

# Latencia. La elaboración de la experiencia originaria

[Latency. The Elaboration of the Originary Experience]

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA

*Universidad Complutense de Madrid*

jlillac@filos.ucm.es

**Resumen:** Este ensayo analiza el origen y la fundamentación del concepto de latencia en relación con los trabajos de Husserl acerca de la constitución originaria de la temporalidad. Intenta mostrar que el concepto de latencia, lejos de ser un concepto de la ontología, es ante todo un concepto de los sistemas temporales inteligentes. Como tal, despliega el ámbito de lo trascendental y prepara una comprensión más profunda de la noción de vida como uno de esos sistemas temporales. Así, la latencia es la manera en que la vida organiza su temporalidad, pues lo determinante de ella es la forma en que el pasado se activa ante la finitud de un presente dotado de sentido. La latencia es una condición trascendental de sentido. La consecuencia de esto es la imposibilidad de una comprensión de la vida completamente actualista, tal y como la entiende la ontología de Deleuze.

**Palabras clave:** temporalidad, vida, inteligencia, trascendental, sentido

**Abstract:** This paper discusses the origin and foundation of the concept of latency in relation to Husserl's work on the original constitution of temporality. It attempts to show that far from being a concept of ontology, the concept of latency is primarily a concept of intelligent temporary systems. As such, it unfolds the realm of the transcendental and prepares for a deeper understanding of the notion of life as one of those temporary systems. Latency is how life organizes its temporality, the way in which the past is selectively activated against the finiteness of a present. Latency is a transcendental condition of sense. The consequence of this is the impossibility of understanding life as a fully productive reality, as proposed by the ontology of Deleuze.

**Key words:** temporality, life, intelligence, transcendental sense

## 1. *Introducción*

El problema de la latencia nos obliga a ver con una nueva luz los tópicos fundamentales de la ontología y la epistemología. En la medida en que este concepto se cruza con el problema del tiempo, nos impele a relacionarlo con la historia. En realidad, el concepto de latencia reclama su centralidad incuestionable sólo cuando se conecta con el problema del tiempo. En un universo en el que no existe propiamente la historia, como en el de Giordano Bruno, en el que la causa infinita se agota en la producción de un efecto infinito, la latencia no tiene sentido. Sólo

el cruce de un sistema infinito con un sistema finito hace relevante este fenómeno. Como el sistema finito por antonomasia es el sistema consciente, y es finito por imposición del tiempo, podemos decir que la latencia es una dimensión propia del sistema inteligente que opera en el tiempo finito. Por eso se puede aplicar por igual a la inteligencia artificial y a la inteligencia humana. Como se sabe, sólo desde Kant y Hegel la temporalidad y la historicidad se elevaron (frente a la dimensión puramente espacial y extensa del mundo propia de Descartes y de Spinoza) a rasgo central de la subjetividad y la realidad. Después, esta temporalidad se vinculó con Nietzsche con la condición misma de la vida. De este modo, el concepto de latencia se pudo aplicar al ámbito de lo real, del ser humano y de la historia. No es de extrañar que en un conocido libro se hayan podido reunir cuarenta enfoques al concepto.<sup>1</sup>

Desde esta premisa, podemos desarrollar dos direcciones para el análisis del concepto de latencia: una nos lleva a mostrar la latencia como un aspecto de los viejos problemas en los que se constituía lo que podemos llamar la filosofía de la historia y del sujeto. En este primer aspecto podemos vincular el problema de la latencia con la *Aufhebung* hegeliana, la racionalización que desencanta el mundo en Weber, la *neutralización* schmittiana,<sup>2</sup> el olvido del ser heideggeriano o la noción de secularización en Löwith. En todas estas apariciones, el concepto de latencia alude al resto de lo pasado en el presente y a su potencia de reactivación. El concepto, según este primer aspecto, describe el resultado de la represión freudiana tras el complejo de Edipo.<sup>3</sup> En todos estos casos, la dimensión de la latencia no sólo desea identificar un resto superviviente del pasado en el presente, sino también explicar su reemergencia. Funciona para dar cuenta del resultado a veces imprevisto o indomable del proceso temporal que relaciona el pasado y el presente en cuanto que éste no tiene un origen transparente.<sup>4</sup> Sucede así con la irrupción de lo siniestro, con la emergencia de la pulsión

<sup>1</sup> Diekmann y Khurana 2007.

<sup>2</sup> Éste fue, de hecho, el enfoque de F. Solger: al exigir para la naturalización como norteamericano que se elimine la actualidad de la cultura de procedencia, se reclama una política de la neutralización radical de eso que ha quedado en latencia (“Die Neutralisierung von Latenz durch die Regel bedeutet einen Ausschluss von Ambivalenz”; Solger 2007, p. 239). O: “erweist sich das Modell der politischen Neutralisierung von Latenz als das einzige mögliche” (Solger 2007, p. 259).

<sup>3</sup> Franieck y Günter 2010.

<sup>4</sup> “Ein Prozess entspringt der Latenz, wenn in der Perspektive seines Vollzugs der Blick aus seinen Ursprung verstellt ist —in anderen Worten, wenn das Verhältnis zwischen dem Prozess und seinem Ursprung intransparent ist” (Diekmann y Khurana 2007, p. 207).

originaria o con la regresión arcaica. Por la propia dimensión temporal que estos procesos implican, siempre queda un resto ontológico del pasado que puede describirse en el presente en términos de latencia. Este concepto se aplica en la medida en que ha tenido lugar una emergencia presente no transparente en su origen (p.ej., el síntoma freudiano). La latencia sería así la condición ontológica que pertenece a un pasado que sigue de algún modo operativo en el presente sobre el que tenemos un control disminuido o nulo. Esta condición cuadra bien con la metáfora central de Koselleck para visualizar la historia no tanto como un proceso lineal, sino como una acumulación de estratos de tiempo en la que siempre reemerge lo contemporáneo de lo no contemporáneo. Cuando reaparecen los estratos profundos, la dimensión de la latencia puede ser la única explicación *post festum*. Recuérdese la metáfora de Freud, quien empleó en *El malestar en la cultura* los estratos arqueológicos de la ciudad de Roma para explicar los estratos psíquicos.

Por evidente que sea esta línea de trabajo, a lo sumo nos permitiría describir filosofías de la historia o de la subjetividad que conocemos bien, sólo que desde otra clave. En la medida en que explica *post festum* la reemergencia de un fenómeno, la latencia es, en este sentido, casi una *qualitas occulta*. A. Haverkamp ha recordado su *mythische Qualität*.<sup>5</sup> Filosóficamente, la ganancia de esta operación para profundizar en el concepto de latencia no es muy grande. Por mi parte, creo que es más útil abordar el problema desde una perspectiva trascendental de inspiración kantiana. La utilidad de este segundo enfoque consiste en que con él podríamos alcanzar planteamientos más generales. Así, podríamos decir que la noción de latencia descubre una condición fundamental de nuestra experiencia, y esto en la medida en que está fundada en la dimensión temporal inexcusable de la misma. Ahora bien, lo decisivo del planteamiento trascendental reside en que no podemos separar nuestra comprensión del objeto de los rasgos estructurales de nuestra experiencia impuestos por la constitución de la subjetividad. Con ello, la noción de latencia, en la medida en que es una condición necesaria de la experiencia, gana prestancia ontológica. Pertenece a la forma en que una subjetividad experimenta lo real y se convierte así en una dimensión inseparable de su objeto. Con ello ampliaríamos el conjunto de trascendentales kantianos de la modalidad. Más allá de lo posible, lo necesario y lo existente efectivo, estaría lo latente, algo que es posible, que es necesario y que es efectivo, pero no presente.

<sup>5</sup> Haverkamp 2002, p. 7.

Apuesto entonces por desarrollar esta segunda línea de análisis. En lo que sigue comprenderé de forma originaria lo que se juega en la noción de latencia en cuanto que condición necesaria de nuestra experiencia. Bajo la inspiración kantiana, argumentaré que la necesidad de esta dimensión se funda en que nuestra experiencia es temporal. La importancia del concepto se describe con sencillez: nos obliga a desprendernos de una teoría de la experiencia que se afirma como una dimensión plenamente transparente para la autoconciencia. Con ello nos despedimos de una idea de realidad que se pliega a nuestro control cuanto más la experimentamos. A toda experiencia la acompaña su sombra de latencia, con su promesa de indisponibilidad. Una experiencia autoconsciente nos impone el concepto de latencia, esto es, nos obliga a despedirnos de la transparencia y del pleno dominio de lo real. La latencia sería la dimensión constitutivamente finita de la experiencia.

