selva de los Cedros y consiguen matar al monstruo maligno.

La primera autoposición-interpelación al querer vivir tendrá la forma de petición. La diosa Ishtar quiere a Gilgamesh por amante. Este no solamente no la escucha, sino que acusándola de ser siempre infiel, se burla de ella. La venganza de la Diosa no se hace esperar. Profundamente humillada por el héroe sumerio, manda un terrible Toro celeste para matarlo y destruir Uruk. Aunque el animal posee una fuerza inmensa, la acción conjunta de los dos compañeros consigue acabar con él. (71). Esta nueva victoria del querer vivir es una auténtica afrenta para los dioses todos. Heridos en su orgullo, deciden castigar a Enkidu haciéndolo morir de enfermedad. Así piensan

terminar definitivamente con esta amistad que no se doblega, y que apunta demasiado alto. En esta autoposición-interpelación logran finalmente su objetivo.

«Por causa de su amigo Enkidu, Gilgamesh/ llorando amargamente vaga por la estepa:/ - Si muero yo también. ¿No voy a ser como Enkidu?/ La angustia ha entrado en mi corazón/ y temeroso por la muerte voy vagando por la estepa.» (72).

Con la aniquilación material de la amistad, el *querer vivir* es inmediatamente redimensionado: «He visto leones y yo, yo he tenido miedo» (73). El momento se hace tiempo, o mejor, oposición entre eternidad y tiempo. Gilgamesh, a su vez, convertido en habitante del tiempo permanece obsesionado por la muerte e invadido por el miedo. Sujeto encadenado a la búsqueda infinita de una salvación eterna. Prisionero de dicha esperanza.

Tras la muerte de su amigo, Gilgamesh recorre infatigablemente los parajes más inhóspitos y desolados para hallar un remedio con el cual devolver la vida a Enkidu y, compartiéndolo con los demás, salvarse a sí mismo. Ser inmortal no es eternizarse en la presencia, es justamente dominar el juego de la presencia/ausencia, situarse más allá de él. Gilgamesh capturado en dicho juego imagina, sin embargo, la inmortalidad de un modo todavía deudor de la estancia en el refugio, como rejuvenecimiento. Por esto, cuando al fin Utanapishtim le enseña donde se encuentra la planta con poderes sobrenaturales, la llamará «el viejo rejuvenece» (74).

El rey de Uruk se sumerge en las aguas y sus manos arrancan el preciado vegetal. Durante el viaje de regreso y mientras descansa



tomando un baño, una serpiente se apoderará de la planta que es «remedio contra la desesperación» (75). Desilusionado, hundido, sin apenas fuerzas, «aquél que todo lo ha visto» (76) deberá renunciar a la inmortalidad y conformarse con hacer de su vida un acontecimiento, por cuanto si bien no puede eternizar su vida podrá, por lo menos, eternizar su nombre. En una de las últimas tablillas Gilgamesh pregunta acerca de la muerte a un Enkidu reaparecido mágicamente después de estar en los infiernos. «A aquél que murió de una muerte gloriosa. ¿Lo has visto? Lo he visto:/ Reposas sobre su lecho nocturno y bebe aguas puras.» (77).

El final del poema recuerda al Fausto (78) ya viejo que ha desistido de vivir el instante, y que se ha convertido en ferviente defensor del progreso. También Gilgamesh contemplando las impresionantes murallas de Uruk siente un íntimo orgullo. El miedo a la muerte acaba conduciendo a la aceptación del trabajo y a su valoración. La epopeya de Gilgamesh no nos explica el surgimiento de la metafísica en la perspectiva aquí apuntada, pero sí nos lleva hasta lo que serían sus condiciones de posibilidad. Desde la *coyuntura* ser-poder al refugio, desde el *querer vivir* hasta el sujeto.

## 7. EPILOGO.

La articulación Ser-Poder-Nada es un modo de ordenación en el que desde siempre estamos insertos. El paso de la Autoposición a la Disposición, el discurso, es nuestra palabra desplegada en su interior. Es la imagen en el espejo - aunque imagen activa - de este orden, la música permanente que no cesa. Valle y río. Cuenca abierta por el río que, a su vez, es trazado por ella. "Hoy" en la metrópoli, el valle se ha hecho desierto y el río autopista. La música es el persistente fragor de los coches persiguiéndose entre ellos, es simple repetición (1). En cambio, esta sociedad que cada vez más se confunde con el Estado, se ve a sí misma como la constante mutación. Nuevas tecnologías, modas incesantes, parecen llevarnos en volandas hacia un nuevo continente en el que todo será distinto. Pero no está claro que ocurra algo nuevo. En realidad, habría que dudar del ocurrir como tal. El poder media continuamente entre el desorden y el orden, y lo hace poniéndose en su desvanecerse. Desaparece el centro y los límites se hacen indeterminados. (2). Y este acontecimiento en el que se re-produce el desierto circular, se esfuma en su mismo repetirse. Hemos descrito dicho mecanismo como la conjunción entre control social y producción de diferencias. La teoría general de sistemas al bloquear el cambio - por muchos intentos que se hagan de introducir el tiempo - se ajusta perfectamente a esta realidad. El sistema funciona, o más precisamente, la integración sistémica se basa en el individuo desencantado que "reduce la conciencia de sí al culto de sí" (3). Copia de copia, individualista de estar por casa, cuya única

pasión es diseñar recorridos en el interior del orden y llamar a esta libertad.

Lo posible agotado es un plástico que emboza lo real amortiguando los ruidos, evitando su deterioro. Si rechazamos ser sujetos y renunciamos a este manto protector, si nos ponemos de puntillas y asomamos la cabeza, entonces se nos aparece el nihilismo en su esencia. Musil decía: «Hay que hacerse con la irrealidad; la realidad ya no tiene sentido» (4). Nietzsche, por su parte, «sospechaba un nuevo mundo» que conquistar. Pero ambos están todavía estirando y debatiéndose con este impermeable flexible que nos cubre. Quizá, en su época, aún se podían abrigar esperanzas de detener el agotamiento de lo posible. El eterno retorno afirmado que disuelve la identidad sería, en este sentido, el intento más valeroso y admirable. Cuando hoy asumimos hasta el final este estar perdidos, el nihilismo se nos muestra al descubierto. Nada. Nada queda de la coyuntura, de la diferencia entre ser y poder. O en otras palabras: el tiempo es un pasar en el que cada vez hay menos momentos por los que pasar.

Lo posible es la sonrisa que podría iluminar un rostro encerrado en su seriedad, es la tierra que se divisa a lo lejos desde un barco en apuros. Ahora, la sonrisa es un rictus inexpresivo, y la tierra una isla con sirenas que entonan una canción adormecedora. Lo imposible que era el lugar donde no podíamos estar, nos persigue por el contrario como una sombra, y quiere envolvernos hasta paralizarnos. Nuestra soledad se produce en este intercambiarse de lo posible y de lo imposible.

Todo y precipitarse hacia la nada, el momento no deja de insistir. Aunque se aleje de nosotros, sus pasos resuenan cerca sin que el

silencio consiga ahogarlos por completo. Desencadenados de las ruinas que amenazan ruina, de la espera de la espera, lo posible-imposible se nos ofrece como el agua salada que no sacia la sed, como el sol de invierno que no calienta. Para salir del desierto circular, para superar la metafísica, hay que recorrer esta extraña posibilidad enseñoreada por la nada y que nunca se hará realidad, sin dejar de ser por ello, posibilidad. Contra el optimismo y el pesimismo, las dos caras de la impotencia. Y también contra la duda escéptica que tranquiliza. (5).

Las vías abiertas en la pared de lo posible-imposible son variadas y tienen diversa radicalidad. En varias ocasiones, hemos aludido a estas formas de unilateralidad. Frente a la palabra tautológica prolongada, frente a la música armónica y generadora de orden, el desconcierto creativo del free Jazz. Contra los saberes dominantes, los saberes precarios.

«En suma: primero, bajo, al lado del sistema de la razón tal como se ha históricamente constituido y re-constituido, siempre ha existido, con formas variables y tortuosas, una racionalidad distinta, con sus saberes fragmentarios sobre el sujeto, el cuerpo, la vida y la muerte, sobre el deseo social.» (6).

La unilateralidad puede desbordar la oposición (7) y desmaterializándose convertirse en grito sin palabra. "Decir el silencio" es, entonces, el único objetivo. Palabra que abdica de su violencia. Metáfora portadora de misterio. Apertura al Afuera buscando en lo que se encuentra más allá de nuestros límites «un lenguaje que

escape a este movimiento del poder por el cual el mundo no cesa de estar realizándose» (8). O formulado en una versión ética: plegado de la línea del Afuera para constituir una interioridad, una relación consigo mismo. Individualismo aristocrático alcanzado mediante una ética en la que la vida se contempla como obra de arte a construir. Foucault en sus últimos escritos sobre los griegos presentará como propuesta moral esta idea de un trabajo de sí sobre sí. (9).

Afirmar lo Otro, decir lo indecible, el cuidado de sí... ¿Son verdaderamente ensayos dentro de lo posible-imposible? Nos gustaría que así fuera, pero no estamos seguros de que dichas vías se hundan en lo inhóspito. Dos síntomas nos hacen dudar de ello. Por un lado, el que siempre se salve un núcleo de identidad (el Otro, el "sí"... ) o un horizonte (el Afuera... ). Por otro, el desfase existente entre la formulación filosófica (radical) y la propuesta política explícita o no ("reformista"). En estos planteamientos existe todavía demasiada esperanza y poca ilusión.

Producir un acontecimiento que escape al acontecimiento único que se extiende como tiempo. Sabotear el destino que nos encierra. He aquí nuestra tarea siempre renovada. Podríamos intentar retornar la Disposición a la Autoposición, abrir el vacío en torno al poder. Empujarlo hacia su posición más débil y deslegitimada, encerrarlo en la tautología, aunque sin esperar que el frío hiele su corazón. Como tampoco es verdad que el escorpión se clave su propio aguijón cuando está rodeado por el fuego y no tiene posibilidad de huida. Retirarse de él oponiendo a su seriedad, la risa. Despegarse, enfrentándole la ausencia de sentido. Contra el hilo musical, el ruido. Y mientras se

avanza hacia nuevas formas de socialidad, estar al acecho de la coyuntura.

No obstante, jamás podremos exclamar con seguridad ¿Quién teme a la metafísica? El pensar desde la unilateralidad diciendo el no-sentido permanece aún atado a una concepción hermenéutica, y por tanto, dentro del sentido; afirmando la nada sigue ligado al ser. Por eso, la *actualidad del comunismo* - que no es más que la mirada fuera del orden - se levanta como la línea infranqueable para el pensar/vivir. La actualidad del comunismo se nos presenta como una "broma pesada" totalmente impropcedente y frente a la cual nos sentimos ridículos. Evidentemente, la gente seria que está al corriente de la historia no se ocupa de una tontería de tan mal gusto. Y en este separarnos de ella - provistos de la sonrisa de superioridad que confiere el estar de vuelta de todo - se pone como límite. En el mismo instante, sin embargo, este desprecio apaga no sólo la llama sino también los rescoldos, no sólo el eco sino también la voz. Por esa razón, la pregunta con la que se constituye la filosofía «¿Por qué hay algo más bien que nada?» se enclaustra más y más en ella, y se niega a decirnos acerca de su superación. Pero si supiéramos estar a la altura de nuestro tiempo, es decir, si consiguiéramos unir el estar al acecho de la coyuntura con el encierro del poder en la tautología, entonces nos podríamos situar donde la *pregunta* se ejecuta prácticamente. Desde este lugar que ya no es el de la tradición, el preguntar de la pregunta no remite a un enigmático Ser, sino al orden del ser que el algo establece. Mas esta ordenación así alzada no se sostiene, ya que la pregunta en su formulación completa la socava. La pregunta apunta hacia fuera, hacia

el des-orden, y en tanto que es un poner en duda el Orden, se expresa también como la subversión del Uno. Fue La Boétie quien se atrevió a pensar afirmativamente la pregunta fundamental de la metafísica, y lo hizo así: «¿Cómo pueden tantos hombres... soportar a veces a un solo tirano que no dispone de más poder que el que se le otorga?» (10). Con él y en su excepcionalidad histórica aflora la crisis del Ser-Uno y se plantea, en verdad, el problema de la superación de la metafísica. Pensar y orden empiezan a desvincularse. El querer vivir parece asomar en la afirmación de su no decirse.

