

## Acontecimiento y sistema Una vindicación de la herencia (pos) estructuralista como intervención en la escena filosófica francesa actual

PABLO NICOLÁS PACHILLA  
(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y  
TÉCNICAS - ARGENTINA)



Reseña de Maniglier, Patrice,  
*Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía, seguido de Meditaciones posmetafísicas*, traducción de Diego Abadi, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020, 175 pp.

Recibida el 21 de julio de 2020 -  
Aceptada el 27 de agosto de 2020

Sobre Patrice Maniglier, cf. su artículo "Terontología saussureana: lo que Derrida no leyó en el Curso de lingüística general", en este mismo número, pp. 210-238.

El libro en cuestión, publicado por la flamante editorial Isla Desierta –su otro título editado hasta el momento es *Pornografía de lo contemporáneo*, de Laurent de Sutter–, se compone de tres textos: un prefacio –“Patrice Maniglier, o el arte de lo contemporáneo”– redactado por Louis Morelle, y los dos opúsculos que figuran en el título. Patrice Maniglier (1973, Corbeil-Essonnes) se formó en la prestigiosa École normale supérieure (ENS, también conocida como “Rue d’Ulm” por su ubicación) y actualmente es profesor en la Université Paris-Nanterre –aquella de gran protagonismo en el Mayo Francés por la inmensa proliferación de organizaciones de izquierda y jóvenes militantes como Daniel Cohn-Bendit (sobre los “maos de Nanterre”, cf. *La Chinoise* de Jean-Luc Godard). Luego de defender su tesis de doctorado en filosofía bajo la dirección de Étienne Balibar, Maniglier enseñó en la University of Essex (Reino Unido) y la ENS, antes de devenir profesor regular en Nanterre. Es asimismo director, junto a Élie During, Quentin Meillassoux y David Rabouin, de la colección “MétaphysiqueS” de Presses Universitaires de France. Ha escrito hasta el momento cinco libros: *Le Vocabulaire de Lévi-Strauss* (2002), *La Culture* (2003), *La vie énigmatique des signes, Saussure et la naissance du structuralisme* (2006), *La Perspective du Diable. Figurations de l’espace et philosophie de la Renaissance à Rosemary’s Baby* (2010) y *La Philosophie qui se fait* (entrevistas con Philippe Petit, 2019), además de compilar otros varios, entre los cuales cabe destacar *Matrix, machine philosophique* (2003, con la participación de Alain Badiou, entre otros), *Le Moment Philosophique des années 60 en France* (2011) y *Foucault va au cinéma* (2011, en colaboración con Dork Zabunyan). Hasta la aparición de la obra que nos ocupa, este último era su único trabajo traducido al castellano (*Foucault va al cine*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012).

De los textos previamente mencionados, conviene tener presente especialmente su libro sobre Saussure y el estructuralismo, ya que, para dar una idea general de la línea de pensamiento del autor, hay que decir que se trata de un defensor de la herencia del estructuralismo y del pensamiento francés deudor del mismo. Los puntos que Maniglier revitaliza del estructuralismo son acaso los puntos clave para comprender el *Manifiesto*. Es preciso mencionar asimismo que dicho libro no ha sido publicado en francés como tal, sino que su compilación es fruto de la labor editorial de Diego Abadi, también traductor del mismo.

El “Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía” se plantea eminentemente dos preguntas: ¿qué es la filosofía? y ¿por qué la forma-sistema? Estas preguntas se plantean en un contexto específico: el de la filosofía francesa. Podría decirse que ello constituye una limitación arbitraria de la esfera considerada por el autor, y sin embargo, existen dos buenas razones para justificarlo: en primer lugar, la explicitación constante de este recorte, pero en segundo lugar y más importante, la existencia de una tradición filosófica específicamente francesa que Maniglier retoma. Su caracterización de esta última constituye el núcleo de los textos en cuestión, puesto que es a partir de este mapeo que puede reclamar algunas virtudes olvidadas –especialmente del estructuralismo, Bachelard y Deleuze– y de ese modo ofrecer una respuesta contundente a las pretensiones de aquellos que, retomando la expresión acuñada en los años ‘70 para referirse a la corriente intelectual compuesta por Bernard-Henri Lévy, Luc Ferry y otros críticos del “pensamiento del ‘68”, podemos llamar “nuevos filósofos” –nos referimos, desde luego, a los “realistas especulativos”, que no necesariamente comparten la tendencia liberal-reaccionaria

de los *nouveaux philosophes*, pero cuyos principales referentes sí exhiben un alarmante desinterés por la política.