El concepto de latencia nos impone así otro campo de la conveniencia de la descarga de lo absoluto, en el sentido de O. Marquard. Todo viene impuesto por la dimensión temporal de la conciencia. La clave es que, con esa dimensión temporal de la conciencia (que se tiene que concretar en la presencia del *ahora*), se impone una angostura de finitud que es desoladoramente reductiva de nuestra relación con lo real.<sup>6</sup> Como veremos, por eso no podemos prescindir del concepto de latencia. Por él caracterizamos la riqueza de una *realidad* que siempre excede el contenido de la presencia. Por lo tanto, esta línea que propongo sólo puede desplegarse filosóficamente a través de una reflexión sobre el tiempo como condición trascendental de la experiencia. Si Freud hubiera seguido hasta el final la inspiración kantiana que a veces manifiesta, habría encontrado una forma elegante de fundar la necesidad del sistema *preconsciente* —“como condición” para toda conciencia—. <sup>7</sup> La

<sup>6</sup> Esto vincula el concepto de latencia como contrapunto del *Bildakt*, como se puede derivar de la finitud de toda imagen respecto del objeto imaginado, esencialmente por el carácter necesariamente finito de la imagen frente a la diferente finitud del objeto. Como ha señalado H. Bredekamp: “Indem das präsenste Objekt als unabhängige, niemals zu bändigende Grösse auftritt, ist Latenz die Möglichkeitsform des Bildakts” (Bredekamp 2011, p. 284).

<sup>7</sup> La latencia cae mejor bajo el concepto de preconsciente que bajo el de inconsciente. De hecho, aunque Lacan hablará del concepto de inconsciente en términos de latencia, tuvo que anular este concepto. Freud había mostrado que el miedo de la castración y la envidia del pene constituían el inconsciente del joven y de la muchacha. El falo puede desempeñar el mismo papel en Lacan “only when veiled, that is to say, as itself a sign of the latency with which any significant is struck, when it is raised (*aufgehoben*) to the function of signifier. The phallus is the signi-

necesidad psíquica del preconscious es resultado de la temporalidad de la vida psíquica; no así el inconsciente, que requiere de algo más que la inevitable temporalidad.

En conclusión, estas observaciones revelan la centralidad filosófica del concepto. Sin embargo, éste ha sufrido casi siempre un tratamiento defectuoso que lo hacen algo así como un concepto límite. En el mejor de los casos se llegaba a él, pero casi siempre como a un *cul de sac*. Después, ya no se podía retroceder. Es mérito de de A. Haverkamp<sup>8</sup> y de S. Gumbrecht<sup>9</sup> haber puesto este concepto en el centro de la atención. Aquí desearía reflexionar sobre estas contribuciones a partir de un planteamiento propio de la fenomenología de Husserl y de Fink, tal y como se desarrolló en la época inmediatamente posterior a *Sein und Zeit*. Sin embargo, abordaré a Husserl desde la estética de la recepción del texto literario de Iser.<sup>10</sup> Así que, finalmente, la teoría literaria de Iser y de Gumbrecht ha rendido importantes servicios a la filosofía, pues ha mantenido la vigencia de un concepto central en un tiempo que ha pasado desapercibido a los filósofos. Como siempre, el problema consiste en qué contribuciones puede ofrecer a las *Geisteswissenschaften* o *Kulturwissenschaft* un concepto de latencia más elaborado por la filosofía.<sup>11</sup> Creo que esas aportaciones pasan por no abandonar un concepto de experiencia como aquello que tienen que producir estas disciplinas.

fier of this *Aufhebung* itself, which it inaugurates (initiates) by its disappearance” (Lacan *Écrits*, pp. 287–88, citado por Barris 2003, p. 76). El falo sería el signo de una latencia, pero de una latencia implícita, que jamás vuelve a aparecer. Por eso la dimensión de implícito desaparece, y no es significativo hablar en estos términos. (Barris 2003, p. 91.) Otros autores fijan así el concepto de inconsciente: “The concept of unconscious defines the interval between the manifest and latent senses of things” (Elder 1994, p. 71).

<sup>8</sup> Haverkamp 2004.

<sup>9</sup> Gumbrecht 2013.

<sup>10</sup> Para la relación de Haverkamp con Iser, *cfr.* Moebius y Quadflieg 2011. *Cfr.* en este volumen el artículo de K. Trüstedt, “Anselm Haberkamp, ‘Latenz und Geschichte’”, pp. 531–541: “Die Latenz der Texte offenbart sich, in ihrer Wahrheit wie in ihrer möglichen Unwahrheit, in der Rezeption” (Moebius y Quadflieg 2011, p. 531). *Cfr.* Haverkamp 2004, p. 29. Desde la teoría de la recepción, el concepto de *Latenz* puede relacionarse con el concepto de *Iterabilität* de Derrida. *Cfr.* Bredekamp 2011, p. 282.

<sup>11</sup> Estoy convencido de que el análisis que ofrezco permitiría abordar interpretaciones de obras como *Esperando a Godot* de un modo alternativo, como reflexión directa sobre las paradojas de la vida consciente, elevadas por la literatura a experiencias epocales, capaces de mostrar las dimensiones de finitud insuperables, por primera vez conscientes de su carácter irresoluble.

Desgraciadamente no podré mostrar la viabilidad de la clave hermenéutica que podría extraerse de estos planteamientos.

## 2. *La genealogía de un problema*

En realidad, Iser deseaba explicar la potencia incitante de los textos y garantizar la existencia en ellos de un espacio de juego de posibilidades de actualización.<sup>12</sup> Para Iser, el mundo del texto concurría con el mundo conocido, pero de un modo específico: actualizaba sus indeterminaciones desde la experiencia del lector, no sólo desde la experiencia del mundo. Así, Iser postuló la existencia en el texto de lugares vacíos como “la condición básica de su realización” o actualización.<sup>13</sup> Es fácil reconocer que, al asegurar el juego de las posibles recepciones, de las posibles transformaciones,<sup>14</sup> Iser se acercaba al concepto de latencia. De hecho, empleó el concepto en Iser 1991, al decir que mediante el juego de la recepción se hacen presentes mundos que “in die Latenz gedrückt wurden”.<sup>15</sup> Como es normal, este concepto no recibió un desarrollo adicional. Su función era garantizar la afirmación de un excedente que se actualizaba en el juego de la interpretación.<sup>16</sup> El concepto adquirió así una negatividad propia de la potencia aristotélica: servía como supuesto para explicar el movimiento de la recepción. Sólo el virtuosismo de Agamben, desplegado en *Bartleby o de la contingencia*, siguió este juego desde las categorías aristotélicas en una línea por completo ajena al planteamiento trascendental que sugiero aquí.<sup>17</sup>

Al colocar el concepto de latencia en el centro de la atención, la teoría literaria deseaba reactivar un esquema que superase desde el principio tanto la cosificación autoritaria del texto como la insistencia de la deconstrucción en la *Referenzlosigkeit*. Lo latente es algo y mantiene el campo de la referencia, pero lo hace de forma que ésta apenas puede identificarse. Así, toda recepción o lectura de lo latente no es sino indiciaria y sigue las huellas incluso cuando éstas han quedado borradas. De forma consecuente, Iser habló de un “Spannungsfeld von Evidenz und Latenz”.<sup>18</sup> Inspirado en Blumenberg, Haverkamp abordó el

<sup>12</sup> Iser 1989a.

<sup>13</sup> Warning 1989, p. 139.

<sup>14</sup> En esos términos se expresó en “The Play of the Text”. El texto se encuentra en Iser 1989b, Londres, pp. 249–261; esp. p. 258.

<sup>15</sup> Iser 1991, p. 396.

<sup>16</sup> Cfr. Plaice 2010, p. 65.

<sup>17</sup> Agamben 2001.

<sup>18</sup> Gestricht 2014, p. 282.

concepto de latencia desde el campo de la retórica, y creyó ver en él una explicación de la necesidad y de la estructura de la metáfora,<sup>19</sup> lejos de la referencia plenamente fijada y del arabesco sin referencia.<sup>20</sup> En cierto modo, su paradigma era el anagrama, una palabra cuyas variaciones pueden tener diversos referentes y que en sus mutaciones y combinaciones tiene prestaciones cercanas a la *signatura* de Agamben.<sup>21</sup> Ambas son categorías diseñadas para entender el desplazamiento continuo del significante, sin que por ello se abandone por completo el ámbito de la referencia, un núcleo variable e indomable de significado.

### 3. Fenomenología

Cuando el mismo Iser deseó describir en detalle el proceso de lectura, hizo referencia a la filosofía que estaba en la base misma de su formación teórica, la de R. Ingarden y E. Husserl. Por eso tituló el primer párrafo de su famoso texto “Una perspectiva fenomenológica”. En él explicó la cuestión de forma sencilla: el acto de leer implica un mínimo de denotación con un máximo de connotación. El interés principal del lector consiste en exponer los “correlatos de los enunciados” del texto, esquivando la relación fija de cada enunciado del texto con su referencia. Ingarden llamó a estos correlatos connotados, relacionales y complejos, “el mundo presente en la obra”.<sup>22</sup> Era evidente que aquí “presente” era una forma de aludir a lo latente. La cuestión pasaba por investigar qué regía toda la red de las connotaciones. Iser recordaba que la lógica de las connotaciones no estaba en el texto, sino en el lector. Sin embargo, no era pura creación del lector, sin relación alguna con la referencia del texto presente en sus enunciados y frases. Así, señaló que “[el lector] debe *activar* la interacción de los correlatos ya preestructurados en la secuencia de las frases”.<sup>23</sup>

El énfasis de Iser mostraba que parecía preciso ir más allá de Ingarden. Los correlatos podían estar presentes preestructurados en la obra,

<sup>19</sup> En la medida en que toda experiencia tiene en su seno una dimensión inexcusable de latencia, el ser humano no puede sino completar su relación con lo real en términos de metáforas, un exceso respecto de lo que goza de evidencia. Sin embargo, por eso también la metáfora es una herramienta muy adecuada para no dejarse sorprender completamente por un cambio de mundo inevitable, por una emergencia repentina de la latencia. Así, su polivalencia para realidades emergentes es una verdadera ventaja epistémica.