A nosotros sólo nos queda afrontar la pregunta más originaria *pensándola de esta manera* porque, en definitiva, sabotear este destino que nos lleva y salir del desierto circular no puede consistir más que en volver una y otra vez a ella.



DANS LE CERCLE NOIR (1923)



## NOTAS

### CAPITULO 1

- (1) C. Ortiz de Landazuri, J.A. Burriel: Filosofía, Vitoria, 1977
- (2) *Ibid.* p. 487
- (3) J. Zeleny: Dialéctica y conocimiento, Madrid, 1962, p. 85
- (4) M. Heidegger: El Ser y el Tiempo, México, 1980, p. 23. Sein und Zeit, Tübingen, 1986, p. 11
- (5) P. Aubenque: El problema del ser en Aristóteles, Madrid, 1974
- (6) B. Weissmahr: Ontología, Barcelona, 1986, p. 19
- (7) A. J. Ayer: Lenguaje, verdad y lógica, Barcelona, 1971, p. 20  
«Pero yo considero que lo característico de la metafísica, en mi concepto un tanto peyorativo del término, es no solo que sus declaraciones no describen nada que sea susceptible, ni siquiera en principio, de ser observado, sino también que no existe diccionario alguno mediante el cual puedan transformarse en declaraciones que sean directa o indirectamente verificables.»
- (8) Cf. por ejemplo las obras recientes: J.L. Pardo: La Metafísica, Barcelona, 1989. J.Conill: El crepúsculo de la metafísica, Barcelona, 1988
- (9) F. Engels: Anti-Dühring, Madrid, 1968, p. 25
- (10) G. Lukács: Histoire et conscience de classe, Paris, 1960, p. 246
- (11) K. Korsch: Marxismo y filosofía, México, 1971, p. 90
- (12) M. Merleau-Ponty: Las aventuras de la dialéctica, Buenos Aires, 1974, p. 79
- (13) A. Pannekoek: Lenin filósofo, Madrid, 1976, p. 161
- (14) G. Klaus, M. Buhr (Ed.): Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie, Hamburg, 1972, II p. 896
- (15) T.V. Adorno: Dialéctica negativa, Madrid, 1975, p. 65
- (16) *Ibid.* p. 60
- (17) *Ibid.* p. 101
- (18) *Ibid.* p. 100
- (19) *Ibid.* p. 120
- (20) *Ibid.* p. 72

- (21) Ibid. p. 66
- (22) Ibid. p. 133
- (23) T.W. Adorno: Sobre la metacritica de la teoria del conocimiento Barcelona, 1986, p. 256
- (24) T.W. Adorno: Dialectica... p. 139
- (25) Ibid. p. 140
- (26) Holz, Kofler, Abendroth: Conversaciones con Lukács, Madrid, 1971
- (27) Ibid. p. 21
- (28) G. Lukács: Histoire... p. 21
- (29) Holz, Kofler, Abendroth: Conversaciones... p. 26
- (30) Ibid. p. 27
- (31) Ibid. p. 24
- (32) J. Muñoz: Lecturas de filosofía contemporanea, Barcelona, 1978, p. 49
- (33) G. Lukács: Histoire... p. 211
- (34) Ibid. p. 39
- (35) Ibid. p. 213
- (36) M. de Diéguez: Le mythe rationnel de l'Occident, Paris, 1980, p. 93
- (37) G. Deleuze: Difference et répétition, Paris, 1981, p. 58
- (38) A. Negri: L'anomalia selvaggia, Milano, 1981, p. 289
- (39) G. Deleuze, F. Guattari: Mille plateaux, Paris, 1980, p. 36
- (40) A. Negri: Fabbriche del soggetto, Milano, 1987, p. 17

## CAPITULO 2(a) (Aproximación histórica)

(1) Podemos citar entre otros:

«La presencia parece resumir en ella, todas las características "autoritarias" de la metafísica como (pretendido) saber de los primeros principios.» G. Vattimo: Le avventure della differenza, Milano, 1980, p. 153.

«Violence et métaphysique» en J. Derrida: L'écriture et la différence, Paris, 1967, p. 117

(2) M. Heidegger: Identität und Differenz, Tübingen, 1957. Se han confrontado las traducciones publicadas en Questions I, Paris, 1968, p. 281 y en ANT ANT nº 187-188 (1981)

(3) M. Heidegger: Questions I ... p. 282; original: p. 43

(4) Ibid. p. 287; orig.: p. 48

(5) Ibid. p. 285; orig.: p. 46

(6) Ibid. p. 285; orig.: p. 47

(7) M. Heidegger: Was ist Metaphysik?, Frankfurt a. M., 1986, p. 11. Qu'est-ce que la Métaphysique?, en Q. I. p. 29

(8) Questions I, p. 299

(9) El enfoque que aquí se adopta "sin previo aviso" quizá resulte inusual o por lo menos poco justificado. En un primer momento puede aceptarse que se sitúa en el interior de una tradición (J. P. Vernant... ) que privilegia una lectura más política de la filosofía griega. Como dice A. Alegre: «La filosofía se articula sobre conceptos calcados sobre los de la  $\psi\omicron\lambda\omicron\varsigma$ » en Historia de la Filosofía Antigua, Barcelona, 1988, p. 52. De hecho, más adelante este punto de vista se precisa al encarar la relación entre metafísica-ontología y discurso político.

(10) G. S. Kirk y J. E. Raven: Los filósofos presocráticos, Madrid, 1979, frag. 344

(11) Ibid. frag. 342

(12) Ibid. frag. 351

(13) R. Mondolfo: Historia de la filosofía grecorromana, Buenos Aires, 1980, p. 81

(14) G. W. F. Hegel: Principios de la filosofía del Derecho, Buenos Aires, 1975

(15) Ibid. p. 13

(16) Ibid. p. 63

(17) Ibid. p. 65

(18) R. Valls: «Societat civil i Estat (Hegel avui)» en «Rev. de Catalunya» 1987

(19) J. Hyppolite: Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel, Paris, 1963, p. 122

(20) G. W. F. Hegel: Principios... p. 285

(21) Ibid. p. 285

- (22) Ibid. p. 285
- (23) Ibid. p. 285
- (24) Ibid. p. 285
- (25) Ibid. p. 285
- (26) Ibid. p. 283
- (27) Ibid. p. 283
- (28) Ibid. p. 291
- (29) Ibid. p. 291
- (30) Ibid. p. 291
- (31) Ibid. p. 291
- (32) Ibid. p. 291
- (33) Ibid. p. 292
- (34) E. de Negri: Interpretazione di Hegel, Firenze, 1973, p. 286
- (35) G. W. F. Hegel: Principios... p. 275
- (36) Ibid. p. 282
- (37) K. Marx: Critica de la Filosofia del Estado de Hegel, Barcelona, 1974, p. 27
- (38) G. W. F. Hegel: Principios... p. 328
- (39) R. Mondolfo: Historia... p. 48
- (40) G. Mairet: Les doctrines du pouvoir, Paris, 1978, p. 19
- (41) Ibid. p. 20
- (42) G. Sabine: Historia de la teoria politica, Mexico, 1981, p. 142
- (43) En la introducción de P. Bravo p. LVII al libro J. Bodin: Los seis libros de la Republica, Madrid, 1985.
- (44) W. Ullmann: Principios de gobierno y politica en la edad media, Madrid, 1971, p. 24
- (45) Marsilio de Padova: Defensor Pacis, Antologia realizada por A. Sabetti, Napoli, 1966, p. 72
- (46) L. Dumont: Ensayos sobre el individualismo, Madrid, 1987, p. 80
- (47) J. Quillet: Les clefs du pouvoir au moyen Age, Paris, 1972, p. 131
- (48) Ibid. p. 62
- (49) Ibid. p. 14
- (50) W. Ullmann: Principios... p. 61
- (51) G. Sabine: Historia... p. 171

(52) J. R. Strayer: Los orígenes medievales de l' état moderne, Paris, 1979, p. 39

(53) El surgimiento y consolidación del Estado medieval que transcurre durante un largo periodo histórico, está ligado a la necesidad de hacer frente a los estallidos sociales que no siempre son a causa de la pobreza. En este objetivo coinciden los grandes mercaderes, banqueros, financieros y príncipes. Cf. H. Pirenne: Historia económica y social de la Edad Media, México, 1970.

(54) Marsilio de Padova: Defensor..., p. 105

(55) Ibid. p. 13

(56) Ibid. p. 83

(57) Ibid. p. 20

(58) G. Duby: Los tres ordenes o lo imaginario del feudalismo, Barcelona, 1983

(59) G. Sabine: Historia..., p. 222

(60) Marsilio de Padova: Defensor... p. 72

(61) J. Quillet: Les clefs... p. 108

(62) G. Mairat: Las doctrinas... p. 91

(63) M. de Padova: Defensor... p. 53

(64) Ibid. p. 25

(65) Citado en la Introducción a J. Bodin: Los seis... p. XVIII

(66) G. Sabine: Historia... p. 297

(67) J. Bodin: Los seis..., p. 3

(68) Bodin habría plasmado esta formulación teórica antes que nadie. Es lo que reconoce, por ejemplo, C. Schmitt:

«Frente al mismo, Bodin no solo tiene el merito de haber fundamentado el concepto de soberanía del derecho político moderno, sino que también ha revelado la conexión del problema de la soberanía con el de la dictadura...» en La dictadura, Madrid, 1985, p. 57

(69) J. Bodin: Los seis... p. 12

(70) Ibid. p. 20

(71) Ibid. p. 9

(72) Ibid. p. 47

(73) Ibid. p. 74

(74) Ibid. p. 49

(75) Ibid. p. 50

(76) Ibid. p. 73

(77) Ibid. p. 67

(78) J. Granier: Le discours du monde, Paris, 1977, p. 34

(79) A. Sohn Rethel: Trabajo manual y trabajo intelectual, Barcelona, 1979

(80) Remitimos a la cita nº 9 del capítulo anterior. Sólo al final del libro y dentro de un planteamiento más amplio, quedará justificada la interpretación que aquí se da.

## CAPITULO 2 (b) (Aproximación fenomenológica)

(1) Algunos de los principales autores son:

J. O' Connor: Estado y capitalismo en la sociedad norteamericana Buenos Aires, 1974.

M. Tronti: Operai e Capitale, Torino, 1971

M. Aglietta: Regulación y crisis del capitalismo, Madrid, 1979

(2) A. Negri: «Marx sul ciclo e la crisi» en Contropiano nº 2 (1968) p. 247

(3) Y. Moulrier (director de publicación): Les ouvriers contre l'Etat. Refus du travail, Milano, 1973, p. 41

(4) Algunas publicaciones relevantes:

A.A.V.V.: Operai e stato, Milano, 1975

A.A.V.V.: Crisi e organizzazione operaia, Milano 1976

A.A.V.V.: L'operaio multinazionale in Europa, Milano, 1974

(5) J. O' Connor: Estado...

(6) Este proceso se leera desde la socialdemocracia alemana antes que nadie, como el avance hacia la sociedad de los 2/3. Cf. P.Glotz: «Manifiesto para una nueva izquierda» en Debats nº 14 (1985).

(7) C. de Cabo Martín: La crisis del Estado social, Barcelona, 1986

(8) La propuesta ideológica de la autonomía de "lo político" como punto de partida para reconstruir la centralidad obrera perdida, es una primera respuesta a este fenómeno. M. Tronti: Sull'autonomia del politico, Milano, 1977.

(9) Desde un enfoque idealista, la tesis desarrollada por J. F. Lyotard en su conocido libro: La condition postmoderne, Paris, 1979.

(10) Utilizamos el término metrópoli introducido por Simmel, aunque la concepción que tenemos de la misma es distinta. Cf. G. Bettin: Los sociólogos de la ciudad, Barcelona, 1982.