El “Manifiesto” comienza, precisamente, con una descripción de la situación filosófica actual en Francia: “desde hace algunos años se oye surgir en Francia una nueva reivindicación: la de reapropiarse de la ambición filosófica en su totalidad” (p. 17). En efecto, la filosofía francesa –nota el autor– viene desde hace algunos decenios luchando contra la “mala conciencia historicista y deconstruccionista” (p. 17). Se trata de la reivindicación de una “inocencia filosófica” de la cual Deleuze fue el nombre para la generación del autor: “Deleuze se mantiene como el símbolo de una posición *constructiva* en filosofía: filosofar no es una *praxis*, es una *poiesis*” (p. 18). Esta empresa de desinhibición fue retomada por Badiou, quien no obstante, y al igual que Deleuze, era sólo engañosamente “clásico”, puesto que ambos renovaron radicalmente las maneras de hacer filosofía y le impusieron *condiciones* –algo que el autor denomina “tradición bachelardiana”. “Apenas recientemente el retorno a una forma más clásica de la filosofía parece haberse hecho más marcado” (p. 18), tanto en la obra de Quentin Meillassoux –su ambicioso *Après la finitude* se encuentra traducido al castellano (Buenos Aires, Caja Negra, 2015)– como en la de Tristan Garcia –no disponible aún en nuestra lengua, pero cuyo *Nous* (2016) será traducido próximamente por Isla Desierta. Es notorio también aquí cómo Maniglier menciona exclusivamente a los filósofos francógrafos, no entrando en detalle en el pensamiento de Ray Brassier, Graham Harman o Markus Gabriel, por mencionar otros pensadores pertenecientes a esta corriente.

La generación en cuestión se caracteriza, según el autor, por dos rasgos principales: una impaciencia con respecto a

los escrúpulos de los “pensadores de la sospecha”, impaciencia que corre el riesgo de “exponerse a cierta ingenuidad, a cierta facilidad o negligencia” (p. 18) y una rehabilitación de la noción de sistema. Maniglier declara querer “contribuir a asegurar los derechos del deseo filosófico, e incluso sus deberes” (p. 20); más aún, “*exhortarnos* a tener la audacia de filosofar” (p. 20) entendiendo por ello la construcción de una filosofía. Ahora bien, lo que debe ponerse en cuestión son los motivos que nos llevan a querer la noción de sistema, y de ello se ocupará el primer capítulo, que lleva por título “Dos engaños: el sistema como culminación racional y como visión del todo”. El capítulo parte rebatiendo dos razones esgrimidas tradicionalmente para confiar a la filosofía la tarea de construir sistemas. La primera consiste en pensar la filosofía como la disciplina que proveería una razón para todo lo que es, y, puesto que no existe un axioma primero que justifique todas las proposiciones restantes, la única manera de encontrar una justificación tal es en la coherencia intrínseca del todo. “Solo la justificación recíproca permite conducir la exigencia racional hasta su límite y asegurarse de que nada sea sin razón” (pp. 23-24): de allí la necesidad de la forma sistemática. Sin embargo, sostiene el autor, todavía nos restaría justificar que estas múltiples verdades sean verdaderas *en conjunto*. La segunda razón consiste en “definir la filosofía como el pensamiento de o del todo” (p. 25). Habría tres maneras de concebir esta definición: en primer lugar, como ontología formal abocada a pensar “la totalidad del ente” (en el sentido heideggeriano); en segundo lugar, como la disciplina cuya tarea sería establecer la unidad de todas las verdades (al modo de la Enciclopedia); por último, como un método o una lógica (en el

sentido de Hegel). En cualquier caso, “[l]a prerrogativa de la filosofía sería pues ante todo negativa (no hablar de nada en particular), pero esta negatividad se revertiría en un objeto completamente positivo: todo” (p. 27).