<sup>20</sup> Haverkamp 2007a.

<sup>21</sup> Agamben 2008.

<sup>22</sup> R. Ingarden, *Erkennen des literarischen Kunstwerks*, p. 29, citado en Iser 1989a.

<sup>23</sup> Iser 1989a, p. 151.

pero necesitaban activación. La preestructura se concretaba cuando “los enunciados mismos”, dotados de referencia, “*indican* lo que va a venir”, aunque esta función de índice no está subrayada en Iser. Indicar no es imponer y, por eso, para actualizarse necesitaban al mismo tiempo recibir un *factor* de activación. Ésa era la diferencia entre los textos literarios y los políticos, y éstos son a la vez índices y factores, como recordó Koselleck. Los enunciados del texto indican lo que ha de venir porque la connotación está “prefigurada” por su contenido concreto. Todo debe partir de las frases, pero las frases no son el texto. La lectura es el proceso que debe culminar en la formación del objeto llamado texto, compuesto de frases y de actualizaciones de connotaciones latentes. Lo que está preestructurado debe ser formado. Lo que está sólo indicado debe hacerse presente. El texto no son sólo las frases, sino las frases, sus connotaciones preestructuradas y sus connotaciones activadas. El texto es el objeto que se realiza con su lectura.

Sé que todo esto es muy conocido, pero lo traigo a colación por dos motivos. Primero, porque nos ofrece un suelo común. Segundo, porque es un punto de transición adecuado hacia lo que he llamado una perspectiva trascendental, ya que Iser planteó este asunto de forma adecuada en relación con la “conciencia interior del tiempo” tal y como la desarrolló Husserl; esto es, el proceso de lectura y el objeto llamado texto está sobredeterminado porque se trata de un proceso temporal. La propia estructura del tiempo impone aquí su lógica interna. Iser concluye con una frase antiintuitiva pero certera: “todo texto posee una estructura temporal”.<sup>24</sup> A pesar de su facticidad física espacial y simultánea, el texto es temporal. Sin embargo, y de manera sorpresiva, Iser acogió sólo una parte de la tesis de Husserl. Citando a Husserl 1966 (p. 52), nos recuerda que todo proceso constituyente atravesado por la temporalidad está sostenido por “protensiones que constituyen y captan *en vacío* lo que va a venir”. Desde luego, esa protensión es interna en todo ahora perceptivo o en todo elemento consciente presente (Iser la proyectaba a la lectura de toda frase). Pero Husserl no habría dicho que la protensión opera en el vacío y le añadió la retención como su condición, y ambas determinaban el juego que enmarca el ahora presente como significativo. Con ello, Husserl mostraba que la estructura del tiempo impedía las proposiciones protocolares que Neurath sugirió como bases inamovibles de la referencia. En opinión de Neurath, el *ahora* de la pulsación vital perceptiva se fijaba en la proposición protocolar como una presencia rotunda y plena, atómica

<sup>24</sup> Iser 1989a, p. 154.



e inequívoca. Sobre una idea parecida se apoyó la teoría de la verdad de Wittgenstein en el *Tractatus*. Frente a estos héroes de la presencia luminosa, Husserl mostró que, por el contrario, en todo *ahora* perceptivo entraban protensiones y retenciones que no podían fijarse en una proposición protocolar autotransparente. Este hecho era resultado de la propia estructura temporal de la conciencia que no tenía nada que ver con la estructura de las pulsaciones vitales animales. Estas dos dimensiones no compartían el mismo reloj para marcar los “ahora”. El supuesto átomo de la conciencia en la presencia del ahora no era algo *dado* por los noemas, los elementos de la referencia. Era formado por protensiones y retenciones. Esa complejidad era interna en la conciencia del ahora presente. Para serlo, todo presente, para identificar lo que denotaba, estaba rodeado de invocaciones o connotaciones retenidas y pretensas. No se trataba todavía de recuerdo y proyección, todavía no eran esas tijeras del tiempo de Koselleck, esa experiencia y expectativa, sino algo previo, necesario para que el presente alcanzara la calidad de presente, algo que estaba incorporado en un segundo plano en la simplicidad aparente de la intencionalidad. La tesis de Husserl es que ambas direcciones del tiempo (protensio y retenido) permiten la nitidez significativa del ahora perceptivo presente. Conforme se tensa la protensión, se mantienen las retenciones y se define el sentido perceptivo que tiene el *ahora* y, viceversa, conforme operan las retenciones se estructura la protensión en cuyo contexto el ahora es significativo. Iser reparó en que la experiencia de la lectura repite la experiencia de la conciencia husserliana y que, por ello, activaba la vida psíquica del lector en su totalidad. Esto es así porque una temporalidad fundamental anuda a ambas. De esa temporalidad se deriva la peculiar estructura del tiempo, que nos permite abandonar la noción de verdad como presencia plena, atómica, automática y dada de la referencia. Tras ella se impone una verdad que lleva a sus espaldas el pesado fardo de la temporalidad originaria de la conciencia. Hay razones para pensar que sólo los excesos de aquella noción de verdad y presencia de Neurath han provocado las reacciones de la época de la *Referenzlosigkeit*.

#### 4. El papel de Eugen Fink

Husserl no habló de la latencia para referirse a las protensiones y retenciones, pero sí para referirse al mundo de la vida. Podemos llamar “latencia originaria” al modo de ser de la *Lebenswelt* y llamar “secundaria” a la que es propia de las protensiones y retenciones que muestran la intencionalidad de todo percibir en el presente, los modos de con-

ciencia que permanecen operativos pero en segundo plano, y gracias a los cuales la conciencia presente se alza significativa. La tesis completa diría que la latencia originaria del mundo de la vida se concreta y activa en todo acto intencional como protensión y retención, pues el mundo de la vida jamás se hace presente en su totalidad.<sup>25</sup> Por lo tanto, ya hemos visto que, para Husserl, vivimos el presente como presente en función de su relación con protensiones y retenciones. Éstas aparecen en la conciencia no como su contenido concreto, sino en su capacidad operativa de mantener la intencionalidad, la apertura selectiva de la conciencia y, por lo tanto, forjan la serie de la conciencia en su transición temporal. Podemos decir que, para Husserl, la latencia del mundo de la vida mantiene las formas posibles de la continuidad de la conciencia. Esta misma estructura se podría aplicar al acto perceptivo y mostrar que toda imagen perceptiva tiene vigencia por estar dentro de una serie de protensiones y retenciones de imágenes marcadas por el movimiento mismo del cuerpo como atención perceptiva.<sup>26</sup>

Ahora bien, esas protensiones y retenciones pueden devenir objeto de un acto reflexivo secundario, y entonces dejan de ser dimensiones latentes concretas del mundo de la vida latente para convertirse en recuerdos y expectativas, experiencias concretas del tiempo como pasado y futuro, tal y como pueden verse desde el presente. El horizonte de la doble latencia de protensiones y retenciones tiene que ver con la vivencia del presente, con la intencionalidad, no con la experiencia refleja del tiempo. Tiene que ver con la condición de posibilidad de que el presente sea presente. Éste necesita estar en el fluir temporal y poderse localizar en él, lo que sólo se logra si está en relación con los contenidos retenidos y en tensión con contenidos esperados. Hay así una latencia originaria no sólo del pasado, sino del futuro. Y sólo por su derivación hay realmente presente.

Estos problemas, que Iser tenía que invocar necesariamente para su experiencia de la lectura, fueron los que determinaron el curso de la filosofía trascendental en los años veinte y condicionaron el análisis de Heidegger en otro nivel, ya existencial, en *Ser y tiempo*: la obje-

<sup>25</sup> “This life-world, however, is some sort of universal ‘taken for granted’ that remains concealed in anonymity, as Husserl says, that is, latent, unconscious, and which can come to be manifest for us only thanks to a very special effort [...] Thus, the same type of ‘anonymity’ discovered in the life-world is discovered in intentionality” (Iturrate 1982, p. 167). El artículo aludido es “Unconsciousness: Reflection and the Primacy of Perception”, *Ibid.*, pp. 145–165. Iturrate cita aquí Husserl 1970, pp. 112–114.

