

FENOMENOLOGÍA DE LA INSTITUCIÓN, ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: LA VIDA, EL TIEMPO, LO COMÚN

Mariana I. Larison
(CONICET/UBA/UNGS)

Resumen/*Abstract*

El presente trabajo busca desarrollar dos hipótesis en paralelo: por un lado, afirma la idea de que no es posible comprender la noción fenomenológica de institución sin comprender la relación que ésta guarda con el pensamiento social francés. Por otro, sostiene la idea según la cual es posible reconducir discusiones actuales de las ciencias humanas, centradas fuertemente en la categoría de institución, a un marco metodológico y teórico riguroso a través de su elaboración desde la perspectiva de una fenomenología de la institución. Para justificar ambas hipótesis intentaremos mostrar, por un lado, cómo la noción merleau-pontiana de institución se nutre de los problemas y soluciones tentativas abiertos por el pensamiento social francés, al mismo tiempo que le aporta un nuevo marco teórico y productivas perspectivas.

Palabras clave: Institución, fenomenología, vida, tiempo, común.

Phenomenology of the institution, between philosophy and the humanities: life, time and the common

This article seeks to develop two parallel hypotheses: on the one hand, it affirms the idea that it is not possible to understand the phenomenological notion of institution in the absence of an understanding of its relation to French social thought; on the other, it sustains the idea that it is possible to redirect current discussions in the hu-

man sciences –that currently center strongly on the category of institution– towards a rigorous methodological and theoretical framework by elaborating them from the perspective of a phenomenology of the institution. To justify these two hypotheses, we intend, first, to show how the Merleau-Pontian notion of institution feeds on the problems and tentative solutions offered by French social thought while, second, providing a new theoretical framework and productive perspectives.

Keywords: institution, phenomenology, life, time, common.

Mariana Larison

Es doctora en filosofía por la Universidad de París, Sorbonne Panthéon, y posdoctora por la Universidad de Sao Paulo. Formada en Buenos Aires, París y São Paulo por Roberto Walton, Renaud Barbaras y Marilena Chauí, trabaja en el campo de la fenomenología, desde sus orígenes brentanianos hasta las corrientes francesas contemporáneas, y principalmente sobre el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. Es docente en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de General Sarmiento, e investigadora adjunta en el CONICET, donde desarrolla actualmente investigaciones sobre fenomenología de la institución. Además de numerosos artículos en revistas especializadas, publicó el libro *L'être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty* (Mimesis, 2016), y tradujo al español los seminarios *La institución. La pasividad. Resúmenes de curso en el Collège de France 1954-1955*, Vols. I y II (Anthropos-UMSNH, 2012/2017), de M. Merleau-Ponty.

Como sabemos, el término institución, derivado del nombre común latino *institutio -ônis* y de larga data dentro de las lenguas de esta familia, guarda en su acepción original una doble dimensión o un doble carácter: es el objeto de un acto (los estatutos, leyes, reglas) y al mismo tiempo el movimiento que se identifica con ese acto, real y simbólico: la fundación de un proceso, la designación o el dejar sentado un heredero, la decisión, decreto o disposición de que una ley tenga lugar. En otras palabras, la institución designa, por un lado, el instante de una decisión o fundación, un acto fugaz que abre un futuro posible, y, por otro, el objeto de ese acto, de esa fundación o decisión, esto es, lo instituido que sólo aparece bajo la forma de un presente ya sido.

Ahora bien, tal como lo deja ver la frecuente disociación de ambos aspectos del término en el momento de interpretar su sentido, parecería lícito afirmar que existe una verdadera dificultad en pensar el fenómeno de la institución en su totalidad: reduciéndolo a su forma instituida o a su forma instituyente, algunos de los más importantes teóricos que han apelado a la noción de institución parecen sucumbir a la imposibilidad de pensar, al mismo tiempo, la dimensión activa, presente e instantánea del instituir, con la pasiva, pesada y pasada de lo instituido.

Podemos ver así, dentro del campo de la teoría política, múltiples ejemplos del modo en que se piensa la dimensión fundante de una institución –generalmente del Estado en la tradición occidental moderna– como un momento escindido y de características completamente disociadas del momento de lo instituido en cuanto tal. Y por otro lado toda una tradición de lectura que abona la productividad del momento instituyente frente a la asfixia inamovible de lo instituido.