Maniglier se dedica a continuación a demostrar más detalladamente estas dos razones para construir sistemas. En cuanto a la primera, sostiene que, luego de Marx, Nietzsche, Freud, etc., “la exigencia de racionalidad no puede ser tomada literalmente en serio en filosofía” (p. 28): “la mayoría de nuestros pensamientos son *efectos*, por no decir síntomas, y lo que denominamos razón no es más que un artefacto para pacificar nuestra conciencia” (p. 28). La concepción coherentista supone que el único principio en filosofía debería ser el de no-contradicción. Ahora bien, el autor forja aquí un argumento inspirado en la lingüística que reaparecerá en las “Meditaciones”, a saber, que la no-contradicción, dado el carácter esencialmente resbaladizo de la semántica, no puede tomarse nunca literalmente siempre que estemos en el ámbito de las lenguas naturales. El argumento parece irrefutable si no fuera por la existencia de lenguajes formales, donde el mismo se debilita a pesar de la apelación de nuestro autor a la incompletitud gödeliana. Todo el desarrollo de la equivocidad intrínseca al lenguaje y la consiguiente fragilidad del principio de no-contradicción –particularmente de la cláusula *en el mismo sentido*– constituye no obstante uno de los puntos más altos del libro. En resumidas cuentas, para que el principio funcione habría que presuponer un *buen* sentido, pero “no se puede saber cuál es exactamente ese sentido porque por definición este solo funciona si no está completamente explicitado” (p. 33). El siguiente pasaje merece ser citado entero:

Todos los filósofos que comienzan intentando dar caza a la contradicción terminan de hecho por apelar a la «buena voluntad» de sus lectores o interlocutores. Nos reenvían así necesariamente a un «ustedes ven bien lo que quiero decir». Pero confiesan entonces que renuncian a su ideal, que es el de *decir* efectivamente, con el fin de no *contradecirse*, y sobre todo de no confiar los valores más altos a ese adversario malicioso, la opinión, lo bien sabido, lo que va de suyo (p. 33).

Una vez descartado el sentido de “sistema” como coherencia racional, Maniglier pasa a discutir el segundo sentido mentado, i.e. que el propósito de la filosofía sería establecer una relación con el todo. Según esta concepción, pensar es necesariamente pensar un objeto, y “solo la filosofía tendría un objeto absolutamente universal o total” (p. 41). Al contrario, Maniglier sostiene que no es en absoluto evidente que se piense para arrojar luz sobre un objeto dado, sino que el pensamiento se relaciona con “un impulso que viene de atrás y nos lleva, nos hace pensar” (p. 41). Aquí se introduce –junto con la problematización de la semántica– el otro núcleo argumentativo del libro: la necesidad de un evento singular que despierte el pensamiento. “Nunca podemos sorprendernos de nada *general*” (p. 41).

El ente en general se vuelve problemático e interesante porque en él está misteriosamente incluido un ente que parece estar en radical excepción con respecto a todos los demás [...]. En otros términos, no creemos en una ontología *general*: esta nos parece demasiado erudita, demasiado poco apasionada para estar concernida por la cuestión del ser y aun simplemente por el ejercicio del pensamiento. Ni la existencia ni el pensamiento se satisfacen con generalidades” (p. 42).

Aquí yace también el sentido del “comparativismo” presente en el título: inclusive en un libro como *Ser y tiempo*, el interés radicaría en el sentido singular que adoptaría el término “ser” cuando se aplica al existente humano.