<sup>26</sup> Ésta es la tesis de base de Merleau-Ponty 2013, que tanto debe a H. Plessner.

vacación de la retención en el concepto de tradición y de protensión en su categoría de “ser para la muerte”. Con ello, el mundo de la vida de Husserl redujo su latencia a la presencia de un destino que se jugaba en el seno de la tradición. Años después, al cruzar el puente de la filosofía trascendental a la ontología —lo que siempre fue su aspiración—, Heidegger vislumbró el problema del nunca acabado *Tiempo y ser*. En realidad, Heidegger esperaba evaluar el problema del tiempo como acceso al problema del ser. La presencia del ente (como el *ahora*) también estaba constituida por la latencia del ser. Este juego cambió el concepto de verdad como desvelamiento que debía mantener la memoria de la potencia velada.

Para entender un poco más este proceso, debemos recordar el desarrollo filosófico de un pensador decisivo en el planteamiento del problema, por mucho que hoy ya sea sólo objeto de atención por parte de especialistas. Me refiero a Eugen Fink, quien alrededor de 1930 se preocupaba fundamentalmente por el problema del tiempo, justo cuando Husserl acababa las *Meditaciones cartesianas*. Como Husserl, Fink abordó el problema del tiempo con el tema de la relación entre el “ya no” y el “todavía no” que debían converger necesariamente en todo presente. Como se ve, ésta era otra forma de hablar de retención (“ya no”) y protensión (“todavía no”). Fink habló de un “depresentar” que debía acompañar al representar el tiempo presente y, así, definió la intencionalidad como una forma característica del *Urzeitigung*, lo que Fink llamaba el *lebendige Gegenwart*. Así que el proceso de *Entgegenwärtigung* era una condición de la *Vergegenwärtigung*. La primera condicionaba la temporalidad misma de la segunda.<sup>27</sup> Toda presencia requiere de una ausencia operativa. No es que lo latente sea sólo un *blinde Passagiere*. Es que, por serlo, implica entonces que hay un pasajero legal. Es su condición de posibilidad. Fink pensaba que todos estos elementos no eran sucesivos, sino que formaban un solo proceso. En él quedaba encerrado el asunto de la temporalidad (*Zeitlichkeit*), que prefería llamar temporalización (*Zeitigung*). Con este problema deseaba desarrollar el llamado *Die Benauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, que era un nuevo intento de clarificar la estructura de la conciencia que constituye la objetividad temporal. Husserl confió este manuscrito a Fink —como hacía con sus mejores alumnos, entre ellos E. Stein, para editarlo—.<sup>28</sup> Al final, ese manuscrito sirvió de punto de partida para la propia inves-

<sup>27</sup> Bruzina 2004, p. 234.

<sup>28</sup> Al final lo editaron R. Bernet y D. Lohmar (Husserl 2001).

tigación de Fink. Conocemos todo esto por el libro de R. Bruzina, que ha estudiado este momento con meticulosidad.<sup>29</sup>

La peculiaridad de este enfoque es que no dejaba atrás el intento de entender el tiempo a través de la estructura del espacio, como en el esquema clásico desde Kant. Aunque ahora se trataba de analizar de forma autónoma “el carácter temporal *formal* de la estructura del tiempo”, resultaba que ésta era más bien análoga al espacio. Las dimensiones horizontales del tiempo “ya no” y “todavía no” permitían la emergencia del ahora, algo que, más allá de la inmediatez sencilla de Kant, se mostraba articulado internamente. Estas dimensiones estructurantes latentes se integraban como horizonte y su latencia hacía posible la actualidad viva del ahora. Así, Fink llegó a la conclusión de que el tiempo hacía posible al ahora en su presencia sólo en su dimensión de horizonte latente. Así, se volvía a ganar el isomorfismo entre espacialidad y temporalidad y se podía lograr algo decisivo, que sólo tras Merleau-Ponty se desarrolló, siguiendo la inspiración de Plessner: que los actos intencionales de la conciencia perceptiva tengan su paralelo en movimientos corporales en el espacio y que el horizonte de temporalidad sea isomórfico y tan finito como el espacial. Ambos están atravesados por latencias que muestran la desproporción entre lo visto y lo no visto, lo consciente y lo preconsciente.

Lo que resulta de ello es que los actos intencionales presenciales revelan un contenido que se mantiene con una mínima fijeza en el pasaje temporal, pero ese contenido no produce “esto que mantiene el tiempo junto, como comprensivo y unitario [*Zeitimbegriff*]”. Al revés, el tiempo comprensivo es la condición de ese contenido. De la misma manera,

<sup>29</sup> Fink era muy consciente de que Husserl siempre tenía en el horizonte la reivindicación de las categorías de Brentano de la doctrina del ser de Aristóteles a través de la conciencia fenomenológica. Eso se lograría mediante la conquista del sentido de la individualización a través de la conciencia del tiempo. Por eso aparecen en el trasfondo de la discusión los ecos de la noción de potencia, sólo que ahora la potencia sufrirá una transformación temporal. *Cfr.* Bruzina 2004, p. 261. En Bruzina 2005 (n. 159, p. 567), el autor cita un pasaje que es muy relevante para este asunto. En conversación con Landgrebe dijo: “What goes beyond [the universe of pregiven being] in the manner of constituting anonymity, that of latency, is a *mè-ón*; it is not Nothing but rather [the] presupposition of being from a forgotten temporalization that is not yet temporalization of an *ón*, and so is something to be disclosed afterwards, and as necessary to the cognitive function, to bringing about that which is (and thereby brought to a subsequent temporalization)”. Este texto (HAB III, 3/30b) es de marzo de 1935. Que esto tenía que ver con la cuestión de la materia y su potencialidad (*hyle*) se ve en las conversaciones con Husserl recogidas en el trabajo de Cairns 1976, p. 3.

los actos perceptivos pueden darnos una imagen, pero ésta sólo se hace visible en un movimiento que mantiene latente la serie de imágenes cuya síntesis nos lleva a percibir una forma. Creo que a esto se refiere Bredekamp con su *Bildakt*.<sup>30</sup> Este tiempo presente perceptivo está constituido, como el de la imagen, por la estructura originaria del tiempo mismo. Ni acto presente, ni imagen presente, ambos concretos, componen el tiempo y el espacio. Son más bien constituidos por la estructura del tiempo y del espacio, cuya estructura es el juego de la presencia y la latencia. En suma, Fink señala que “tempus is not constituted in acts. Acts are themselves constituted unities in the latency intentionalities of temporality”.<sup>31</sup> Por eso no deberíamos hablar de “conciencia de tiempo”, sino mejor de “the relating to being in latency” (“Seinbezug der Latenz”).<sup>32</sup>

El carácter presencial de lo noético, de la referencia, no lo produce lo noético mismo. No es algo dado. La forma del tiempo obliga a que todo contenido perceptivo, toda presencia finita, para llegar a ser tal esté atravesada de latencias. Ya no se podía hablar del *urliebendige Gegenwart* como de algo simple. Lo temporal albergaba las tres dimensiones: la de la plenitud del presente, como ahora, pero también la no presentación, la latencia del “aún no” y del “ya no”. El presente no es una densidad atómica en medio de un vacío, sino que se abre como un horizonte en una dinámica de pasaje.<sup>33</sup> Es un campo de implicación en el que se produce una “modificación presencial de lo simultáneamente potencial”. Se trata de una paradoja digna de Agamben: que lo presente sea posible por dos potencialidades activas como latentes. Éste es el momento de la espacialidad del tiempo (el ámbito de coexistencia de lo potencial y lo actual que se reproduce en cada nueva conciencia presente, proyectando en el límite el juego de lo finito y lo infinito), la cuarta dimensión del tiempo, inseparable de la temporalidad y del modo de ser del presente. Así que, a la postre, Fink reconfigura el espacio como momento integral del tiempo, y afirma que “that original temporality as the meaning of the being of transcendental subjectivity is always spa-

<sup>30</sup> Por su parte, Belting ofrece esta definición mínima de imagen: “Wahrnehmung ist bekanntlich eine analytische Operation, in welcher wir visuelle Daten und Reize aufnehmen. Aber sie mündet in einer Synthese, in der das Bild als ‘Gestalt’ erst entsteht.” (Belting 2001.)

<sup>31</sup> Eugen Fink *Mitarbeit bei Edmund Husserl. Manuskripte und Dokumente*. 2 vol. Aquí Z-VII, 15a. Citado por Bruzina 2005, p. 276.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>33</sup> Bruzina, p. 235.

tial”.<sup>34</sup> Esto le llevó al concepto de campo de la intencionalidad (*field-intentionality*), donde el presente ya es “the presential modification of the simultaneously potential”.<sup>35</sup>

La tesis final de Fink concernía a la subjetividad en su función trascendental y reformulaba la cuestión de su finitud de un modo sencillo. “Transcendental subjectivity is determined in its kind of being wholly and entirely by de-presencing”.<sup>36</sup> La conclusión para la fenomenología era letal, pues implicaba “the idea of a constitution that is a-presential”.<sup>37</sup> Esto significaba que la constitución de la subjetividad no podía ser objeto de la evidencia de la fenomenología. Sin duda, al final implicaba la conversión de la fenomenología en antropología.<sup>38</sup> Aquí, Fink volvía a donde Heidegger no quería ir. Para Fink, el reconocimiento de lo latente constituye nuestro *In-Umstand* como condición de la “Zeitlichkeit menschlichen Daseins”.<sup>39</sup> La consecuencia era muy clara: la temporalidad de la existencia como atravesada y constituida por latencias no puede sino autocomprenderse como finitud. Y a la inversa: en cuanto que el ser humano está en medio de un *Umstand*, sólo puede caracterizarse como finito. El carácter de horizonte espacio-temporal *corpóreo y mental* en que el ser humano se halla es insuperable y forja su finitud.<sup>40</sup> La finitud de cuerpo y mente exige latencia, y la latencia exige finitud. Estas dimensiones son insuperables en nuestra experiencia. La presencia no puede dar cuenta de su propia condición. No puede dar cuenta de todas las retenciones ni protensiones latentes que la hacen posible. Hacerse cargo de esta imposibilidad es parte de la lógica de la finitud.<sup>41</sup> Lo quiera o no, la vida humana está atravesada por latencias. Aquí la fenomenología llegaba a sus propios límites.