También podemos ver, en contrapartida, una tendencia que ilustra el movimiento contrario, esto es, una tendencia a considerar las instituciones desde el punto de vista de lo instituido, caracterizado con la

consistencia propia de un objeto, que opera como una cosa respecto de los sujetos y adquiere, por esto mismo, los trazos principales de la cosa. Si el término institución es el más adecuado para definir, en algunos de los más importantes desarrollos de la sociología, los fenómenos sociales, lo es en la medida en que las instituciones son objetivas, heredadas, coercitivas y ajenas, en este sentido, al sujeto afectado y moldeado por éstas.

Pues bien, frente a estas diversas maneras de acentuar el término institución, y de ponderar, correlativamente, una u otra de sus dimensiones, otra línea de autores parece abordar el problema de manera más radical y consideran el fenómeno de la institución desde una perspectiva que privilegia la totalidad de sus aspectos. Nos gustaría detenernos aquí sobre estos autores. En particular, en las propuestas de tres de ellos, dos provenientes de las ciencias sociales y uno de la filosofía fenomenológica: Marcel Mauss y Maurice Hauriou, por un lado, y Merleau-Ponty, por otro. Nos gustaría avanzar de este modo con dos hipótesis que se desarrollan en paralelo: una relativa a la formación del concepto de institución dentro del pensamiento de Merleau-Ponty, otra de índole más amplia que tiene que ver con la relación entre filosofía y ciencias humanas.

Respecto de la primera hipótesis, nos interesa señalar que no es posible comprender la noción fenomenológica de institución sin comprender la relación que ésta guarda con el pensamiento social francés. ¿Por qué? Pues porque desde nuestro punto de vista, y como lo hemos señalado en otros textos, la traducción al francés del término husserliano de *Stiftung* por *institution*, realizada muy tempranamente por Merleau-Ponty, transformó este concepto al inscribirlo dentro de tradiciones que le eran ajenas en el marco del pensamiento estrictamente husserliano, como es el caso del pensamiento de lo social que tuvo lugar en Francia.¹ En un artículo de reciente publicación² hemos intentado mostrar la influencia de la filosofía del derecho social francés en la teoría merleau-pontiana de la institución, a través de la figura del jurista Maurice Hauriou y de su teoría de la institución, así como del trabajo de mediación entre ambos pensadores que representó la sociología jurídica de Georges Gurvitch. En la presente oca-

sión, profundizaremos esta línea de investigación al intentar mostrar en qué sentido el pensamiento social francés, de la sociología a la antropología pasando por la etnología, se reencuentra en la fenomenología merleau-pontiana de la institución, a partir de un problema central en todos ellos: la superación de las perspectivas subjetivistas y objetivistas de lo social, y los problemas que ambas perspectivas dejan abiertos.

La segunda hipótesis, por su parte, responde a la idea según la cual es posible reconducir discusiones actuales de las ciencias humanas, centradas fuertemente en la categoría de institución, a un marco metodológico y teórico riguroso a través de su elaboración desde la perspectiva de una fenomenología de la institución. Nos gustaría mostrar aquí que uno de los problemas centrales que es necesario elaborar se encuentra en el modo de entender y articular las nociones de tiempo y de institución, en la línea de lo que Merleau-Ponty comienza a esbozar con sus investigaciones sobre el fenómeno de la institución.

I

Comencemos por recordar el lugar que ocupó la noción de institución en dos de sus grandes apariciones dentro del campo disciplinar de las ciencias humanas: en primer lugar, como objeto de la sociología dentro de la tradición francesa, por otro, como centro de una de las teorías del derecho más interesantes también del pensamiento francés.

El primer caso es el representado por la sociología de Emile Durkheim.

Como sabemos, la noción de institución es antigua. Sin embargo, es recién en el s. XIX, con la ebullición de nuevos saberes y la formación de nuevas disciplinas, que el término comienza a adquirir un lugar central dentro de las ciencias sociales. Si bien se atribuye a Spencer el uso del término de institución para dar cuenta de las sociedades y de sus modos de organización,³ esta primera noción de institución se inscribe, sin mayores determinaciones, en una concepción todavía determinista de la so-