(11) J. Baudrillard: Cultura y simulacro, Barcelona, 1978

(12) A. Toffler: Avances y premisas, Barcelona, 1933

(13) G. Lipovetsky: La era del vacío, Barcelona, 1986

(14) A. Lope: «Revolución tecnológica y recomposición interna del capital: un proceso sin alternativa obrera» en P. Jodar y A. Martín: Crisis económica y relaciones industriales, Madrid, 1984

(15) M. Foucault: «¿Por qué hay que estudiar el poder? La cuestión del sujeto» publicado en Liberación

(16) Nunca insistiremos bastante en la necesidad de reconocer la derrota. Una derrota política que se puede evidentemente disimular. En la práctica: asegurando que los nuevos movimientos sociales (ecologistas etc.) recogen la tradición de lucha. En la teoría: hablando de la crisis de los grandes relatos. Además, en el caso del Estado español la conquista de la democracia ayuda todavía más a enmascararla.

En realidad, y con distintas fechas según cada país, esta derrota pone fin a un impresionante ciclo de luchas. Como dice uno de los principales protagonistas de los "hechos" de Vitoria: «Asistimos, pues, a la derrota más grande sufrida por el movimiento obrero desde la Guerra Civil de 1936» J. Naves: «Balance y futuro del Movimiento Obrero» en Todos a una (1988). O también desde Italia: «Hemos tenido dificultad en recorrer en sentido contrario las etapas de la derrota. ¿Quizá porque en nuestra subjetividad individual se ha convertido en demasiado grande y hemos preferido alejarla?» S. Bologna: «Memoria operaia e nuova composizione di classe» en Primo Maggio nº 26 (1986-87)

(17) Hemos copiado esta poesía porque no tiene nada que ver con lo que estamos tratando, y en cambio, expresa muy bien el sentir de la subjetividad que no esconde su derrota. Es una antigua elegía anónima en honor de Atahualpa (libro quechua: A pu Inca Atavallpaman) publicada por M. León Portilla en El reverso de la conquista, México,

1964. Sirva su transcripción aquí como pequeña contribución al V Centenario.

(18) J. Baudrillard: El intercambio simbólico y la muerte, Barcelona, 1980, p. 65

(19) L. Paramio: «Tras el diluvio. Un ensayo de postmodernismo» en Leviatán

(20) Para ser más precisos, habría que distinguir como hace G. Vilar entre un postmodernismo de derechas y uno de izquierdas. «Quizá una de las características del postmodernismo de izquierdas, y por tanto del postmarxismo, es la convicción de que todo no es igual, no vale todo, pero sin poder decir con certeza que es lo que realmente vale...» «De Marx al Postmarxisme» en La vanguardia 3-2-87

(21) Desde M. Cacciari en sus últimos libros, hasta los militantes de las Brigadas Rojas encarcelados que se han convertido al catolicismo.

(22) «Dicho de otro modo, reivindicar ya no resulta automáticamente progresista. Por el contrario, puede serlo más oponerse a la reivindicación. El integrismo social, el fundamentalismo asalariado, la intolerancia maniquea en el reparto de patentes de progresismo - identificado en exclusiva con la insolidaria elevación de salarios - ya no pueden seguir monopolizando la titularidad del progreso.» E. Gil Calvo. Publicado en El País 27-6-88

(23) Entrevista con G. Lipovetsky en La Vanguardia 2-2-88

(24) L. Ferrajoli, D. Zolo: Democracia autoritaria y capitalismo maduro, Barcelona, 1980, p. 57

(25) A.A.V.V.: Le trasformazioni dello Stato, Milano, 1980, p. 48

(26) Ibid. p. 25

(27) K. Offe: Lo stato nel capitalismo maturo, Milano, 1977

(28) A.A.V.V.: Stato e crisi delle istituzioni, Milano, 1978, p. 49

(29) A.A.V.V.: «Marxismo, política y Estado» en Monthly Review nº 8-9 (1977-78) p. 107

(30) N. Luhmann: «La teoría de la diferenciación social» en Rev de Soc.

(31) J. Esser: Per un'analisi materialistica dello Stato, Roma, 1979, p. 25

(32) M. Tronti: Sull'autonomia...



(33) A.A.V.V.: «La gouvernementalité. Foucault hors les murs», en Actes nº 5 (1986)

(34) En sus primeros escritos, antes de que derivara hacia la sociología-ficción.

(35) M. Miranda: La société incertaine, Paris, 1986, p. 49

(36) J. Baudrillard: El espacio de la producción, Barcelona, 1980

(37) J. Baudrillard: Cultura y vida, Barcelona, 1978

(38) A.A.V.V.: La ruina del ser, Bologna, 1982, p. 114

(39) A. Negri: Del obrero-masa al obrero social, Barcelona, 1980

(40) R. Dahl citado en P. Birnbaum: La fin du politique, Paris, 1979, p. 229

(41) A.A.V.V.: Le trasformazioni..., p. 53

(42) El terrorismo es el intento de abrir este espacio político, de ir más allá del agotamiento de lo posible. Sin embargo, su acción es absolutamente opuesta a su pretensión.

(43) M. Heidegger: Sendas perdidas, Buenos Aires, 1979, p. 186. Holzwege, Frankfurt a. M., 1957, p. 207

(44) F. Nietzsche: Sämtliche Werke, Band 13, 11 (99), München, 1980

(45) G. Deleuze : Nietzsche y la filosofía, Barcelona, 1971, p. 243

(46) M. Heidegger: Nietzsche, Paris, 1971, I p. 345

(47) M. Heidegger: Sendas..., p. 186; orig.: p. 206

(48) F. Nietzsche: Así habló Zaratustra, Madrid, 1979, p. 49

(49) G. Deleuze: Nietzsche..., p.259

(50) F. Nietzsche: Así..., p. 39

(51) F. Nietzsche: Sämtliche..., B. 12, 10 (42)

(52) J. F. Lyotard: La condition..., p. 7

(53) Y. Barel: La société du vide, Paris, 1984, p. 102

(54) G. Lipovetsky: La era..., p. 36

(55) M. Heidegger: Sendas... p. 182; orig.: p. 202

(56) M. Ferraris: «Le mezze verità», en A.A.V.V.: La ruina... p. 45

(57) J. Ramoneda: «Las transformaciones ideológicas» en La Vanguardia 10-5-88

(58) G. Vattimo: «La izquierda y la nada» en El País 30-3-87

(59) G. Vattimo: Al di là del soggetto, Milano,

(60) G. Vattimo: «De la ideología a la ética» en El País 8-1-87

(61) F. Nietzsche: Sämtliche... Bd. 9, 11 (99)

- (62) C. de Cabo Martín: La crisis..., p. 62
- (63) G. Lipovetsky: La era..., p. 36
- (64) N. Morey: Camino de Santiago, México, 1987, p. 49
- (65) J.V.F. Hegel: Principios... Agregado nº 240
- (66) F. Engels: Introducción a La guerra civil en Francia de K. Marx, Madrid, 1971, p. 9
- (67) M. Lowy: La théorie de la révolution chez le jeune Marx, Paris, 1970, p. 63
- (68) P. Kégi: La génesis del materialismo histórico, Barcelona, 1974, p. 163
- (69) K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie Einleitung, en K. Marx, F. Engels: Werks, Berlin, 1970, Bd. I, p. 391
- (70) K. Marx: Glosas críticas marginales al artículo "El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano", Barcelona, 1977, p. 8
- (71) K. Marx: Manuscritos Economía y Filosofía, Madrid, 1972, p. 143
- (72) Ibid. p. 117
- (73) M. Lowy: La théorie..., p. 119
- (74) K. Marx: Tesis sobre Feuerbach p. 139 en K. Marx, F. Engels: La Idéologie allemande, Paris, 1970
- (75) K. Marx: Los Fundamentos de la Crítica de la Economía Política, Madrid, 1972, I, p. 194
- (76) A. Negri: Marx oltre Marx, Milano, 1979, p. 157
- (77) L. Rodríguez Zúñiga en el estudio preliminar a E. Durkheim: La división del trabajo social, Madrid, 1987, p. XXXI
- (78) J. R. Aramberrí: Los límites de la sociología burguesa, Madrid, 1977, p. 18
- (79) E. Durkheim: Lecciones de Sociología, Buenos Aires, 1966, p. 52
- (80) E. Durkheim: La división..., p. 229
- (81) Ibid. p. 446
- (82) N. Archenti, L. Aznar: Actualidad del pensamiento sociopolítico clásico, Buenos Aires, 1987, p. 75
- (83) E. Durkheim: Las reglas del método sociológico, Barcelona, 1985, p. 87
- (84) Ibid. p. 87

(85) E. Durkheim: La división... p. 417. La mirada fascinada dirigida a la Edad Media se ha sustituido hoy por el sentimiento de admiración hacia las empresas japonesas y su ausencia de conflictos. Se busca siempre lo mismo como se puede ver en este texto muy difundido sobre la teoría Z:

«La primera lección de la teoría Z es la confianza. Por muy extraño que parezca, la productividad y la confianza van de la mano. Para comprender esta aseveración observemos el desarrollo de la economía británica durante este siglo. Es una historia de desconfianza mutua entre sindicatos, gobierno, y directivos... No obstante capitalismo y confianza no tienen por qué ser mutuamente excluyentes.» p. 15

W. Ouchi: Teoría Z: ¿Cómo pueden las empresas hacer frente al desafío japonés? Manuscrito fotocopiado.

(86) E. Durkheim: La división... p. 419

(87) E. Durkheim: Le suicide, Paris, 1986, p. 273

(88) E. Durkheim: 2º Prefacio a La división... p. 2

(89) L. Rodríguez Z.: Para una lectura crítica de Durkheim, Madrid, 1978, p. 80

(90) F. Rella: Il mito dell'altro. Lacan, Deleuze, Foucault, Milano, 1978

(91) J. Baudrillard: Olvidar Foucault, Valencia, 1978, p. 22

(92) J. Derrida: L'écriture et la différence, Paris, 1967, p. 58

(93) G. Simmel: Sociología. Estudio sobre las formas de socialización, Madrid, 1977, I, p. 29

(94) Ibid. p. 267

(95) Ibid. p. 217

(96) K. Marx: La miseria de la filosofía, Madrid, 1974, p. 110

(97) N. Poulantzas: Poder político y clases sociales en el Estado capitalista, Madrid, 1972, p. 75

(98) R. García Durán: El concepto de clase social, Barcelona, 1975, p. 85

(99) G. Gozzi: «La distruzione del legame sociale», en AUT AUT nº 179 80 (1980)

(100) M. Cacciari: Pensiero negativo e razionalizzazione, Venezia, 1977, p. 10

(101) G. Simmel: Sociología..., II, p. 717

(102) Artículo-carta de Lia Ghilardi publicado en Collegamenti nº 16 (1985).

(103) Publicado en A chronology of anti-hierarchical violence in Mainland U.K., July 1985-May 1986

(104) R. Nisbet: La formación del pensamiento sociológico, Buenos Aires, 1977, I, p. 177

(105) M. Foucault: Vigilar y castigar, Madrid, 1982, p. 283

(106) P. López Sánchez: El centro histórico: un lugar para el conflicto, Barcelona, 1986, p. 128

(107) EDE Convivencia ciudadana. Investigación sociológica sobre comportamientos desordenados, 1982, p. 3 citado por P. López Sánchez en El centro... p. 128

(108) «Teoría y práctica» nº 15 (1978) p. 8

(109) Esta imagen está sacada de la película "Deprisa, deprisa" de C. Saura.

(110) J. Figuera: «Bajo "el caballo"», entrevista publicada en El País 26-6-88

(111) K. Marx: Le Capital, Paris, 1969, p. 247. Introducción de L. Althusser.