<sup>34</sup> Esto ya era la conquista de los principios de Merleau-Ponty: “But in doing this, what Fink wishes to emphasize is the way the integration of space with time means that ultimate time-flow is itself also the action of the constitutive deployment of the world” (Bruzina 2005, pp. 277–278).

<sup>35</sup> Bruzina 2005, p. 277.

<sup>36</sup> Z–IV 11a, Bruzina 2005, p. 242.

<sup>37</sup> Fink, *Manuskripte und Dokumente*, Z–V VI/4<sup>a</sup>. EFM, 1 (Bruzina 2005, p. 245).

<sup>38</sup> “The transcendental subject necessarily finitized itself into man. The natural attitude, as the being of man in the world in all its modes, is a *constitutive ‘result’* and as such an integral moment of transcendental life itself” (Fink 1966, §5, p. 14). De este modo, de forma elegante, Fink llegaba al mismo resultado que Blumenberg en *Beschreibung des Menschen*.

<sup>39</sup> Z–IV. 44b. Bruzina 2005, p. 246.

<sup>40</sup> Bruzina 2005, p. 248.

<sup>41</sup> *Cfr.* Geniusas 2010, p. 87.

### 5. *Stimmungen*

Este complejo análisis trascendental sólo tiene valor para mostrar la estructura inevitable de nuestra experiencia. Sin el modo de la vivencia como forma de temporalidad presente, no hay efectividad (*Wirklichkeit*). Ahora bien, sin latencia de retenciones y protensiones, sin el mundo de la vida latente en cada caso, no hay vivencia en el modo de la temporalidad y corporeidad presente. Esto significa que la *Wirklichkeit* está estructuralmente condicionada por la latencia y sólo es desde ella. Como en todo análisis trascendental hablamos de puras formas. Sin embargo, la forma es algo más que abstracción. Es lo operativo en cada caso, y por eso podemos activarla en muchos campos, y desde luego también en el campo de la lectura, de la historia o de la psique. Aquí, la fenomenología también nos puede prestar su apoyo un poco más allá justo para mostrar sus límites, y entonces nos damos cuenta de la necesidad de completar la filosofía con la literatura y la sociología teórica.

Husserl, en cierto modo como Freud, pensaba que este complejo juego de protensiones y retenciones podía salvarse en la medida en que se hiciera el objeto de la intencionalidad propia de la reflexión.<sup>42</sup> Bastaba separarnos de lo que Husserl llamaba la actitud natural, que se centraba en las vivencias originarias y buscaba explicitar su evidencia objetiva. Para ello, las retenciones y las protensiones debían perder su dimensión de latencia e interpretarse como objetos propios de la intencionalidad reflexiva. Con ello, la vivencia pasaba a disponer de una objetividad nueva al elaborar las retenciones en memoria y recuerdo, y las protensiones en expectativas, ilusiones y otras formas de la futurición. Aquí la fenomenología de Husserl necesitó reformas profundas. Husserl pensaba que esta operación sólo podía hacerse mediante la *epoché*. En su opinión, la *epoché* era la manera en que se manifestaba de forma natural la conciencia lógica. El supuesto final de la fenomenología trascendental se hizo aquí evidente. Existía algo así como la vida de la conciencia, del logos, y se manifestaba como la *epoché* de la actitud natural. Ella penetraba reflexivamente en las latencias que determinan la vivencia del

<sup>42</sup> En un pasaje de *Totem y tabú* Freud expresó la convergencia con la filosofía de Husserl con una breve fórmula: “la coexistencia del percibir y recordar”, aunque sería mejor decir la coexistencia del “percibir y retener”. El caso es que esto lo llevó a explicar este hecho como “el discernimiento de un estado en que una cosa está dada a los sentidos y a la conciencia, está presente, junto al cual existe otro estado en que la cosa está latente pero puede reaparecer”. Desafortunadamente, trazó un paralelismo entre procesos anímicos conscientes e inconscientes que no viene al caso. Cfr. Freud 1976, p. 97.

presente y las actualizaba bajo su forma temporal objetiva: recuerdos y expectativas. Lo hacía a través de variaciones libres de asociaciones, en las que la conciencia recorría toda la gama de lo posible, con indiferencia de su ser o no ser (todas esas operaciones que Bartleby tiene que realizar para concluir que “Preferiría no” y que Agamben ha vinculado con el problema del escepticismo).<sup>43</sup> En la conciencia teórica esas operaciones llevaban a las inducciones, hipótesis y verificaciones. La debilidad de la posición fenomenológica era que la *epojé* se veía como la manifestación de la vida esencial del logos, con plenos poderes para superar la actitud natural entregada a la vivencia situada. Ese logos abría el horizonte de lo latente y lo convertía en pasado objetivo y futuro en el tiempo largo de la especie. Lo latente pasaba a ser lo recordado y lo esperable. Lo posible pasado hacía que el presente preparara lo posible futuro. Cuanto más objetivo fuera el primero, más objetivamente se preparaba el futuro posible. El presente era un puro tránsito. En el límite se alzaba el automatismo de la necesidad histórica, una variación del optimismo leibniziano: el pasado es tan objetivo que ya integra la posibilidad objetiva de un futuro que no puede ser sino uno, el más probable de los mundos posibles. Esta breve ilusión de la filosofía de la

<sup>43</sup> Es preciso recordar que, en el fondo, Agamben, se sitúa en las antípodas de Deleuze. Mientras que el francés considera a Bartleby como un resistente rizomático en la sociedad de control, Agamben lo ve como un eco que nos retrotrae de forma heideggeriana al sentido más poderoso del problema no pensado por Aristóteles. Mientras que Deleuze es un afirmacionista que no quiere contar con una dimensión latente en el mundo, producto unívoco de una represión estatal, Agamben ve en Bartleby un profeta de la potencialidad, pero no como principio del cambio, sino de esa potencialidad específica que Aristóteles no comprende ni define y que es el principio del no cambio, que caracteriza el tiempo que resta como mesiánico. En este sentido, su potencialidad aspira a permanecer potencial, la inversión completa del principio moderno. Si éste dictaba permanecer en el ser, y hacía de esto el *conatus*, Agamben, invirtiendo la metafísica moderna, identifica una potencialidad que se afirma en permanecer como tal, en su potencialidad. De este modo, Bartleby nos ayuda a pensar una potencia que nunca alcanza la actualidad, el acto. No una potencia de ser o de hacer, sino una de no hacer y no ser, que persevera en su potencialidad. Sin duda, esto lleva a una comprensión completamente diferente de la latencia. En realidad, este motivo ya estaba en *Estancias*, alrededor de la idea de lo no finito que es otra forma de potencialidad. Pero la noción de latencia alcanza su expresión precisa en *Lenguaje e infancia*. Como podemos imaginar, Agamben también tiene un horizonte de infancia, y desde este punto de vista converge con Deleuze; pero, como es natural, para mantener la latencia, no para derrocarla como si fuera una mixtificación freudiana. Potencialidad y latencia se sustituyen en el lenguaje filosófico por infancia. Lo que hay aquí es la negación a realizar una experiencia, cuando ésta ya está completamente devaluada, hasta el punto de que es legítimo rechazarla. *Cfr.* de la Durantaye 2009, p. 167.



historia es importante para mostrar la vivencia específica de la época posterior a 1945, construida sobre la despedida de esta ilusión.