El segundo cuestionamiento a esta concepción de la filosofía como relación con el todo es que la misma se sostiene bajo la condición de una relación con la nada. “No es más que desde el punto de vista de la nada que *todo* deviene un problema” (p. 44). En efecto, si nos situamos desde el punto de vista de un algo, ese algo formaría parte del todo, y es por ello que Heidegger se ve llevado a identificar la absoluta indeterminación de la nada como único punto desde el cual totalizar el ente y por ende constituir algo así como *la ontología*. Más allá de los problemas concernientes al estatuto de la nada, Maniglier afirma que “no es en relación con la *nada del todo* que la cuestión del ser (o del todo del ente) puede ser formulada sino en relación con variaciones ópticas catastróficas” (p. 45), por lo cual entiende “relaciones precisas con entes bien determinados que son considerados como entes debido a las interacciones que tenemos con ellos o a las prácticas que tenemos de ellos (lo que Foucault denominó «positividades»)” (pp. 45-46), relaciones que “parecen desgarrar el régimen «normal», adquirido y ya dado de las relaciones con otros entes” (p. 46). Es precisamente por la inconmensurabilidad de ciertos entes que descubrimos nuestros prejuicios en cuanto al “ente en general”: no hay tal cosa, y la filosofía no consiste más que en pensar en primer lugar la disyunción y en segundo lugar los posibles vínculos entre los distintos modos de ser. Algo se bloquea en nuestras prácticas, algo que no impide que la práctica funcione –si no, no sería un problema filosófico sino un mero impedimento empírico–, sino que

rompe con nuestra manera de concebirlas. Maniglier da algunos ejemplos de dichos bloqueos, que dan cuenta simultáneamente del carácter *situado* de los mismos: “los cuantos, los fonemas, los números algebraicos, las obras de Duchamp, el verso libre que comenta Mallarmé, una pareja de padres del mismo sexo, la demostración en acto de una capacidad política de los obreros, un individuo que afirma ser un hombre en un cuerpo de mujer, o a la inversa” (p. 46). La frase que resume a la perfección este tipo de disrupción es aquella que le escribiera Cantor a Dedekind al descubrir que el continuo era más grande que el infinito contable: “Lo veo pero no puedo crearlo” (p. 47). “Son las experiencias de este tipo las que nos disponen a la cuestión ontológica y no quién sabe qué misteriosa relación con el «todo del ente» mediante la sombría anticipación de la posibilidad de nuestra imposibilidad en la muerte” (p. 48), dispara Maniglier contra la concepción heideggeriana. Tampoco tenemos ninguna necesidad en nuestras prácticas de una idea o experiencia del ser en general. En resumen, “la cuestión del ser no surge bajo condición de la negación radical del ser y de la nada, sino bajo la condición de una irrupción inanticipable de la equivocidad de la palabra «ser» en nuestras prácticas ordinarias” (p. 51). Lo que está en juego en la ontología es por ende la posibilidad de encontrar aquello que hay en común entre lo radicalmente heterogéneo. Un claro ejemplo de esta concepción comparativista de la ontología viene de la mano de Schrödinger: “[e]s la relación entre los *puddings* y las funciones de onda lo que genera un problema, no las funciones de onda en cuanto tales” (p. 52).

Tres observaciones concluyen este apartado: primero, la cuestión del ser tiene condiciones ópticas; segundo, la cuestión del ser no pasa por la negación sino por

lo equívoco – “[n]o es porque podemos concebir no-x que podemos pensar el ser sino porque podemos concebir que «x tiene diversos sentidos» (p. 54)–, lo cual no niega sino que reafirma la tesis deleuziana de la univocidad (se trata de encontrar qué sentido puede tener el ser para decirse tanto del cuanto como del fonema); tercero, “la ontología se encuentra bajo la condición del *acontecimiento*. No hay cuestión del ser más que bajo condición del advenimiento de una desproporción localizada de una de nuestras prácticas” (p. 54).