(112) G. Bettin: Los sociólogos de la ciudad, Barcelona, 1982, p. 66

(113) Evidentemente hay que apartarse de las dos concepciones clásicas de las masas: la optimista-revolucionaria (las masas como cuna de una humanidad mejor) y de la pesimista-aristocrática (las masas tumba del hombre racional). Cf. A.A.V.V.: Masses et postmodernité, Paris, 1986, p. 78

(114) M. Foucault: Vigilar..., p. 152

(115) Kandinsky. Petit journal de l'exposition, Paris, 1984-85

(116) E. Subirats en A.A.V.V.: El descrédito de las vanguardias, p.66

(117) F. Guattari: El capital como integral de las formaciones de poder, Texto ciclostilado.

(118) M. Foucault: Vigilar..., p. 203

(119) J. Derrida: Dos ensayos, Barcelona, 1972, p. 13

(120) Nos referimos básicamente al concepto de diferencia que introduce G. Deleuze.

- (121) A. Schönberg: Tratado de aritmética, Madrid, 1979, p. XIII
- (122) M. Dobb: Salarios, México, 1973, p. 82
- (123) K. Marx: La Capital... p. 386
- (124) G. Benetti: Valor y distribución, Madrid, 1976, p. 216
- (125) J. Robinson: Introducción a la economía marxista, México, 1973

CAPITULO nº 4

- (1) Platón: Diálogos, II, Madrid, 1983, p. 300
- (2) Ibid. p. 302
- (3) Aritóteles: Anal. Post., II, 19, 100b13 citado en P. Aubenque: El problema... p. 57
- (4) A. Kojève: Kant, Paris, 1973, p. 26
- (5) S. Tagliagambe: La mediazione linguistica, Milán, 1980, p. 239
- (6) G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik, Werke 5, Frankfurt a. M., 1969, p. 65. Traducción española: Ciencia de la Lógica, Buenos Aires, 1968, p. 87
- (7) J. Hyppolite: Logique et existence, Paris, 1961, p. 223
- (8) Entrevista con J. F. Lyotard aparecida en Rev. de Occ. nº 73, (1987), p. 116
- (9) H. G. Gadamer: Wahrheit und Methode, Tübingen, 1960; Vérité et méthode, Paris, 1976, p. 18 (Prefacio de la 2ª edición)
- (10) Ibid. p. 328; orig.: p. 448
- (11) M. Heidegger: Ser y... p. 166; orig.: p. 148
- (12) A. Gargani: Il sapere senza fondamenti, Torino, 1975, p. 34
- (13) J. Hyppolite: Logique... p. 25
- (14) F. Chatelet: Hegel según Hegel, Barcelona, 1972, p. 281
- (15) J. Habermas: «Zu Gadamer "Wahrheit und Methode"» en A.A.V.V.: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a. M., 1971, p. 52
- (16) H. G. Gadamer: Vérité... p. 119; orig.: p. 264
- (17) Entrevista con J. F. Lyotard... p. 116
- (18) H. G. Gadamer: Vérité... p. 119; orig.: p. 264
- (19) M. Heidegger: Ser y... p. 168; orig.: p. 150
- (20) M. Foucault: Nietzsche, Freud, Marx, Barcelona, 1981, p. 37

- (21) P. Ricoeur: «Logica hermeneutica?» en AUT AUT nº 217-218 (1987), p. 64
- (22) I. Calvino. Citado por S. Tagliagambe: La mediazione..., p. 236
- (23) G. Deleuze, C. Parnet: Dialogues, Paris, 1977, p. 60
- (24) J. P. Dupuy: Ordres et désordres, Paris, 1982, p. 239
- (25) M. Heidegger: Ser y... p. 171; orig.: p. 153
- (26) Ibid. p. 24; orig.: p. 15
- (27) Ibid. p. 171; orig.: p. 153
- (28) L. Goldmann: El hombre y lo absoluto, Barcelona, 1986, p. 396
- (29) Citado por L. Goldmann: El hombre... p. 380
- (30) E. Kant: Crítica de la razón pura, Madrid, 1978, p. 642
- (31) Ibid. p. 644
- (32) Ibid. p. 27
- (33) R. Verneaux: Kant, Paris, 1972
- (34) E. Canetti: Pouvoir et puissance, Paris, 1966, p. 307
- (35) J. F. Lyotard: «Le temps, aujourd'hui», en Critique nº 493-494 (1988), p. 563
- (36) El des-creer para saber no es abordado desde la individualidad, sino como proceso social. De esta manera pensamos que se evitan los problemas asociados al ¿Cómo descreer? que J. Elster resalta en: Le laboureur et ses enfants, Paris, 1986, p. 113
- (37) K. Kosik: Dialéctica del concreto, Barcelona, 1970, p. 37
- (38) Aunque como se recordará en la primera etapa no habíamos introducido abiertamente la nada. El desierto circular era una articulación de ser-poder, pero la nada ya estaba presente.

#### CAPITULO nº 5

- (1) L. Goldmann: El hombre... p. 396
- (2) J. Wahl: Tratado de metafísica, México, 1960, p. 12
- (3) F. Laruelle: Les philosophies de la différence, Paris, 1986, p. 19
- (4) La bibliografía es muy extensa, incluso la simplemente introductoria. Cf. A.A.V.V.: Partículas elementales, Selección e introducción por P. Pascual, Barcelona, 1984

- (5) G. Deleuze: Différence... p. 289
- (6) R. Ragvald: «Heidegger. Le problème du néant et l' appropriation de la métaphysique», en Rev. de Métaphysique et de Morale nº 1 (1986) p. 47
- (7) M. Heidegger: Vas ist Metaphysik? Frankfurt a. M., 1986, p. 34. Traducción: ¿Qué es Metafísica? y otros ensayos, Buenos Aires, 1979, p. 49
- (8) Cf. por ejemplo:  
 «Qu' est-ce que la Métaphysique?» en Questions I p. 77  
 «Lettre sur l' humanisme» en Questions III p. 148
- (9) P. H. Cohn: Heidegger. Su filosofía a través de la nada, Madrid, 1975, p. 174
- (10) Cualquier libro de Química Física. Cf. S. Glasstone: Tratado de Química Física, Madrid, 1970
- (11) G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a. M., 1970, p. 137-38; Fenomenología del Espíritu, México, 1981, p. 109
- (12) R. Valls: Del Yo al Nosotros, Barcelona, 1971, p. 106
- (13) K. Marx: Manuscritos..., p. 111
- (14) Ibid. p. 194
- (15) M. Cruz: Por un naturalismo dialéctico, Barcelona, 1989, p. 249
- (16) Lo que poco tiene que ver con la "autocritica" de un Prigogine. «El tiempo ha llegado de nuevas alianzas, desde siempre establecidas, durante mucho tiempo no reconocidas, entre la historia de los hombres, de sus sociedades, de sus saberes y la aventura exploradora de la naturaleza.» I. Prigogine, I. Stengers: La Nouvelle Alliance, Paris, 1979, p. 296
- (17) C. E. Shannon, W. Weaver: The mathematical theory of Communication, London, p. 59
- (18) J. R. Pierce: Simbolos, señales y ruidos, Madrid, 1962, p. 180
- (19) H. Atlan: Entre le cristal et la fumée, Paris, 1979, p. 48
- (20) P. Valéry: Las quintesencias, Madrid, 1941
- (21) P. Celan: Gedichte, Frankfurt a. M., 1981, I, p. 244
- (22) U. Fadini: «La scrittura dei corpi. Su P. Celan» en AUT AUI nº228 (1988)

(23) J. Greisch: «Zeitgehört et Anwesen», en A.A.V.V.: Etudes sur Paul Celan, Paris, 1986, p. 172

(24) Cf. por ejemplo:

V. Colschmidt: Temps physique et temps tragique chez Aristote, Paris, 1982. Dubois: Le temps et l'instant selon Aristote, Paris, 1967. J. Moreau: L'espace et le temps selon Aristote, Padova, 1965. Conen: Die Zeittheorie des Aristoteles, München, 1964. O. Hamelin: Essai sur les éléments principaux de la représentation, Paris, 1952, p. 53

(25) J. Moreau: «Le temps selon Aristote», en Rev. de Phil. de Louvain nº 46 (1948), p. 58 y p. 245

(26) J. Derrida: Marges de la Philosophie, Paris, 1972, p. 71

(27) Ver por ejemplo la exposición que hace A. Koyré en su libro Etudes d'histoire de la Pensée philosophique, Paris, 1971, p. 163: «Pues es solo porque el espíritu es temporal y el tiempo dialéctico, que una dialéctica del espíritu es posible.»

(28) Hemos dejado a un lado la posición que afirma la irrealidad del tiempo. Por ejemplo: Mc. Taggart (The nature of Existence, Londres, 1912), pues pensamos que en su punto de partida hay una distorsión de la aporía basada en una incorrecta interpretación del devenir. En este sentido nos apoyamos en la crítica desarrollada por E. Jaques: La fuerza del tiempo, Barcelona, 1984

(29) H. Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, 1927, p. 77

(30) G. Deleuze: El bergsonismo, Madrid, 1987

(31) J. Milet: Bergson et le calcul infinitésimal, Paris, 1974

(32) Cf. la crítica de B. Russell en su Historia de la Filosofía Occidental, Madrid, 1978, II, p. 430

(33) H. Bergson: Essai..., p. 55

(34) G. Bachelard: La dialectique de la durée, Paris, 1950, p. 8

(35) Un resumen en el que se muestra la debilidad de estas argumentaciones se encuentra en: M. Vadée: Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico, Valencia, 1977, p. 112

(36) G. Bachelard: La dialectique..., p. 67

(37) G. Bachelard: La intuición del instante, México, 1987, p. 46

(38) Ibid., p. 23



- (39) M. Heidegger: Sein..., p. 423. Se ha modificado ligeramente la traducción p. 456
- (40) J. Grondin: La tournant dans la pensée de M. Heidegger, Paris, 1987, p. 47
- (41) M. Heidegger: Ser..., p. 36 y p. 454; orig.: p. 26 y p. 421
- (42) Ibid. p. 344; orig.: p. 317
- (43) Ibid. p. 457; orig.: p. 424
- (44) Cahier de l'Herne: Heidegger, Paris, 1983
- (45) R. Bernet: «Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger», en Rev. Phil. de Louvain nº 68 (1987) p. 499
- (46) M. Conche: Temps et destin, Paris, 1980, p. 17
- (47) R. Duval: «Analyse spectrale de la notion de Temps: la non-univocité du temps» en Rev. Sc. Ph. Th. nº 68 (1984), p. 513  
«Traverses et traversée du temps: de la conscience à la vigilance», Rev. Sc. Ph. Th. nº 69 (1985) p. 169 y «L'avenir, le sens modal de l'être et la représentation du temps», Ibid. nº 72 (1988) p. 31
- (48) L. Lombardo: L'infinito, Roma, 1981
- (49) R. Thom: Paraboles et catastrophes, Paris, 1983, p. 38
- (50) I. Prigogine, I. Stengers: Entre le temps et l'éternité, Paris, 1988
- (51) Citado por J. Vagensberg: Ideas sobre la completitud del mundo, Barcelona, 1985, p. 26
- (52) Es analizada críticamente en mi tesina: Vida y termodinámica. Una nueva relación entre filosofía y ciencia, Barcelona, 1985
- (53) O. Costa de Beauregard: Le second Principe de la Science du Temps, Paris, 1963
- (54) H. Atlan: Entre le cristal..., p. 162
- (55) S. W. Hawking: Historia del tiempo, Barcelona, 1988
- (56) E. Jaques: La forma... p. 135
- (57) K. Kosik: La dialéctica... p. 163
- (58) R. Thom: Paraboles et... p. 38
- (59) Citado en El empleo en Física de conceptos estadísticos, E.E.I.I., Madrid, 1967
- (60) Y. F. Askin: «Le concept philosophique de temps» en P. Ricoeur y otros: Le temps et les philosophies, Paris, 1978