Freud y Weber mostraron, cada uno en su campo, que la *epojé* no era una operación natural, sencilla ni normal, y que no estaba apoyada por la sustancialidad de una conciencia lógica o de un sujeto trascendental. Pero desde luego fueron Heidegger y Fink quienes extrajeron las consecuencias filosóficas de este hecho. El horizonte de la temporalidad originaria, circunscrito de latencias, propio de un *Dasein* corporal y mental finito, se concretaba y se abría a la presencia reflexiva mediante situaciones en el mundo, no mediante la *epojé*. Éstas fueron las *Stimmungen*, vivencias radicales en las que el mundo de la vida latente se abría paso hasta la conciencia como una sobredeterminación de la intencionalidad vivencial y reflexiva. La manera en que alguien en su *Umstand* presente reflexiona sobre lo retenido y lo protenso no es sólo, ni casi nunca, la *epojé* teórica. Esta reflexión tiene lugar desde todas las maneras en que el *Dasein* puede *vivir* existencialmente en situación. El *Dasein* y sus dimensiones antropológicas desplazaban a la subjetividad trascendental y sus más diversas *Stimmungen* desplazaban a la *epojé*. Sin duda, con esto se había ganado todo, pues una reflexión desde las diferentes *Stimmungen* determina la forma finita en que las latencias retenidas y protensas se actualizan. En principio, ninguna *Stimmung* actualiza todo lo latente, el siempre impenetrable mundo de la vida. La *Stimmung* siempre está amenazada por su propia latencia no actualizada, que la torna contingente, pues la contingencia es la forma en que la latencia del mundo de la vida se estrecha hasta llegar a conciencia. Si recordamos, estas *Stimmungen* son tan plurales como las formas en que las vivencias implican un ser en el mundo. Sólo ellas constituían las *Bestimmungen* con las que lo latente abandonaba su potencialidad.

Con ello, una auténtica fenomenología debía encontrar en la literatura su gama compleja de actitudes. Cada una de esas *Stimmungen* debía constituir una *Befindlichkeit*, el modo autorreflexivo en que uno se encuentra y desde el que puede estar en el mundo intencionalmente y actualizar lo latente de la situación. En la *Befindlichkeit* el *Dasein* se da a sí mismo antes de toda cognición y volición, y tiñe su completa conexión vital con el mundo a través del color de esa autopresencia operativa de la *Stimmung*. *Befindlichkeit* es la transparencia inicial de la autorreflexividad desde la cual puede penetrarse en lo latente continuando el proceso reflexivo.<sup>44</sup> Pero las *Stimmungen* no son sólo las

<sup>44</sup> Dyson 2009 ha insistido en esta idea.

maneras en que un aparato psíquico, en sentido freudiano, se dispone a explicitar desde su vivencia lo que queda latente como retención y proyección en cada presente. Heidegger, obligado a dar respuestas alternativas a los sociólogos fundamentales de la época como Simmel y Weber, habló de *Grundstimmungen* como aquellas que se sobreponen a los aparatos psíquicos singulares en cuanto que formas epocales en que se abre lo latente, formaciones culturales de la *Befindlichkeit* que impulsan la reflexión en su modalidad propia, como modos fundamentales de abrir el mundo, de *ser con* o de existir. En el caso de los modernos se trata del *Erschrecken*.<sup>45</sup> Lo latente del mundo de la vida no puede devenir presente como una actualización plena de sí mismo, sino sólo como *Stimmung* que determina la forma de la intencionalidad reflexiva. Ésta sólo opera bajo una de las formas en que la *Stimmung* resuena, y entre ellas la más improbable es la *epojé*. De este modo, la teoría es una de las actualizaciones de lo latente, la que se produce por la neutralización de la vivencia y la actitud natural. Sin embargo, la coloratura de las demás actualizaciones depende de otras *Stimmungen*. De ellas da cuenta, como ha mostrado Gumbrecht, la literatura.

Podemos pasar por alto una crítica que señala Dreyfus al explorar el concepto de *Befindlichkeit*. Heidegger habría introducido aquí un postulado cercano a la transparencia del *Dasein* a sí mismo, un último resto cartesiano. Si hacemos de la *Befindlichkeit* una manera de ser consciente del modo de estar del ser humano en el mundo, no tenemos que aceptar un elemento cartesiano tras el *Dasein*. Sencillamente, los sistemas orgánicos y vitales, entre ellos el ser humano, tienen cristalizaciones de experiencia y éstos llegan a ser conscientes. La pregunta interesante es ésta: si partimos de los análisis de Husserl y Fink, toda vivencia presencial tiene que incluir una *Stimmung dominante* como manera de llevar sus latencias a la conciencia.<sup>46</sup> Ésta sólo puede hacerse evidente como una intencionalidad especial, o disponer de un componente especial de la intencionalidad que se separa del contenido propio de las vivencias concretas y las rige y determina. Al colorear la intencionalidad misma, colorea la forma de la reflexión sobre lo latente. Pero todavía cabe una *Grundstimmung* especial, que es la que se ha intentado apresar en una forma literaria en *Bartleby el escribiente* o

<sup>45</sup> Cfr. Dreyfus 1991, p. 169; para la relación entre *Stimmung* y *Bestimmung*, cfr. Gasché 1989, pp. 118 y ss. Los textos de SZ son de la p. 137.

<sup>46</sup> No nos interesan aquí las experiencias freudianas de vivencias escindidas, ambivalencias y, por lo tanto, de ocultaciones, dualidades y otras yuxtaposiciones de intenciones reflexivas.

*Esperando a Godot*, obra que constituye un hilo conductor del libro de Gumbrecht sobre la época de la latencia tras 1945.

Para entenderla permítanme un pequeño rodeo. Cuando Weber hizo una crítica de su tiempo en *Wissenschaft als Beruf*, reparó en los buscadores de vivencias de la época. El propio Thomas Mann habló de ello cuando hizo decir a Hans Castorp “*placet experiri*”. Esta colección de vivencias también se hacía desde una *Stimmung* particular. Sin embargo, no generaba la reflexividad necesaria para la elaboración de la protensión y la retención. Consistía en un estado de apertura al presente, en el que la presencia se imponía en su propio contenido, tanto mejor cuanto más alta fuera su intensidad, sin una reflexión ulterior sobre las condiciones de latencia que la hacían posible. Esa actualización de un horizonte de latencia que produce una *Stimmung* dada puede ser bloqueada por otra *Stimmung*. Esto es, como forma de abrirse al mundo, no toda *Stimmung* se concentra en producir la actualización de la latencia que rodea las vivencias. Hay *Stimmungen* de bloqueo. Una de esas *Stimmungen* de bloqueo de lo latente es la que produce el trauma cuando no se ha convertido en síntoma somático. Como Freud y Breuer señalaron: “some part at least of the affect that accompanies the trauma persists [*verbleibt*] in consciousness as a component of the subject’s state of feeling [*Stimmung*]”.<sup>47</sup> Este estado de sentimiento se caracteriza como si el trauma implicase un “radical descentering of the ego that causes it to cede the autonomy of its intentional action”.<sup>48</sup> Como vemos, el análisis de Freud se puede traducir a la teoría de la intencionalidad de Husserl, como sin duda hizo Ludwig Binswanger en su época. El estado de *shock* que produjo un trauma se mantiene como *Stimmung*, en la que la capacidad reflexiva sobre las retenciones y las ansiedades está bloqueada, y sólo deja subsistir un presente ciego que cede a la pasividad porque ha entregado la autonomía de la intencionalidad. Esta disfunción de la intencionalidad produce vivencias puras, pero la *Stimmung* que sobrevive como resto del trauma en la conciencia impide que las latencias se actualicen como recuerdo o expectativa. Con Freud podemos llamar a esta vivencialidad pasiva la *Stimmung* propia de la histeria.

<sup>47</sup> Cfr. *Studien über Hysterie*, J. Breuer und S. Freud, F. Deuticke, Leipzig, 1895, Frau Emmy, Fall II. Citado según Cheah 2011, p. 86.

<sup>48</sup> Cfr. Cheah 2011, p. 86. Es muy importante que el trauma sea cualquier indisposición de la conciencia o del cuerpo. “Any impression which the nervous system has difficulty in disposing of by means of associative thinking or of motor reaction becomes a psychical trauma” (Freud 1966, p. 154). La memoria del suceso es lo que se encripta actuando tiempo después de haberse producido, como algo del pasado que se niega a resolver en latencia, puesto que es un *gegenwärtig wirkendes Agens*.

Fractura la experiencia en vivencia que se niega al juego de la memoria y la expectativa. Pura apertura al presente, cesión de la autonomía de la intencionalidad, la entrega a la vivencia reprime aquí toda reflexividad de que hay algo latente, porque lo que sigue latente es la presencia operativa del trauma. Quizá algo parecido a esto sucedió tras la Segunda Guerra Mundial, cuando el trabajo de la subjetividad quedó interrumpido traumáticamente. La forma básica de la continuidad temporal de la conciencia originaria quedó con ello bloqueada. La latencia fue así nítida y dominante en su calidad de lo que no se quería penetrar. “Preferiría que no”; ése podría ser el mandato. Tras cualquier esfuerzo reflexivo podría irrumpir históricamente el trauma actualizado.

Quizá sea éste un resultado decepcionante, y al menos a mí me lo parece. Pero quizá tenga el valor de dejarnos ver con más conciencia lo que queda en el negativo de esta instantánea. Lo que se hundió de este modo fue el último programa de conocimiento universal, el que ofreció Weber. Frente al trauma, la opción de Weber fue el trabajo más ingente de actualización de lo latente como retención para elaborar el recuerdo de la especie, un esfuerzo titánico que sólo pudo llevarse a cabo bajo la presión de una protensión que al hacerse consciente mostró la expectativa nueva de un futuro que por primera vez parecía igualmente mundial. Como sabemos, ese trabajo es inacabable. La estructura reflexiva nunca supera, sino que produce nuevas latencias. En efecto, dimensiones latentes nuevas se añaden a todo lo recordado, así como a lo esperado. Es más, su objetivo consciente mediante la formación de tipos ideales residió en la configuración del pasado para así regular las sorpresas de lo singular bajo la expectativa de aumentar lo distintivo. Lo posible recordado —reducida la latencia del pasado al máximo— se diseñó para identificar la no derivabilidad de lo real desde el tipo, esto es, un futuro máximamente reducido en su latencia. Cuanto más se recuerda, más se espera lo diferente. Tal era su *Stimmung*, plenamente anclada en el goce de la contemplación de lo realizado por la humanidad entera.