El segundo capítulo, “Soberanía y soledad: redefinir la forma-sistema en filosofía”, reivindica una concepción de la filosofía como una soberanía del pensamiento unida al “esfuerzo por aclimatar singularidades radicales a nuestra experiencia” (p. 80). Lo que reivindican los filósofos franceses contemporáneos –con buenos motivos– es un derecho de invención –y no de descubrimiento ni de verificación–. Esta soberanía es entendida como una ruptura con la subordinación del pensamiento a los problemas que lo preceden: “en lugar de que este sea dependiente de ellos, él mismo *determina* lo que merece ser considerado como un problema” (p. 64). Con ello Maniglier parece repetir el gesto kantiano de identificar las pretensiones legítimas del pensamiento detrás de sus ambiciones ilusorias. En efecto, “[a]sí como detrás del ideal de racionalidad hay que reconocer el deseo de soberanía, detrás de la ambición totalizante que se le otorga a la filosofía creo que hay que reconocer un deseo diferente, el deseo de separación” (p. 66). Lo que el autor entiende por esta “separación” podría relacionarse con aquello que Deleuze llamaba construcción de un plano de inmanencia o consistencia. “Construir un sistema es partir, lejos, y una vez en ese punto de excentricidad máximo en el que nos encontramos, ya no buscar

retornar sino al contrario intentar colonizarlo, habitarlo, hacerlo nuestro planeta, nuestra Tierra” (p. 68). Ello implica desde luego “un desapego con respecto al curso ordinario del pensamiento” (p. 70), pero esta tesis *discontinuísta* puede comprenderse de dos maneras: puede tratarse de una discontinuidad *absoluta*, como si la filosofía viniese de otro mundo y no hubiese posibilidad alguna de trazar puentes con la doxa, o bien de una discontinuidad *relativa*, en cuyo caso se trataría de someter el sentido común a torsiones, a variaciones extremas. Maniglier defiende esta segunda concepción, puesto que no cree que el desprendimiento se realice de un modo abrupto y total, sino progresiva y parcialmente. Una ventaja de esta concepción, por otro lado, es que evita la imposibilidad de negociación con la forma de vida en la que unx se encuentra inmerso, como sucedería en el primer caso.

En cuanto a aquellas singularidades necesarias para el pensamiento filosófico, el autor remarca que se ubican en un campo de heterogeneidad con respecto a la filosofía misma, y las remite a toda una herencia de la filosofía francesa del siglo XX: “[d]ependen de lo que se ha llamado de diversos modos «verdad» (Badiou), «positividad» (Foucault), «encuentro» (Deleuze), «afuera» (Merleau-Ponty), «práctica» (Althusser), etc.” (p. 80). Por su parte, elige el término “pasiones”: “necesidades ciegas pero no negociables, interiores pero capaces de deshacer el yo, que nos son propias pero en las que no nos reconocemos” (p. 80). La filosofía es pues “el arte de reconstruir el sentido común en relación con una o varias «verdades» o «pasiones»” (p. 80).

El tercer capítulo, “De la filosofía como disciplina comparada”, formula tres condiciones para que haya filosofía: compromisos *prácticos*, en el sentido de las positivities

foucaultianas; que estos sean múltiples, “que habitemos mundos prácticos diferentes, heterogéneos los unos con respecto a los otros, de modo que haya incomunicabilidad profunda y esencial entre prácticas” (p. 87); por último, el sentido común como nombre para la ilusión en la que vivimos de poseer una medida común entre los inconmensurables: “la filosofía consiste en utilizar esos equívocos para aprehender mejor la singularidad de cada una de esas experiencias, ella debe tomar nota de su importancia y hacerle justicia a esas singularidades, recreando nuestro espíritu para que pueda tornarse capaz de acogerlas como algo sensato” (p. 88). Se trata entonces de tomar en cuenta la heterogeneidad entre los seres y los problemas de comunicación entre las prácticas, practicando una *diplomacia* del estilo de la practicada por Bruno Latour en su *Investigación sobre los modos de existencia* –“si no viviéramos más que sobre una sola práctica no habría razón para hablar del ser en tanto tal” (p. 93)–: hay que “preguntarse *en qué condiciones una comunicación entre las prácticas es posible*” (p. 93).