- (61) H. Barreau: «Modèles circulaires, linéaires, et ramifiés de la représentation du temps» en A.A.V.V.: Mythes et représentations du temps, Paris, 1985
- (62) M. Bunge: Controversias en Física, Madrid, 1983, p. 47
- (63) A. Kovr. Et... p. 33
- (64) Max Bense: Estética, Buenos Aires, 1973, p. 171
- (65) G. Deleuze: Logique du sens, Paris, 1969, p. 193
- (66) J. Herrsch: L'instant publicado en Kierkegaard vivant, Paris, 1966, p. 95
- (67) Citado por J. Colette en Instant paradoxal et historicité publicado en A.A.V.V.: Mythes... p. 113
- (68) W. Benjamin: Angelus Novus, Barcelona, 1971, p. 87
- (69) G. W. F. Hegel: Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften, Frankfurt a. M., 1970, II, Werke 9, p. 48
- (70) Citado por A. García Astrada: Tiempo y eternidad, Madrid, 1971, p. 20
- (71) J. Derrida: Marges... p. 73
- (72) J. Grondin: Le tournant... p. 44
- (73) G. W. F. Hegel: Ciencia... II, p. 43
- (74) Este término procede de W. Ross Ashby: Introducción a la cibernética, Buenos Aires, 1960
- (75) Citado en conferencia por V. Spierling. Pertenece al Reisetagbuch de A. Schopenhauer
- (76) R. Schurmann: Le principe d'anarchie. Heidegger et la question d'agir, Paris, 1982, p. 105
- (77) T. Parsons: Estructura y proceso en las sociedades modernas, Madrid, 1966, p. 248
- (78) H. Arendt: La condición humana, Barcelona, 1974, p. 264
- (79) L. V. Thomas: Mort et pouvoir, Paris, 1978
- (80) Entrevista con J. F. Lyotard publicada en Libération 30-12-88
- (81) K. Marx: Los fundamentos... I, p. 241
- (82) N. Luhmann: Potere e codice politico, Milano, 1982, p. 38
- (83) Ibid. p. 22
- (84) G. Deleuze: «Ecrivain non: un nouveau cartographe» en Critique n° 343 (1975)

(85) Véase como ejemplo la crítica marxista de M. Cacciari: «Poder, teoría, deseo» en El Viejo Topo nº 29 (1979) y D. Lecourt: «Foucault: ¿Microfísica del poder o metafísica?» asimismo en El Viejo Topo nº 22 (1978). Es interesante contraponer la posición de Habermas que denunciando la extraña alianza entre positivismo y pretensión crítica existente en Foucault, hace de él un conservador. J. Habermas: Der philosophische Discurs der Moderne, Frankfurt a. M., 1985, y el intento llevado a cabo por A. Negri: «Sul metodo della critica della politica» en AUT AUT nº 167-78 (1978) p. 197, de rescatarlo para el pensamiento revolucionario.

(86) La cita completa es la siguiente: «La lucha es sin fin. Foucault no combate por tanto las fuerzas existentes en nombre de un poder más noble o más humano: las combate simplemente porque no son más legítimas que las fuerzas o resistencias que se les oponen. Esta es una pildora demasiado amarga para ser tragada en Italia donde la cultura de oposición permanece realmente alejada del cinismo parisino...» J. Guilherme Merquior: Foucault ou le nihilisme de la chaire, Paris, 1986

(87) M. Foucault: «Poderes y estrategias» publicado en M. Foucault: Microfísica del poder, Madrid, 1978, p. 171

(88) M. Foucault: La volonté de savoir, Paris, 1976, p. 123

(89) M. Foucault: Deux essais sur le sujet et le pouvoir, anexo en H. Dreifus, P. Rabinov: M. Foucault, Un parcours philosophique, Paris, 1984

(90) I. Freund: Qu'est-ce que la politique?, Paris, 1965, p. 131

(91) J. Habermas: Perfiles filosófico-políticos, Madrid, 1975, p. 205

(92) M. Foucault: Deux essais... p. 320

(93) Bas C. van Fraassen: Introducción a la filosofía del tiempo y del espacio, Barcelona, 1978, p. 42

(94) D. Bernard, M. Ronai: «Des réponses aux questions de M. Foucault», en Herodote nº 6 (1977) p. 7

## CAPITULO nº 6

- (1) En mi tesis se ensaya algo parecido. Vida y ...
- (2) F. Bazzini: Il tempo dell'Esistenza, Milano, 1987, p. 96
- (3) J. Baudrillard: El intercambio simbólico y la muerte, Caracas-Barcelona, 1980, p. 39
- (4) M. Foucault: Le pouvoir et la norme, Texto ciclostilado sin fecha.
- (5) Lo que recordaría una cierta historización de la concepción de la identidad personal de D. Hume como «haz de percepciones». Tratado de la naturaleza humana, Madrid, 1981, I, p. 400
- (6) K. Marx: Le Capital..., p. 58
- (7) Desde una óptica izquierdista y con la mejor voluntad, se separa el poder de la potencia. Por ejemplo A. Negri: «en la potencia contra el poder, en el proletariado contra el capital» en Sul metodo... Y, a la inversa, desde una posición reformista (H. Arendt...) poder de dominio. Estas distinciones que persiguen salvar, en el fondo, una noción de poder no contaminado, son un síntoma de lo que en la realidad sucede. Procuraremos apartarnos de toda representación más o menos mítica.
- (8) Un ejemplo concreto sería el poder del Jefe en las llamadas sociedades contra el Estado descritas por Clastres. Un poder que nada tiene que ver con la relación mando-obediencia. P. Clastres: Investigaciones en antropología política, Barcelona, 1981, p. 159
- (9) P. Nivet: Penser la pratique. Communauté et critique, Paris, 1979, p. 68
- (10) Con lo que hacemos nuestra la crítica de C. Castoriadis a Habermas cuando le acusa de errar al pensar "lo social", lo colectivo anónimo, como problema de comunicación intersubjetiva. C. Castoriadis: Individu, société, rationalité historique, «Esprit» (1988)
- (11) Procuraremos a partir de ahora reservar la mayúscula para designar la distribución en general.
- (12) J. Ibáñez: «Teoría de la explotación», en Rev. Sistema nº 55 (1983)
- (13) «El centro recibe, sucesivamente y de manera reglamentada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la

historia de Occidente, sería la historia de estas metáforas y de estas metonimias» J. Derrida: Dos ensayos, Barcelona, 1972, p. 11

(14) T. Bougas: «Du Même a l' Autre: Pour une philosophie du futur» en Rev. Métaphysique et de Morale nº 1 (1983) p. 35

(15) S. Freud: Obras completas, Madrid, 1973, p. 1839

(16) Vor dem Gesetz en F. Kafka: Sämtliche Erzählungen, Frankfurt a. M., 1984, p. 131

(17) Ibid. p. 132

(18) R. Mondolfo: Heráclito, México, 1966, p. 70

(19) G. S. Kirk y J. E. Raven: Los filósofos... p. 270

(20) R. Mondolfo: Historia... p. 50

(21) R. Mondolfo: Heráclito... f. 51

(22) Ibid. f. 12

(23) Ibid. f. 49

(24) Ibid. f. 104

(25) Ibid. f. 24

(26) Ibid. f. 29

(27) Ibid. f. 53

(28) Ibid. f. 49

(29) Ibid. f. 94

(30) Ver a este respecto A. Camus: El hombre rebelde, Buenos Aires, 1978. Y, sobre todo, la acertada crítica de S. Sontag acusándolo de nihilismo civilizado en Contra la interpretación, Barcelona, 1969, p. 69

(31) M. Hénaff: Sade. La invención del cuerpo liberado, Barcelona, 1978, p. 124

(32) J. Rassam: Le silence comme introduction a la Métaphysique, Toulouse, 1980, p. 40 «Si la palabra caracteriza al hombre, el silencio es lo que le define»

(33) J. Trabant: Elemente der Semiotik, München, 1976, p. 37. Gilberto A. Gutiérrez: Estructura de lenguaje y conocimiento. Sobre la epistemología de la semiótica, Madrid, 1975, p. 71

(34) G. A. Gutiérrez: Estructura... p. 62

(35) E. Benveniste: Problèmes de linguistique générale, Paris, 1966, II, p. 51

(36) Cf. por ejemplo: Levich: Mecánica cuántica, Barcelona, 1984

(37) M. García Doncel: Intervención en el I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias, Oviedo, 1982, p. 354

(38) G. W. F. Hegel: Principios... p. 24

(39) G. W. F. Hegel: Ciencia... p. 41. Aspecto que es destacado por J. Echevarría: Análisis de la identidad, Barcelona, 1987, p. 72. «En segundo lugar y todavía más importante: Hegel constata, pese a que luego no desarrolle este punto, que toda tautología además de tautología es una respuesta a una pregunta»

(40) Véase sobre todo: D. Mainguenu: Nouvelles tendances en analyse du discours, Paris, 1987. «Decir que la interdiscursividad (o intertextualidad) es constitutiva, es decir que un discurso no nace así como lo pretende, en general, de un retorno a las cosas mismas, al buen sentido etc. sino del trabajo sobre otros discursos» p. 88. Ver también del mismo autor: Génèse du discours, Bruselas, 1983. En el caso de Platón - primer ejemplo que nos encontramos - esta intertextualidad estaría definida básicamente por la polémica con los sofistas, aunque no exclusivamente.

(41) La defensa que hace Severino de Parménides viene aquí a colación. E. Severino: Essenza del nichilismo, Milano, 1982, p. 19. Por otro lado, esta consideración de F. Martínez Marzoca creemos que puede precisar lo dicho: «En el plano de la verdad no hay ser y no-ser, sino que "ser es" es lo mismo que "no-ser no es"; no se trata de "dos" sino de que el uno que une todo es en sí mismo lucha; en la parte del poema relativa a la verdad no aparece la palabra "dos" ni "y" entre "ser" y "no-ser".» Historia de la filosofía, Madrid, 1973, p. 52

(42) Platón: «El Sofista» p. 445, en Diálogos V, Madrid, 1988. «Es, entonces, necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio».

(43) E. Benveniste: Problèmes..., II, p. 82

(44) D. Souche-Dagues: «Une exégèse heideggerienne: Le temps chez Hegel d'après le nº 82 de "Sein und Zeit"» en Rev. Métaphysique et de Morale nº 84 (1979), p. 119

(45) Para mayor exactitud diremos que nos referimos a las lecturas teleológicas de Marx que han sido, por lo general, ampliamente predominantes. Es interesante el acercamiento que hace G.

Agamben del Absoluto hegeliano al Ereignis heideggeriano. El lenguaje e la nortá, Torino, 1982, p. 127

(46) Un resumen ejemplar por su claridad es el breve texto: L. Crespo, J. Ramoneda: Sobre la filosofía y su no-lugar en el marxismo, Barcelona, 1974. Lo que no debe suponer aparcar la cuestión del materialismo en su relación con la univocidad, y por tanto, con la palabra tautológica.