Sin duda, con una experiencia traumática como la de 1945, este proyecto en el que se acreditaba la aspiración mundial de Europa quedó tan bloqueado como el proyecto convergente de la fenomenología. Pero el trauma no es la única *Grundstimmung* originaria que puede bloquear la conversión de la latencia en presencia y dejar que la vivencia en su puntualidad conviva con una latencia impenetrable, que se afirma en su pura potencialidad. También la experiencia de la aceleración del tiempo puede producirla. Cuanto más acelerado es el tiempo, más se deja el pasado como recuerdo latente y más latente tiene que perma-

necer la protensión ante un futuro ignoto. Así que podemos apreciar que Koselleck mejora los rendimientos de la fenomenología desde la experiencia fundamental de la aceleración del tiempo: entre más aceleración, más latencia. Esto nos permite comprender hasta qué punto la aceleración no es incompatible con lo que se ha llamado el presente lento, pues lo que domina en éste es la otra cara de una latencia que se rompe de forma emergente y puntual para regresar a su estado de olvido. Por eso, la verdadera consecuencia de ello es que, entre más aceleración, más domina la estructura de la vivencia originaria y la temporalización elemental. No necesitamos el trauma para que la latencia se mantenga en ese estado y dé paso a las categorías de Bartleby y Agamben. Basta con que el tiempo se acelere de forma imposible para la reflexión o que, como dice Bauman, se produzca el regreso del péndulo: el tiempo detenido que conecta con el presente de un modo arbitrario. Es muy curioso que el hombre de las cartas perdidas haya llegado a ser el héroe literario de una época cansada de la comunicación intransitiva acelerada. El trauma y la aceleración inclinan a la latencia en cuanto latencia porque inclinan a la vivencia paralizada en su potencia reflexiva. Podemos decir que esto se compensa en el presente lento actual como actualización permanentemente repetida de lo latente pasado, que a pesar de ello nunca supera su condición de tal.

Estamos ante procesos que escapan a la compensación. Si el punto de partida de la epistemología weberiana era que sólo es posible la experiencia donde lo latente puede reducirse a una ciencia de realidades mediante la elaboración de la memoria, con la experiencia de la aceleración esta vieja aspiración fáustica de una memoria universal capaz de guiar una expectativa mundial desaparece. La latencia se presentó en ese proyecto como una estructura inherente de la experiencia misma contra la que se luchaba, ahora ya dominada como *posibilidad objetiva* que marca un futuro probable. Con la latencia en cuanto realidad identificada como un bloque impenetrable en la que la subjetividad se niega a entrar, el pasado deja de ser la clave que describe la lógica del futuro. Se concentra toda en la pura apertura de un presente vivido. Quizá ésa es la respuesta inevitable a la manera exigente de experimentar la condición histórica de Weber, quien no fue capaz de reconocer que el esfuerzo por disolver la latencia es insuperable. El esfuerzo infinito de este programa es el que se ha colapsado y lo queda en pie es el sencillo hecho de que la intencionalidad presente es posible por las intencionalidades latentes de la temporalidad; que no es preciso elaborar la latencia para la significatividad de la vida consciente. Para esta estructura de la conciencia “con respecto a su génesis primordial

[*Urgenesis*]<sup>49</sup> basta la latencia y, por eso, ésta se reproduce donde la conciencia se presenta. Podemos decir que cuando Gumbrecht habla de 1945 como de un tiempo de latencia, sugiere que ese año fue un tiempo de plena autoconciencia de la condición originaria temporal de la conciencia humana, lo más parecido a un inicio, a un año cero autoconsciente de su condición mínima. Pero la *Stimmung* que bloqueó los espíritus en este estado fue el presentimiento de que toda superación de esa latencia en el recuerdo se reconectaba con un proyecto universal inviable como expectativa. No fue un momento incurso en un tiempo histórico material, sino más bien un inicio que no podía serlo para nada conocido ni recordado. En cierto modo, ése fue el momento dorado del existencialismo.<sup>50</sup> Nuestro presente exige otra descripción. Se trata más bien de la época de la comunicación intransitiva en la que todo mensaje vive de su propio contexto inmediato de circulación y en el que jamás se abre camino una reflexión sobre las latencias que el propio mensaje contiene, perdido en la circulación misma de la comunicación. De este modo, la latencia queda en cuanto latencia carente por completo de significado, para que brille el mensaje en su efímera gloria, positiva e insignificante. De este modo, el afirmacionismo de la relación continua, que no tiene expedientes de detención, represión o reflexión, no genera otra *Stimmung* que la de pura apertura, la tibia inquietud que sabe que será siempre satisfecha. En este universo, que cumple perfectamente la previsión de la máquina deseante de Deleuze, la latencia tampoco es significativa. Aunque no haya sido generada y bloqueada por el trauma, se mantiene intacta sin que nadie la penetre. Como una noche anónima que, a pesar de que nos pertenece, nadie quiere ni recorrer ni acoger para gozar de una virtualidad como modo de producir diferencias continuas.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> B-I, 36a, Bruzina 2005, p. 262.

<sup>50</sup> Heidegger representó esta estructura como ser, y por eso le parecía igualmente interna la retirada y la presencia. El no del ser no era privativo, sino más bien señalaba a la latencia como esencial y constitutiva del ser, como lo no disponible, lo no dominado cognoscitivamente. Eso es lo que permitía hablar de *Ereignis* (Baracchi 2006, pp. 33-34).

<sup>51</sup> Deleuze ha empleado el término “latencia” en diversos contextos, como para referirse al periodo de latencia sexual de Freud, que para él es (Deleuze y Guattari 2004, pp. 89-89) “the greatest psychoanalytical mixtification” que pone de nuevo en latencia la máquina deseante tras la muerte del padre y la configuración de la comunidad de los hermanos; este esquema se aplica a la configuración imperial, para marcar la relación entre el Estado imperial y el pueblo en cuanto producción deseante latente, y en este sentido siempre opera como alguna forma de represión (en la familia, por ejemplo; Deleuze y Guattari 2004, p. 98). Esa represión