Aquí la inspiración teórica del autor se vuelve explícita: “es esta la pregunta que, en sus diferentes estilos, no ha cesado de plantearse el estructuralismo” (p. 93), mencionando no sólo a Lévi-Strauss y a Althusser, sino también a Deleuze, quien “define el empirismo superior como un análisis de las modalidades de pasaje de una facultad a otra” (p. 94). A este respecto, creemos que la interpretación que Maniglier realiza del Deleuze de fines de los años ‘60 no sólo es correcta, sino que da en la clave de aquello que Deleuze seguirá desarrollando a lo largo de su obra, tanto solo como en colaboración: serán los agenciamientos de *Mil mesetas*, las síntesis disyuntivas entre diferentes regímenes y sentidos (*Francis*

Bacon, *La imagen-tiempo*, etc.). Es la idea de que “no existe un terreno común, es decir, que el sentido común no es algo dado sino más bien un efecto de horizonte que resulta de la traductibilidad de las prácticas las unas en las otras” (p. 94). Permítasenos un último comentario con respecto a dicho pensador. Maniglier sostiene que

[e]l verdadero peligro que la filosofía combate [es], tal como lo decía Deleuze, la *estupidez [bêtise]*, que [...] hay que definir [...] como una desconexión entre práctica y especulación que puede tomar dos formas: en su forma pacífica, la *abstracción* (o el carácter escolástico de las cuestiones), y en su forma agresiva la *intransigencia* (o el dogmatismo); en ambos casos se trata de una incapacidad de operar la diplomacia” (p. 96).

En el primer caso, por apearse demasiado a una práctica; en el segundo, por estar desconectado de toda práctica (“ideología filosófica”). La concepción del sentido común acuñada por Maniglier merece asimismo una mención: este tiende a suponer una armonía dada de antemano, mientras que la filosofía “intensifica las distancias y las divergencias” (p. 97). Sin embargo, no hay que quedarse en la mera dispersión, sino *construir* una comunidad de lo heterogéneo: “Entiendo por sentido común no una manera hipotética de pensar compartida por todos los miembros de una comunidad particular sino una inteligibilidad que resulta de la relación de traducción recíproca de múltiples sistemas simbólicos los unos dentro de los otros” (p. 97). El “Manifiesto” culmina con una reivindicación de “la magnífica herencia de la filosofía francesa del siglo XX” (p. 105) y un señalamiento de su dependencia con respecto al acontecimiento estructuralista, y con un sintagma que envuelve casi todo lo dicho hasta el momento: “creo en una filosofía que no renuncia ni al *acontecimiento* ni

al *sistema*” (p. 105).

En cuanto a las “Meditaciones posmetafísicas: reflexiones sobre el «realismo especulativo»”, se trata de una lúcida discusión con Quentin Meillassoux, a quien Maniglier toma como representante de dicha corriente –cuya unidad, por cierto, es constantemente puesta en duda por sus propios referentes. El eje central de la discusión y el punto que el autor no deja de señalar es: ¿se puede filosofar sin *condiciones*? ¿No es preciso, como diría Deleuze, algo que nos *fuere* a pensar? El problema en cuestión corresponde a distintas concepciones de la filosofía: frente a la especulación pura de Meillassoux, Maniglier despliega nuevamente las principales herencias de la filosofía francesa del siglo XX, relativas a la necesidad de pensar a partir de un *acontecimiento* extra-filosófico. El principal cuestionamiento al realismo especulativo es su ruptura con esta tradición, puesto que, en contraste con lo que el autor llama “el postulado bachelardiano”, “ya no condiciona la filosofía a intervenciones no-filosóficas (por ejemplo, artísticas, científicas, políticas, sociales, etc.)” (p. 114). Frente a la *especulación metafísica*, entendida como una pretensión de enunciar verdades efectivas no apelando sino a conceptos, el autor defiende una *especulación no-metafísica*: “a pesar de que la especulación no es capaz de producir verdades por derecho propio, es necesaria cada vez que nos enfrentamos a una novedad genuina” (p. 114). Hay que decir por ende que la ubicación del texto está bien elegida, puesto que el mismo consiste, como se apreciará, en un uso de los conceptos desarrollados en el “Manifiesto” en el contexto de una intervención en el panorama filosó-

fico francés actual.