(47) F. R. Adrados: La Democracia Ateniense, Madrid, 1980, p. 423

(48) J. Ellul: Hª de las Instituciones de la Antigüedad, Madrid, 1970, p. 86

(49) C. Meier: Introducción a la antropología política de la Antigüedad Clásica, México, 1984, p. 27

(50) Platón: Parménides, trad. G. R. de Echandia, Madrid, 1987

(51) J. Vahl: Essai sur le "Parménide" de Platon, p. 167 citado por J. Brun: Platón y la Academia, Buenos Aires, 1977, p. 27

(52) De la Introducción a Platón: Parménides... p. 32

(53) J-F. Mattéi: L'Étranger et le simulacre, Paris, 1983, p. 212

(54) Platón: «El Sofista», 241c6, trad. M. L. Cordero. Platón: Diálogos V, Madrid, 1988

(55) Platón: Diálogos IV. La República, 394e, trad. C. Eggers Lan. Madrid, 1986

(56) E. Paci: «La dialéctica en Platón», p. 43, en A.A.V.V.: La evolución de la dialéctica, Barcelona, 1971

(57) J. L. Eslick: «The Platonic dialectic of non-being» en The New Scholasticism nº 29 (1955) p. 47 citado por Cordero en El Sofista

(58) Platón: «El político» 293d5 trad. Mª I. Santa Cruz. Platón: Diálogos V, Madrid, 1988

(59) Cf. S. N. Kramer: La Historia empieza en Summer, Barcelona, 1985

(60) Poema de Gilgamesh, edición preparada por F. Lara Peinado, Madrid, 1988

(61) Ibid. p. 58

(62) Ibid. p. 42

(63) Ibid. p. 37

(64) S. N. Kramer: La Historia... p. 202

(65) Poema... p. 20

(66) Ibid. p. 25

(67) G. W. F. Hegel: Enomenología... p. 118

(68) M. Perniola: G. Bataille e il negativo, Roma, 1977, p. 107

(69) G. Deleuze: Nietzsche y la filosofía, Barcelona, 1971

(70) Poema... p. 71

(71) A partir de aquí según algunos puede leerse el poema como un drama: «dos héroes obcecados, que corren hacia su pérdida, que cometen una acción irreparable creyendo, en cambio, realizar una acción heroica y moral». V. Korošec: Gilgamesh vu sous son aspect juridique publicado en Gilgamesh et sa légende, VII Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 1958

(72) Poema... p. 117

(73) Ibid. p. 118

(74) Ibid. p. 164

(75) Ibid. p. 163

(76) Ibid. p. 3

(77) Ibid. p. 180

(78) J. W. Goethe: Fausto, Barcelona, 1980, p. 339

## EPILOGO

(1) J. Attali: Ruidos, Madrid, 1977, p. 257

(2) Los mapas de la D.D.R., por ejemplo, no precisan exactamente e incluso falsean las fronteras con la otra Alemania.; De esta manera querían evitar las fugas!. Como reconoce N. Luhmann, el control del límite juega un papel clave: «En este sentido, el mantenimiento del límite (boundary maintenance) significa el mantenimiento del sistema» Soziale Systeme, Frankfurt a. M., 1984, p. 35

(3) A. Laurent: L'individu et ses ennemis, Paris, 1987, p. 544

(4) R. Musil: Der Mann ohne Eigenschaften, Hamburg, 1974, p. 575

(5) «Esta duda escéptica con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca podrá ser curada del todo... y por esto es por lo que confío totalmente en esta despreocupación: estoy seguro de que, sea cual sea la opinión del lector en est preciso instante, dentro de una hora estará convencido de que hay un mundo



externo y un mundo interno.» D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, Madrid, 1981, I, p. 358

(6) M. Vegetti: «Potenza dell' astrazione e saperi dei soggetti» en AUT AUT nº 175-76 (1980), p. 17

(7) «No hay dos pensamientos, dos formas de pensar, alternativos y autónomos, en una misma sociedad de clases...» G. Albiac: De la afluencia del poder o de la consolación de la filosofía, Madrid, 1979, p. 145

(8) M. Blanchot: El diálogo inconcluso, Caracas, 1970, p. 87

(9) Véase, por ejemplo, el clarificador comentario de P. Veyne publicado en varias revistas. «E possibile una morale per Foucault?», AUT AUT nº 208 (1985), p. 47

(10) E. de la Boétie: El discurso de la servidumbre voluntaria, Barcelona, 1980, p. 52

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. V., Dialéctica negativa, Madrid, 1975
- Id., Sobre la metacritica de la teoria del conocimiento, Barcelona, 1986
- ADRADOS, F.R., La Democracia Ateniense, Madrid, 1980
- AGAMBEN, G., Il linguaggio e la morte, Torino, 1982
- AGLIETTA, M., Regulación y crisis del capitalismo, Madrid, 1979
- ALBIAC, G., De la añoranza del poder o de la consolación de la filosofía, Madrid, 1979
- ALEGRE, A., Historia de la Filosofía Antigua, Barcelona, 1988
- Id., Estudios sobre los presocráticos, Barcelona, 1985
- ALQUIE, F., La nostalgie de l'être, Paris, 1973
- ANONIMO, Poema de Gilgamesh, edición preparada por F. Lara Peinado, Madrid, 1988
- ANONIMO, A Chronology of anti-hierarchical violence in Mainland U.K., July 1995 May 1986
- ANWEILER, O., Los Soviets en Rusia, Madrid, 1975
- ARAMBERRI, J. R., Los límites de la sociología burguesa, Madrid, 1977
- ARCHENTI, N. / AZNAR, L., Actualidad del pensamiento sociopolítico clásico, Buenos Aires, 1987
- ARENDT, H., La condición humana, Barcelona, 1974
- ARGULLOL, R., La atracción del abismo, Barcelona, 1983
- ARISTOTELES, Metafísica, Madrid, 1982
- Id., Physique, Paris, 1926
- ATLAN, H., Entre le cristal et la fumée, Paris, 1979
- ATTALI, J., Ruidos, Madrid, 1977
- AUBENQUE, P., El problema del ser en Aristóteles, Madrid, 1974
- AYER, A. J., Lenguaje, Verdad y Lógica, Barcelona, 1971
- BACHELARD, G., La dialectique de la durée, Paris, 1950
- BADIOU, A., Théorie du sujet, Paris, 1982
- Id., Peut-on penser la politique?, Paris, 1985
- Id., La intuición del instante, México, 1987
- BALANDIER, G., Le pouvoir sur scènes, Paris, 1980
- BAREL, Y., La société du vide, Paris, 1984

- BARREAU, H., Y OTROS, Mythes et représentations du temps, Paris, 1985
- BARROT, J., Leninismo y ultrazquierda, Madrid, 1976
- BARROT, J. / AUTHIER, D., La Izquierda Comunista en Alemania 1918-1921, Madrid, 1978
- BASSO, L., Y OTROS, Stato e crisi delle istituzioni, Milano, 1978
- BATAILLE, G., La parte maldita, Barcelona, 1974
- BAUDRILLARD, J., Olivier Foucault, Valencia, 1978
- Id., Cultura y simulacro, Barcelona, 1978
- Id., El intercambio simbólico y la muerte, Barcelona, 1980
- Id., El espejo de la producción, Barcelona, 1980
- BAZZINI, F., Il tempo dell' Esistenza, Milano, 1987
- BENETTI, C., Valor y distribución, Madrid, 1978
- BENJAMIN, W., Angelus Novus, Barcelona, 1971
- BENSE, M., Estética, Buenos Aires, 1973
- BENVENISTE, E., Problèmes de linguistique générale, I. II. Paris, 1966
- BERGSON, H., Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, 1927
- Id., El pensamiento y lo moviente, Buenos Aires, 1972
- Id., La evolución creadora, Barcelona, 1985
- BERNARD, O. / RONAI, M., «Des réponses aux questions de M. Foucault», en Herodote nº 6 (1977)
- BERNARDEZ, E., Introducción a la lingüística del texto, Madrid, 1982
- BERNET, R., «Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger», en Rev. Phil. de Louvain nº 68 (1987)
- BERTALANFFY, L. VON, Théorie générale des systèmes, Paris, 1973
- Id., Perspectivas en la Teoría general de sistemas, Madrid, 1986
- BETTINI, G., Los sociólogos de la ciudad, Barcelona, 1982
- BIRAULT, H., Heidegger et l'expérience de la pensée, Paris, 1978
- BIRBAUM, P., La fin du politique, Paris, 1975
- BLANCHOT, M., El diálogo inconcluso, Caracas, 1970
- BOCCHI, G., Y OTROS, La sfida della complessità, Milano, 1987
- BODIN, J., Los seis libros de la República, Madrid, 1985

- BORTIE, E. DE LA, El discurso de la servidumbre voluntaria, Barcelona, 1980
- BOLOGNA, S., Y OTROS, Crisi e organizzazione operaia, Milano, 1976
- Id., «Memoria operaia e nuova composizione di classe», en Primo Maggio nº 26 (1986-87)
- BONFIGLIOLI, S. / GALBIATI, M., Dopo metropolis, Milano, 1989
- BONFIGLIOLI, S., Y OTROS, Il tempo nello spazio, Milano, 1988
- BONVECCHIO, C., Decisionismo. La dottrina politica de C. Schmitt, Milano, 1984
- BOUGAS, T., «Du Même a l' Autre: pour une philosophie du futur», en Rev. Métaphysique et de morale nº 1 (1983)
- BREKLE, H. E., Sémantique, Paris, 1974
- BRUN, J., Platón y la Academia, Buenos Aires, 1977
- BRUNHOFF, S. DE, Estado y capital, Madrid, 1978
- BUNGE, M., Controversias en Física, Madrid, 1983
- CABO MARTIN, C. DE, La crisis del Estado social, Barcelona, 1986
- CACCIARI, M., Pensiero negativo e razionalizzazione, Venezia, 1977
- Id., «Poder, teoría, deseo», en EL Viejo Topo nº 29 (1979)
- Id., Icone della Legge, Milano, 1985
- CAHIER DE L' HERNE, Heide ger, Paris, 1963
- CANATTE, J., Comunidad y comunismo en Rusia, Madrid, 1975
- CANUS, A., El hombre rebelde, Buenos Aires, 1978
- CANETTI, E., Pouvoir et puissance, Paris, 1966
- CARVALHO, M. J. DE, A la recherche de l' Être, Paris, 1961
- CASTORIADIS, C., L' institution imaginaire de la société, Paris, 1975
- Id., Individu, société, rationalité, histoire, en «Esprit» 1988
- Id., Durchs Labyrinth, Seele, Vernunft, Gesellschaft, Frankfurt a. M., 1983
- CELAN, P., Gedichte, Frankfurt a. M., 1981
- CLASTRES, P., Investigaciones en antropología política, Barcelona, 1981
- COHN, P. N., Heidegger. Su filosofía a través de la nada, Madrid, 1975
- CONILL, J., El crepúsculo de la metafísica, Barcelona, 1988
- COLLI, G., Después de Nietzsche, Barcelona, 1978

- COMBALIA, V., Y OTROS, El descrédito de las vanguardias artísticas, Barcelona, 1980
- CONCHE, M., Temps et destin, Paris, 1980
- CONGRESO DE TEORIA Y METODOLOGIA DE LAS CIENCIAS, I, Oviedo, 1982
- COSTA DE BEAUREGARD, O., Le Second Principe de la Science du Temps, Paris, 1963
- CRESPI, F., Médiation symbolique et société, Paris, 1983
- CRESPO, L. / RANONEDA, J., Sobre la filosofía y su no-lugar en el marxismo, Barcelona, 1974
- CRUZ, M., El historicismo, Barcelona, 1981
- Id., Narratividad. La nueva síntesis, Barcelona, 1986
- Id., Por un naturalismo dialéctico, Barcelona, 1989
- CHASSARD, P., Heidegger. L'Être pensée, Paris, 1988
- CHATELET, F., Y OTROS, Historia del pensamiento político, Madrid, 1987
- Id., Hegel segun Hegel, Barcelona, 1972
- CHORON, J., La mort et la pensée occidentale, Paris, 1969
- CHRISTENSEN, N. E., Sobre la naturaleza del significado, Barcelona, 1968
- DAHNE, H. J., Soziologiegeschichte. Die Zeit der Riesen: Simmel, Durkheim, Weber, FernUniversität, Hagen, 1987
- DELEUZE, G., Logique du sens, Paris, 1969
- Id., Spinoza et le problème de l'expression, Paris, 1968
- Id., Nietzsche y la filosofía, Barcelona, 1971
- Id., Différence et répétition, Paris, 1981
- DELEUZE, G. / GUATTARI, F., Mille Plateaux, Paris, 1980
- DELEUZE, G. / PARNET, C., Dialogues, Paris, 1977
- DERRIDA, J., L'écriture et la différence, Paris, 1967
- Id., Marges de la Philosophie, Paris, 1972
- Id., Dos ensayos, Barcelona, 1972
- DIAZ, J. A., La pasión revolucionaria de R. Luxemburgo, Madrid, 1975
- DIEGUEZ, M. de, Le mythe rationnel de l'Occident, Paris, 1980
- DOBB, M., Salarios, México, 1973
- Id., Economía política y capitalismo, México, 1973
- DODDS, E. R., Los griegos y lo irracional, Madrid, 1980