familiar y la autoridad paterna es la que permite el surgimiento del complejo de Edipo (Deleuze y Guattari 2004, p. 109) con el regreso parcial de lo reprimido posterior al estado de latencia (Deleuze y Guattari 2004, p. 235; *cfr.* Park 2013, cap. 9). En este sentido, se puede decir que la latencia está inscrita en “the bowels of the State apparatus” (Deleuze y Guattari 2004, p. 232), lo que implica “the introduction of the law into desire and the desire into the law” (Deleuze y Guattari 2004, p. 235). En el mismo *Anti-Edipo* Deleuze se refiere a la latencia como la muerte que emerge desde dentro, que se hace deseo, y que por lo tanto estaba latente (Deleuze y Guattari 2004, p. 243). Aquí pudo estar influido por la idea de Sartre de que sólo la negación produce la latencia (*cfr.* Magun 2013, p. 116). Parece que en esta línea, contra Husserl, la negación es completamente necesaria para la formación de la latencia. *Cfr.* Gregory 2003, p. 34: “The vacuum that is opened up between things is a vacuum that splits things, creating forces and movement. Therefore it is not ‘nothing’ but rather the place of latency and becoming, of transformations in the identities that constitute it, of the movement of the bodies that belong to and create the space, of activities and aspirations. Thus, it is the symbol of every potentiality”. Deleuze comparte estas intuiciones que forman parte de la “representación imperial y bárbara”, y encierra las formas de la infinita deuda, junto con el resentimiento y la venganza. En *Coldness and Cruelty* (1967), en este mismo sentido, muestra los efectos del frío sobre la negación de la sexualidad, y habla de “a divine latency corresponding to the catastrophe of the Ice Age”. Por eso la época glacial debió ser fundamental para la transformación de la sexualidad y de la conciencia (pp. 52–54), algo que ahora, bajo una cosmografía diferente, deberíamos evitar. Otros autores como Hughes 2012, vinculan *latency* a la *potentiality*, el *impuissance* de Rousseau como *perfectibility*, que él desea interpretar como un elemento genético, y que por lo tanto puede pensarse como virtualidad. Pero la latencia no es la virtualidad. En este camino, el concepto mostraba una genealogía que pasaba por la *dinamis* aristotélica y se acercaba a la potencia de Agamben. Como en Aristóteles, la potencialidad no se activa por sí misma, sino por algún tipo de exterioridad circunstancial. Frente a esta idea, Deleuze siempre opone la *vis activa* propia de la virtualidad, que encierra la noción de inclinación. Por eso se puede decir que esta genealogía de la latencia de Deleuze como potencia aristotélica es injustificada. Más propia es la que supone alguna filosofía del infinito. En este sentido, es más bien la de Leibniz, con su mirada sobre el espacio como repleto de todas las determinaciones posibles ya instaladas en él y listas para poder convertirse en actuales al formar el mejor de los mundos compasibles, un espacio como pura proclividad a la diversidad (Lambert 2002, pp. 45 y 51). Fue el spinozismo atravesado por Bergson lo que llevó a la genealogía de este problema en Deleuze. Y para eso nada mejor que releer *Materia y memoria* de Bergson. Desde luego, Deleuze da por sentada la diferencia entre posibilidad y potencialidad. Lo que es posible se predica de lo actual y presente, y se fabrica retroactivamente. Pero lo virtual no es opuesto a lo real: lo virtual posee una realidad completa por sí mismo, lo que Aristóteles llama *on dynamei*, a lo que Deleuze llama “?-Being”. Esto sería el modo de ser frente a la *energeia*. En estos dos modos, la *dinamis* sería la “fuente de cambio en otra cosa o de la misma cosa en otra”. Por eso, la mejor prueba de la existencia de lo virtual es la memoria, cuya forma es la duración y por eso llega a ser. Tal sería la intuición básica de Bergson en *Materia y memoria*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G., 2001, “Bartleby o de la contingencia”, en H. Melville, G. Deleuze, G. Agamben y J.L. Pardo, *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*, trad. de Bartleby el escribiente de J.M. Benítez Ariza, Pre-Textos, Valencia.
- , 2008, *Signatura rerum*, trad. F. Costa y M. Ruvituso, Anagrama, Barcelona.
- Baracchi, C., 2006, “Contributions to the Coming to Be of Greek Beginnings”, en D.A. Hyland y J.P. Manoussakis (comps.), *Heidegger and the Greeks: Interpretive Essays*, Indiana University Press, Bloomington/Indianápolis.
- Barris, J., 2003, *Paradox and the Possibility of Knowledge: The Example of Psychoanalysis*, Susquehanna University Press/Associated University Presses, Selinsgrove/Londres.
- Belting, H., 2001, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, Wilhelm Fink, Múnich.
- Blumenberg, H., 2006, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Braidotti, R., 2002, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge.
- Bredenkamp, H., 2011, “Die Latenz des Objekts als Modus des Bildakts”, en H.U. Gumbrecht y F. Klinger (comps.), *Latenz. Blinde Passagiere in den Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.
- Bruzina, R., 2004, *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, Yale University Press, New Haven.
- Bruzina, R. (ed.), 2005, *Die letzte phänomenologische Werkstatt Freiburg: Eugen Fink Mitarbeit bei Edmund Husserl. Manuscripte und Dokumente*, 4 vols. Alber, Friburgo/Múnich.
- Caims, D., 1976, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, La Haya.

En todo caso, Deleuze es afirmacionista, y no desea jamás mantener la latencia como un concepto operativo, puesto que implica algún tipo de “repressive mechanism at work”. Él cree sobre todo en el “power of unveiling or processing them, so as to bring them into a manifest level”, confiando siempre en las “affective interconnections” (Braidotti 2002, p. 95). Esto ha sido lo más aceptado de Deleuze en el feminismo. Deleuze ha procurado ofrecernos un mundo de superficies y eliminar la impresión de que los cuerpos son una “external expression of an interior in the first or psychical view” y así desea privilegiar la imagen de que los cuerpos son “a pure surface”. Con ello ha reducido la potencia de las metáforas de la latencia, de lo profundo, lo interior, para privilegiar “the image of the flat surface or plane of consistency” (*cf.* Grosz 1994, p. 121). Deleuze quiere acabar con un pensamiento como el de Merleau-Ponty, que siempre mostró que la experiencia, en la medida en que era inmanente, siempre era inadecuada, pues contenía siempre “latency and invisibility” (Lawlor 2012, pp. 143–144).



- Cheah, Ph., 2011, "Crises of Money", en F. Lionnet y Sh.-M. Shih (comps.), *The Creolization of Theory*, Duke University Press, Durham y Londres.
- De la Durantaye, L., 2009, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford.
- Deleuze, G. y F. Guattari, 2004, *Anti-Oedipus*, trad. R. Hurley, A&Black, Londres/Nueva York.
- Diekmann, S. y Th. Khurana (comps.), 2007, *Latenz. 40 Annäherungen an einen Begriff*, Kulturverlag Kadmos, Berlín.
- Dreyfus, H.L., 1991, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, The MIT Press, Cambridge/Londres.
- Dyson, F., 2009, *Sounding New Media: Immersion and Embodiment in the Arts and Culture*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles.
- Elder, Ch.R., 1994, *The Grammar of the Unconscious. The Conceptual Foundations of Psychoanalysis*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania.
- Fink, E., 1966, "Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit", en *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Franieck L. y M. Günter, 2010, *On Latency: Individual Development, Narcissistic Impulse, Reminiscence, and Cultural Ideal*, Karnac Books, Londres.
- Freud, S., 1966, "Extracts from the Fliess Paper", *Standard Edition I*, Hogarth Press, Londres.
- , 1976, *Obras Completas*, vol. XIII, *Tótem y tabú y otras obras (1913–1914)*, trad. J.L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires.
- Gasché, R., 1989, *Of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation*, Stanford University Press, Stanford.
- Geniusas, S., 2010, "On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time", en D. Lohmar e I. Yamaguchi (comps.), *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Dordrecht.
- Gestrucht, M., 2014, *Lesen als Raumgewinn. Phänomenologische Literaturtheorie und Bibel*, Lit Verlag, Berlín.
- Gregory, P., 2003, *New Scapes: Territories of Complexity*, Birkhäuser, Basilea/Boston/Berlín.
- Grosz, E.A., 1994, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Gumbrecht, H.U., 2013, *After 1945: Latency as Origin of the Present*, Stanford University Press, Stanford.
- Haverkamp, A., 2002, *Figura Cryptica. Theorie der literarischen Latenz*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- , 2004, *Latenzzeit. Wissen im Nachkrieg*, Kadmos Kulturverlag, Berlín.
- , 2007a, "Metaphorologie zwischen Grades: Geld oder Leben", en A. Haverkamp y D. Mende, *Metaphorologie: Zur Praxis einer Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- , 2007b, *Metapher: Die Ästhetik in der Rhetorik*, Fink, Múnich.
- Hughes, J., 2012, *Philosophy after Deleuze*, Bloomsbury Academic, Londres.

- Husserl, E., 1966, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, en *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana* vol. X, ed. por R. Boehm, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , 2001, *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917-1918)*, *Husserliana XIII*, ed. por R. Bernet y D. Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Ingarden, R., 1997, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes*, ed. R. Fieguth y E.M. Swiderski, Max Niemeyer Verlag, Tübinga.
- Iser, W., 1989a, "La estructura apelativa de los textos", en R. Warning (comp.), *Estética de la recepción*, Antonio Machado, Madrid, pp. 133-149 ["Die Appellstruktur des Textes. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa", en R. Warning (comp.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, W. Fink Verlag (UTB), München, 1975, pp. 228-253].
- , 1989b, *Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/Londres.
- , 1991, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- , "El proceso de lectura", en Iser 1989a.
- Iturrate, M., 1982, "Comment on Professor Romanyszyn's Paper", en R. Bruzina y B. Wilshire (comps.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, State University of New York, Albany, pp. 165-171.
- Lambert, G., 2002, *The Non-Philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum, Londres.
- Lawlor, L., 2012, *Early Twentieth-century Continental Philosophy*, Indiana University press, Bloomington.
- Magun, A., 2013, *Negative Revolution: Modern Political Subject and its Fate After the Cold War*, Bloomsbury Academia, Londres.
- Merleau-Ponty, M., 2013, *El ojo y el espíritu*, trad. A. del Río Hermann, Trotta, Madrid.
- Moebius, S. y D. Quadflieg (comps.), 2011, *Kultur. Theorien der Gegenwart. 2. Erweiterte und aktualisierte Auflage*, vs Verlag, Wiesbaden.
- Park, S.S.H., 2013 "From a Society of Sons to a Society of Brothers: Miscegenating Melville's *Moby Dick*", en A. Saldanha y J.M. Adams (comps.), *Deleuze and Race*, cap. 9, Edimburg University Press, Edimburgo.
- Plaice, R., 2010, *Spielformen der Literatur. Der moderne und der postmoderne Begriff des Spiels in den Werken von Thomas Bernhard, Heiner Miller und Botho Strauss*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- Saldanha, A. y J.M. Adams (comps.), *Deleuze and Race*, cap. 9, Edimburg University Press, Edimburgo.
- Solger, F., 2007, "Naturalization", en Diekmann y Khurana 2007.
- Trüstedt, K., 2011, "Anselm Haverkamp: Latenz und Geschichte", en Moebius y Quadflieg 2011, pp. 530-540.

*Recibido el 19 de junio de 2015; aceptado el 17 de marzo de 2016.*