El primer capítulo empieza por señalar el atractivo del realismo especulativo: su recuperación de las cosas mismas –evidentemente no en el sentido husserliano; *sobre todo* no en el sentido husserliano–, a contrapelo del giro lingüístico, la revolución copernicana y cualquier intuición básica de la filosofía contemporánea. Según el autor, el éxito del realismo especulativo se basa en gran medida en un truco consistente en combinar dos sentidos del materialismo: en primer lugar, como una doctrina metafísica que afirma que el Ser es Materia, en tanto algo extraño al pensamiento (“Materialismo”); en segundo lugar, “como un método especulativo que estipula que, tal como cualquier otra actividad conceptual, el ejercicio mismo del pensamiento filosófico está condicionado por elementos no-conceptuales y que *la filosofía solo tiene sentido si se hace algo con esta condición*” (p. 120) (“materialismo”). La paradoja de la corriente en cuestión consistiría en criticar a las filosofías que describen la prisión de la subjetividad, pero sin dar un solo paso fuera del pensamiento. En otras palabras, reclaman el Materialismo sin practicar ningún tipo de materialismo.

La figura de Bachelard reaparece nuevamente para evadir “las dos orientaciones principales de la filosofía moderna: la fundacional y la hermenéutica” (p. 130): mientras que para la primera la filosofía consistiría en develar verdades absolutamente primeras (Descartes, Husserl, etc.), para la segunda, ella “no puede justificar nada pero puede interpretarlo todo” (Hegel, Heidegger, etc.) (p. 131). Para la tradición bachelardiana, en cambio, “la filosofía no viene al inicio ni llega al final; surge en medio de «procesos positivos»” (p. 131). Ello esboza una

concepción según la cual la filosofía no es un fin en sí mismo, sino que “[t]oda filosofía es una filosofía de paso [...]: es algo para atravesar, no algo en lo que permanecer” (p. 132).

El segundo y último capítulo se adentra en discusiones más sutiles con el pensamiento de Meillassoux, señalando algunas falacias en su razonamiento que pueden resumirse en el siguiente argumento: “De la afirmación de que para el pensamiento es posible concebir al Ser como impensable concluye que el pensamiento concibe esta posibilidad como una posibilidad del Ser en sí mismo. Pero no es el caso: esa posibilidad se mantiene como una posibilidad de mi pensamiento, no del Ser” (p. 143). Por otra parte, Maniglier realiza dos movimientos bastante osados al cuestionar la posibilidad de la derivación conceptual –extraer del significado de un concepto otro concepto; en otras palabras, no habría proposiciones analíticas– y de la noción de tautología en términos puramente conceptuales. El corazón de los argumentos pasa por la ya mencionada crítica a la estabilidad semántica –creer en la misma sería de un esencialismo pre-saussureano: “el significado no es una identidad trascendente unida a cada signo particular sino una variación inmanente que emerge de sus oposiciones recíprocas” (p. 167)–, la identidad conceptual y la transparencia a sí de la conciencia. El balance final en cuanto al realismo especulativo consiste en afirmar que “debemos conservar su sensibilidad con respecto a la necesidad del trabajo especulativo pero debemos rechazar la justificación [metafísica, en el sentido del autor] que se da de sí mismo” (p. 175).

Todos estos desarrollos dan cuenta de la habilidad de Maniglier para –tal como lo pone Morelle en el prefacio– “estar presen-

te en su propia época sin por ello *seguirla* ciegamente” (p. 7). En efecto, el autor realiza un diagnóstico en el cual se reconocen alcances, pero también limitaciones. Si los primeros se refieren a la noción de *sistema* –aunque no a las razones aducidas para adoptarla–, las segundas radican en la llamativa exclusión del *acontecimiento*, falencia reparable mediante una apropiación de la tradición aquí reivindicada. Es en este sentido que Morelle acierta al afirmar que “para terminar con el siglo veinte no es imperativo *olvidarlo* sino que es preciso *culminarlo*, es decir, llevarlo a término, sin lo cual su repetición nos acecha bajo la forma de la estupidez y la inconsciencia más absolutas” (p. 8).

## normas y políticas editoriales