- DREIFUS, H. / RABINOV, P., H. Foucault. Un parcours philosophique. Paris, 1984
- DUBY, G., Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo. Barcelona, 1983
- DUMONT, L., Ensayos sobre el individualismo. Madrid, 1987
- DUPUY, J. P., Ordres et désordres. Paris, 1982
- DURKHEIM, E., Lecciones de sociología. Buenos Aires, 1966
- Id., La división social del trabajo. Madrid, 1987
- Id., Las reglas del método sociológico. Barcelona, 1965
- Id., La suicide. Paris, 1986
- DUVAL, R., «Analyse spectrale de la notion de Temps: la non-univocité du Temps, Rev. Sc. Ph. Th. nº 68 (1984)
- Id., «Traverses et traversée du temps: de la conscience a la vigilance» en Rev. Sc. Ph. Th. nº 69 (1985)
- ECHEVARRIA, J., Análisis de la identidad. Barcelona, 1987
- EDDINGTON, A.S., La Filosofía de la Ciencia Física. Buenos Aires, 1956
- ELSTER, J., Le laboureur et ses enfants. Paris, 1986
- ELLUL, J., Há de las Instituciones de la Antigüedad. Madrid, 1970
- ENGELS, F., Anti-Dühring. Madrid, 1968
- Id., Introducción a La guerra civil en Francia. de K. Marx, Madrid, 1971
- ESSER, J., Per un'analisi materialistica dello Stato. Roma, 1979
- FADDINI, U., «La scrittura dei corpi. Su P. Celan», en Aut Aut nº 228 (1988)
- FARRINGTON, B., Ciencia y política en el Mundo Antiguo. Madrid, 1973
- FEICK, H., Index zu Heideggers "Sein und Zeit". Tübingen, 1980
- FELICE, A. / COMINCK, A. DE, Cours de Métaphysique. Paris-Bruxelles, 1984
- FERRAJOLI, L. / ZOLO, D., Democracia autoritaria y capitalismo moderno. Barcelona, 1980
- FETSCHER, I., El marxismo. Su historia en documentos. Economía, Madrid, 1973
- FIORAVANTI, E., El capital monopolista internacional. Barcelona, 1975

FISCHER, E., Literatura y crisis de la civilización europea, Barcelona, 1977

FOUCAULT, M., Le pouvoir et la norme, texto ciclostilado sin fecha

Id., H.ª de la locura en la época clásica, México, 1967

Id., La volonté de savoir, Paris, 1976

Id., La arqueología del saber, Madrid, 1979

Id., Microfísica del poder, Madrid, 1978

Id., Nietzsche, Freud, Marx, Barcelona, 1981

Id., Vigilar y castigar, México, 1982

Id., El orden del discurso, Barcelona, 1983

Id., Las palabras y las cosas, Barcelona, 1985

Id., El uso de los placeres, Madrid, 1987

Id., La inquietud de sí, Madrid, 1987

Id., El pensamiento del afuera, Valencia, 1988

Id., «¿Por qué hay que estudiar el poder? La cuestión del sujeto» publicado en Liberación

FRAASSEN, BAS C. VAN, Introducción a la filosofía del tiempo y del espacio, Barcelona, 1978

FREUD, S., Obras completas, Madrid, 1973

FREUD, J., Qu'est-ce que la politique?, Paris, 1965

Id., L'essence du politique, Paris, 1986

GADAMER, H. G., Wahrheit und Methode, Tübingen, 1960. (Trad. francesa Paris 1976)

GARCIA ASTRADA, A., Tiempo y eternidad, Madrid, 1971

GARCIA DONCEL, M., Partículas, campos, y simetrías, Bellaterra, 1982

GARCIA DURAN, R., El concepto de clase social, Barcelona, 1975

GARGANI, A., Stili di analisi, Milano, 1980

Id., Il sapere senza fondamenti, Torino, 1975

GARGANI, A., Y OTROS, Crisi della ragione, Torino, 1979

GARRONI, E., Proyecto de semiótica, Barcelona, 1973

GILSON, E., L'être et l'essence, Paris, 1981

GIRARD, R., La violence et le sacré, Paris, 1972

GLASSTONE, S., Tratado de Química Física, Madrid, 1970

GLOTZ, P., «Manifiesto para una nueva Izquierda» en Debats nº 14 (1985)

GOETHE, J. W., Fausto, Barcelona, 1980

- GOLDMANN, L., Lukács et Heidegger, Paris, 1973
- Id., El hombre y lo absoluto, Barcelona, 1986
- GOLDSCHNIDT, V., Temps physique et temps tragique chez Aristote, Paris, 1982
- GOMEZ CASAS, J., Historia del anarcosindicalismo español, Madrid, 1969
- GOZZI, G., «La destruzione del legame sociale» en AUT AUT nº 179-80 (1980)
- GRANIER, J., Le discours du monde, Paris, 1977
- GREISCH, J., «Zeitgeist et Anwesen», en A.A.V.V. Studies sur P. Celan, Paris, 1986
- GRONDIN, J., Le tournant dans la pensée de M. Heidegger, Paris, 1987
- GUATTARI, F., El capital como integral de las formaciones de poder, texto ciclostilado sin fecha.
- GUILHERME, J., Foucault ou le nihilisme de la chaire, Paris, 1986
- GUTIERREZ, G. A., Estructuras de lenguaje y conocimiento. Sobre la epistemología de la semiótica, Madrid, 1975
- EANELIN, O., Essai sur les éléments principaux de la représentation, Paris, 1952
- HABERMAS, J., «Zu Gadamer "Wahrheit und Methode"», en A.A.V.V. Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a. M., 1971
- Id., Perfiles filosófico-políticos, Madrid, 1975
- Id., Sobre Nietzsche y otros ensayos, Madrid, 1982
- Id., Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M., 1985
- HAWKING, S. W., Historia del tiempo, Barcelona, 1988
- HEGEL, G. W. F., Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften, Frankfurt a. M., 1970
- Id., Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a. M., 1970 (trad. México, 1981)
- Id., Wissenschaft der Logik, Frankfurt a. M., 1969 (trad. Buenos Aires, 1968)
- Id., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a. M., 1970 (trad. Buenos Aires, 1975)
- HEIDEGGER, M., Sein und Zeit, Tübingen, 1986 (trad. México, 1980)
- Id., Was ist Metaphysik?, Frankfurt a. M., 1986



- Id., Holzwege, Frankfurt a. M., 1957 (trad. Buenos Aires, 1979)
- Id., Nietzsche, I, II, Paris, 1971
- Id., Identität und Differenz, Tübingen, 1957 (trad. francesa en Questions, I, Paris, 1968; italiana en AUT AUT n.º 187-88, 1987)
- HEWAFF, M., Sade. La invención del cuerpo libertino, Barcelona, 1978
- HERRSCH, J. / POIRIER, R., Entretiens sur le temps, Paris, 1967
- HERRSCH, J., Kierkegaard vivant, Paris, 1966
- HINSLEY, F. H., El concepto de soberanía, Barcelona, 1972
- HOLZ H.H., Y OTROS, Conversaciones con Lukács, Madrid, 1971
- HUME, D., Tratado de la naturaleza humana, Madrid, 1981
- HYPOLITE, J., Introduction A la Philosophie de l' Histoire de Hegel, Paris, 1983
- Id., Logique et existence, Paris, 1961
- IBÁÑEZ, J., Teoría de la explotación, en Sistema n.º 53 (1983)
- Id., Del algoritmo al sujeto, Madrid, 1985
- INVESTIT, Filosofía de la tecnología, n.º 94-95 (1989)
- JAKUBOVSKY, E., Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l' Histoire Paris, 1971
- JAQUES, E., La forma del tiempo, Barcelona, 1984
- JANKELEVITCH, V., L' irréversible et la nostalgie, Paris, 1984
- JODAR, P. / MARTÍN, A., Crisis económica y relaciones industriales, Madrid, 1984
- KAFKA, F., Sämtliche Erzählungen, Frankfurt a. M., 1984
- KANDINSKY, Petit journal de l' exposition, Paris, 1984-1985
- KANT, E., Crítica de la Razon Pura, Madrid, 1978
- KAGI, F., La genesis del materialismo histórico, Barcelona, 1974
- KIRK, G. S. / RAVEN J. E., Los filósofos presocráticos, Madrid, 1979
- KLAUS, G. / BUHR, M. (Ed.) , Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie, Hamburg, 1972
- KOJEVE, A., Kant, Paris, 1973
- Id., Introduction A la lecture de Hegel, Paris, 1979
- KORSCH, K., Marxismo y filosofía, México, 1971
- KOSIK, K., Dialéctica del concreto, Barcelona, 1970
- KOYRE, A., Etudes d' Histoire de la Pensée philosophique, Paris, 1971

- KRANER, S. H., La historia empieza en Sumar, Barcelona, 1985
- LACAN, J., Escrita, Paris, 1966
- LANGE, O., Los Todos y las Partes, México, 1975
- LARUELLE, F., Les philosophies de la différence, Paris, 1986
- LAUER, M., Los poetas en la República del poder, Barcelona, 1972
- LAURENT, A., (edi.) L'individu et ses ennemis, Paris, 1987
- LECOURT, D., «Foucault: ¿Microfísica del poder o metafísica?» en El Viejo Topo nº 22 (1978)
- LEFORT, C., Eléments d'une critique de la bureaucratie, Paris, 1979
- Id., Essai sur le politique XIX et XX, Paris, 1986
- LENAIRE, A., J. Lacan, Bruxelles, 1977
- LEON, M., El reverso de la Conquista, México, 1964
- LEVICH, B. G., Mecánica cuántica, Barcelona, 1984
- LIBERACION, Luchas autónomas en la transición democrática, I, II, Madrid, 1977
- Id., Por la organización autónoma de los trabajadores, Madrid, 1977
- LIPOVETSKY, G., La era del vacío, Barcelona, 1986
- Id., Entrevista en «La Vanguardia», 2-2-83
- LIPOWATZ, A., Diskurs und Macht, J. Lacan, Berlín, 1982
- LIPPI, M., Marx. El valor como coste social real, Madrid, 1979
- LIVET, P., Penser la pratique. Communauté et critique, Paris, 1979
- LOMBARDO, L., L'infinito, Roma, 1981
- LOPEZ PETIT, S., Vida y termodinámica. Una nueva relación entre filosofía y ciencia, Tesina. Universidad de Barcelona, 1985
- LOPEZ SANCHEZ, P., El centro histórico: un lugar para el conflicto, Barcelona, 1986
- LOVEJOY, A. O., La gran cadena del ser, Barcelona, 1983
- LOWITH, K., De Hegel a Nietzsche, Paris, 1981
- LOVY, M., La théorie de la révolution chez le jeune Marx, Paris, 1970
- LOZANO, J., Y OTROS, Análisis del discurso, Madrid, 1982
- LUC CHABOT, J., Histoire de la pensée politique (XIX, XX), Paris, 1987
- LUC FERRY, Philosophie politique, Paris, 1984
- LUHMANN, N., Potere e codice politico, Milano, 1982
- Id., Struttura della società e semantica, Roma, 1983

- Id., Soziale Systeme, Frankfurt a. M., 1984
- Id., «La teoría de la diferenciación social» en Rev. de Occ.
- LUKACS, G., Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlín, 1968 (trad. París, 1960)
- LYOTARD, J. F., La condition postmoderne, París, 1979
- Id., Entrevista en Rev. de Occ. nº 73 (1987)
- Id., Entrevista en LIBERATION 30-12-88
- Id., «Le temps aujourd' hui» en Critique nº 493-494 (1988)
- MACHERBY, P., Hegel ou Spinoza, París, 1979
- MAFFESOLI, M., La violencia totalitaria, Barcelona, 1981
- MAGNAGHI, A., Il sistema di governo delle regioni metropolitane, Milano, 1981
- MAINGUENAU, D., Génèse du discours, Bruselas, 1983
- Id., Nouvelles tendances en analyse du discours, París, 1987
- MAIRET, G., Les doctrines du pouvoir, París, 1978
- MARTINEZ, F. J., Ontología y diferencia: La filosofía de G. Deleuze, Madrid, 1987
- MARX, K., Le capital I (Introducción de Althusser) París, 1969
- Id., Los Fundamentos de la Crítica de la Economía Política, Madrid, 1972
- Id., La Guerra Civil en Francia, Madrid, 1971
- Id., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, en K. Marx, F. Engels: Werke, I, Berlín, 1970
- Id., Glosses críticas marginales al artículo "El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano" Barcelona, 1977
- Id., Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, Barcelona, 1974
- Id., Manuscritos. Economía y filosofía, Madrid, 1972
- Id., La miseria de la filosofía, Madrid, 1974
- MARX, K. / ENGELS, F., El manifiesto comunista, Madrid, 1876
- Id., La ideología alemana, Barcelona, 1988
- MARÍNEZ MARZOA, F., Historia de la Filosofía, Madrid, 1973
- MATTEI, J. F., L' Etranger et le simulacre, París, 1983
- MEIER, C., Introducción a la antropología política de la Antigüedad Clásica, México, 1984
- MENEGHETTI, P., Y OTROS, La rovina del senso, Bologna, 1982

- HYLLEAU-POFFY, M. Las aventuras de la dialéctica, Buenos Aires, 1974
- MILET, J., Bergson et le calcul infinitésimal, Paris, 1974
- MILIBAND, R., Y OTROS, «Marxismo, Política y Estados», en Monthly Review nº 8-9 (1977-78)
- MIRANDA, M., La société incertaine, Paris, 1986
- MONDOLFO, R., Historia de la Filosofía Greco-Romana, Buenos Aires, 1980  
Id., Heráclito, México, 1966  
Id., La comprensión del sujeto humano en la Cultura Antigua, Buenos Aires, 1979
- MOREAU, J., L'espace et le temps selon Aristote, Padova, 1965
- MOREY, M., Camino de Santiago, México, 1987  
Id., El orden de los acontecimientos, Barcelona, 1988
- MOULIER, Y., (ed.) Les ouvriers contre l'Etat. Refus du travail, Milano, 1973
- MUNOZ, J., Lecturas de Filosofía Contemporánea, Barcelona, 1978
- MUSIL, R., Der Mann ohne Eigenschaften, Hamburg, 1974
- NANCY, J-L., L'oubli de la philosophie, Paris, 1986
- NAPOLEONI, C., Smith, Ricardo, Marx, Torino, 1973  
Id., Cursos de Economía Política, Barcelona, 1977
- NAVES, J., «Balance y futuro del Movimiento Obrero» en Todos a Una (1988)
- NEGRI, E. DE, Interpretazione di Hegel, Firenze, 1973
- NEGRI, A., «Marx sul ciclo e la crisi», en Contropiano nº 2 (1968)  
Id., Crisi dello Stato-più, Milano, 1974  
Id., La forma stato, Milano, 1977  
Id., Marx oltre Marx, Milano, 1979  
Id., Il comunismo e la guerra, Milano, 1980  
Id., L'anomalia selvaggia, Milano, 1981  
Id., Macchina Tempo, Milano, 1982  
Id., Fabbriche del soggetto, Milano, 1987
- NEGRI, A., Y OTROS, Operaio e Stato, Milano, 1975
- RICCOFENI, G. / PIZZA, G., Classi e Stato nell'economia politica, Pisa, 1975
- NIETZSCHE, F., Sämtliche Werke, München, 1980

- NISBET, R., La formación del pensamiento sociológico, I, II, Buenos Aires, 1977
- O' CONNOR, J., Estado y capitalismo en la sociedad norteamericana, Buenos Aires, 1974
- OFFE, C., Lo S'ato nel capitalismo maturo, Milano, 1977
- Id., Arbeitsgesellschaft. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven, Frankfurt a. M., 1984
- ORTIZ, C. / BURRIEL, J.A., Filosofía, Vitoria, 1977
- OUCHI, W., Teoría Z. Cómo pueden las empresas hacer frente al desafío japonés, Manuscrito fotocopiado sin fecha
- PADOVA, M., Defensor Pacis, Antología por A. Sabetti, Napoli, 1966
- PALLOIX, C., Proceso de producción y crisis del capitalismo, Madrid, 1980
- PANNEKOEK, A., Los Consejos Obreros, Madrid, 1977
- Id., Levin filósofo, Madrid, 1976
- PARAMIO, L., «Tras el diluvio. Un ensayo de posmarxismo», en Leviatán
- PARDO, J. L., La Metafísica, Barcelona, 1989
- PARSONS, T., Estructura y proceso en las sociedades modernas, Madrid, 1966
- PASCAL, B., Pensées, Paris, 1962
- PASCUAL, P., (ed.), Partículas elementales, Barcelona, 1984
- PASQUINO, P. Y OTROS, «La gouvernementalité. Foucault hors les murs», en Actes n.º 54 (1986)
- PEÑA VIDAL, El materialismo de Spinoza, Madrid, 1974
- PERNIOLA, M., G. Bataille e il negativo, Roma, 1977
- PIERCE, J. R., Simbolos, señales y ruidos, Madrid, 1962
- PIRENNE, H., Historia económica y social de la Edad Media, México, 1970
- PLATON, Dialogos, II, Madrid, 1983
- Id., Dialogos, IV, Madrid, 1986
- Id., Dialogos, V, Madrid, 1988
- Id., Parménides, Madrid, 1987
- POGGELER, O., El camino del pensar de M. Heidegger, Madrid, 1986
- POULANTZAS, N., Poder político y clases sociales en el Estado capitalista, Madrid, 1972

- PRIGOGINE, I., Introducción a la termodinámica de los procesos irreversibles, Madrid, 1974
- Id., Physique, Temps, et Devenir, Paris, 1980
- Id., ¿Tan sólo una ilusión?, Barcelona, 1983
- PRIGOGINE, I. / GLANSDORFF, P., Structure, stabilité, et fluctuations, Paris, 1971
- PRIGOGINE, I. / STENGERS, I., La Nouvelle Alliance, Paris, 1979
- Id., Entre le temps et l'éternité, Paris, 1988
- QUILLET, J., Les clefs du pouvoir au Moyen Age, Paris, 1972
- RAEYMAEKER, L. DE, Philosophie de l'Être, Paris-Louvain, 1970
- RANONEDA, J., «Las transformaciones ideológicas» en La Vanguardia el 10-5-88
- RASSAM, J., Le silence comme introduction a la Métaphysique, Toulouse, 1980
- REGVALD, R., Heidegger et le problème du néant, Dordrecht, 1987
- Id., «Heidegger. Le problème du néant et l'appropriation de la Métaphysique», en Rev. de Métaphysique et de Morale nº 1 (1986)
- RELLA, F., Il mito dell'altro. Lacan, Deleuze, Foucault, Milano, 1978
- RICOEUR, P., «Logica hermenéutica?», en AUT AUT nº 217-218 (1987)
- RICOEUR, P., Y OTROS, Le temps et les philosophes, Paris, 1978
- ROBINSON, J., Introducción a la economía marxista, México, 1973
- RODRIGUEZ ZUNIGA, L., Para una lectura crítica de Durkheim, Madrid, 1978
- ROSEN, S., Plato's Sophist. The drama of original and image, Michigan, 1983
- ROVATTI, P. A., Y OTROS, Bisogni e teoria marxista, Milano, 1976
- ROSS ASHBY, W., La reducción a la cibernética, Buenos Aires, 1960
- RUSSELL, B., Hª de la Filosofía Occidental, Madrid, 1978
- RUYER, R., La cybernétique et l'origine de l'information, Paris, 1954
- SABINE, G., Hª de la Teoría Política, México, 1981
- SACRISTAN, M., Lecturas I: Goethe, Heine, Barcelona, 1967
- SALAMA, P./ VALIER, J., Una introducción a la economía política, Barcelona, 1976
- SALAMA, P., Sobre el valor, México, 1978

- SCHNITT, C., La Dictadura, Madrid, 1985
- SCHÖNBERG, A., Tratado de armonía, Madrid, 1979
- SCHOPENHAUER, A., Le monde comme volonté et sa représentation, Paris, 1984
- SCHÜRMANN, R., Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir, Paris, 1982
- SEIFFERT, H., Einführung in die Wissenschaftstheorie, München, 1985
- SERAFINI, A., Y OTROS, L'operato multinazionale in Europa, Milano, 1974
- SEVERINO, E., Essenza del nichilismo, Milano, 1982
- Id., Gli abitatori del tempo, Roma, 1981
- SHANNON, C. E. / WEAVER, W., The mathematical theory of Communication, London.
- SIMMEL, G., Sociologia. Estudios sobre las formas de socialización, Madrid, 1977
- Id., Filosofía de la coquetería y otros ensayos, Madrid, 1945
- Id., Mélanges de philosophie relativiste, Paris, 1912
- SINGEVIN, C., Essai sur l'Un, Paris, 1969
- SOHN REHEL, A., Trabajo manual y trabajo intelectual, Barcelona, 1979
- SONTAG, S., Contra la interpretación, Barcelona, 1969
- STIPNER, M., L'Unic i la seva propietat, Barcelona, 1985
- STRAYER, J. R., Les origines médiévales de l'Etat moderne, Paris, 1979
- TAGGART, MC., The nature of Existence, London, 1912
- TAGLIAGANBE, S., La mediazione linguistica, Milano, 1980
- THOM, R., Paradoles et catastrophes, Paris, 1983
- THOMAS, L. V., Mort et pouvoir, Paris, 1978
- TOFFLER, A., Avances y premisas, Barcelona, 1983
- TRABANT, J., Elemente der Semiotik, München, 1976
- TRONTI, M., Operai e capitale, Torino, 1971
- Id., Sull'autonomia del politico, Milano, 1977
- ULLMANN, V., Principios de gobierno y política en la Edad Media, Madrid, 1971
- VADEE, M., Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico, Valencia, 1977

- VALERY, P., Las quintesencas, Madrid, 1941
- VALLS R., Del Yo al Nosotros, Barcelona, 1971
- Id., «Societat civil i Estat. Hegel avui», en Rev. de Catalunya 1987
- VATTINO, G., La avventura della differenza, Milano, 1980
- Id., Il soggetto e la maschera, Milano, 1974
- Id., Al di là del soggetto, Milano, 1977
- Id., «La izquierda y la nada», en EL PAIS el 30-3-87
- Id., «De la ideología a la ética», en EL PAIS el 8-i-87
- Id., La fin de la modernité, Paris, 1987
- VATTINO, G. / ROVATTI, P. A. Y OTROS, Il pensiero debole, Milano, 1983
- VEGETTI, M., Los orígenes de la racionalidad científica, Barcelona, 1981
- VERNANT, J. P., Los orígenes del pensamiento griego, Buenos Aires, 1979
- Id., Mythe et pensée chez les Grecs, Paris, 1965
- Id., Mythe et société en Grèce ancienne, Paris, 1974
- Id., L'individu, la mort, l'amour, Paris, 1989
- VERNEAUX, R., Kant, Paris, 1972
- VEYNE, P., «E possible una morale per Foucault?», en AUT AUT nº 208 (1985)
- VILAR, G., «De Marx al Postmarxisme», en La Vanguardia el 3-2-87
- VIDAL PENA, El materialismo de Spinoza, Madrid, 1974
- VINCENT, J. M., La théorie critique de l'école de Frankfurt, Paris, 1976
- VOULBOUD, P., Kandinsky, Paris, 1994
- VOLTES, P., La teoría general de sistemas, Barcelona, 1978
- VAGENSBERG, J., Ideas sobre la complejidad del mundo, Barcelona, 1985
- VAHL, F., Y OTROS, Qu'est-ce que le structuralisme?, Paris, 1968
- VAHL, J., Tratado de Metafísica, México, 1960
- WATZLAWICK, P., Y OTROS, La realidad inventada, Buenos Aires, 1983
- WEISSMAHR, D., Catología, Barcelona, 1986
- VIEWER, N., Cibernética, Barcelona, 1985
- VILDEB, A., Sistema y estructura, Madrid, 1979
- ZELENY, J., Dialéctica y conocimiento, Madrid, 1982



ZOLO, D., (ed.) I marxisti e lo Stato, Milano, 1977

ZYLBERBERG, J., Y OTROS, Masses et postmodernité, Paris, 1986