ciudad, cuyo modelo es el organicismo positivista del s. XIX. Contra esta concepción, pero también contra toda sociología que busque explicar el desarrollo de las sociedades a partir de fuerzas teleológicas (como lo hacen, en su versión positivista, la sociología de Comte o, en su versión metafísica, la de Marx), Émile Durkheim delimitará un nuevo modo de entender el objeto y el método de la sociología. En su libro de 1894, *Las reglas del método sociológico*, Durkheim definirá el objeto de la sociología como “hecho social”, entendiendo por hecho social modos de actuar y pensar que, a fuerza de repetición y de exterioridad respecto de las voluntades individuales, adquieren la consistencia de un fenómeno externo. Son modos colectivos de actuar, de pensar y de valorar que se imponen al individuo y que tienen un poder coercitivo sobre él. Se distinguen así de los fenómenos orgánicos, pues se trata aquí de representaciones y actos. Pero también se distinguen de los fenómenos psíquicos, que sólo existen en la consciencia individual. Son fenómenos sociales, y deben ser abordados *como* cosas, esto es, como lo opuesto de la ideas, como algo que no es inmediatamente accesibles al espíritu, como aquello que es exterior y ajeno a la consciencia individual, a pesar de presentarse en las consciencias y de ser considerados actos y comportamientos.⁴

De este modo, con un lenguaje profundamente dualista, Durkheim parece buscar una tercera dimensión que permita pensar un espacio nuevo para oposiciones tan rotundas como la de las ideas y las cosas. Las críticas sin embargo no se hicieron esperar, y llevaron a Durkheim a redefinir sutilmente el campo de la sociología en el “Prefacio” a la segunda edición del libro:

Para que haya un hecho social, es preciso que varios individuos por lo menos hayan combinado su acción y que de esta combinación resulte un producto nuevo. Y, como esa síntesis tiene lugar fuera de cada uno de nosotros (puesto que en ella entra una pluralidad de consciencias), tiene necesariamente como efecto el de fijar, instituir fuera de nosotros ciertas maneras de obrar y ciertos juicios que no dependen de cada voluntad particular tomada aparte. Como se ha hecho notar (“véase la voz “Sociologie” de la Grande Encyclopédie, por Fauconnet y Mauss”), hay una palabra que, si se utiliza extendiendo un poco su acepción común, expresa bastante bien esta manera de ser muy especial: la palabra institución. En efecto, sin

desnaturalizar el sentido de este término, se puede llamar institución a todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la comunidad: podemos, entonces, definir la sociología como la ciencia de las instituciones, su génesis y su funcionamiento.⁵

Precisamente por la necesidad de dar a lo social su consistencia y determinación propias, pero careciendo todavía de las categorías que le permitieran hacerlo, el hecho social durkheimiano se transformó rápidamente en un conjunto de contradicciones: un fenómeno espiritual pero con la consistencia de una cosa, un hecho psíquico pero no individual, un acto pero de una consciencia colectiva cuyo sustrato es difícil de imaginar. La dificultad terminológica pone en evidencia, de este modo, otra dificultad: la de combatir al mismo tiempo una perspectiva subjetivista de lo social, que encuentra el fundamento de éste en la consciencia y los actos individuales, y una perspectiva objetivista, que la pensaría, al modo de los primeros sociólogos positivistas, como un desarrollo necesario de la naturaleza o de la historia. Es en este contexto que, en el “Prefacio” a la segunda edición de *Las reglas*, gracias a la intervención de Marcel Mauss y Paul Fauconnet, Durkheim propone llamar al objeto de la sociología “institución”, pero sin modificar, de todos modos, el carácter profundamente “cosificado” de las instituciones, en la medida en que las continúa pensando *como cosas*, esto es, como exteriores y coercitivas y, sobre todo, no voluntarias.

Pues bien, no es otro el problema que se le presenta, paralelamente, a la filosofía del derecho de finales del siglo XIX francés, que, ampliamente influenciada por la nueva sociología, incorporará, bajo su influencia directa, la perspectiva de una sociología jurídica y dará lugar a la llamada escuela social del derecho. Esta corriente de pensamiento se caracteriza por discutir el prejuicio, tradicional en esta disciplina, según el cual el único y último fundamento del Derecho es el individuo, así como los conceptos que derivan de este prejuicio –como por ejemplo la idea de soberanía–, y la tradicional división del derecho en público y privado.

El primero en desarrollar estas ideas, bajo la forma del llamado “derecho objetivo” en lo que se ha llamado la teoría del servicio público, fue

el jurista León Duguit.⁶ Tomando la idea durkheimiana de solidaridad, que el sociólogo propusiera como fundamento del lazo social, el jurista intenta pensar un nuevo fundamento del Estado y del derecho. El Estado ya no será considerado un sujeto soberano sino un poder, cuya eficacia sólo será reconocida en la medida en que cumpla su tarea única y legítimadora, esto es, la de ser un servicio público. El individuo ya no será considerado un sujeto soberano, sino una función a quien no pertenece ningún derecho al modo de una propiedad. De este modo, Duguit busca establecer una fundamentación “objetiva” del derecho, y del alcance y los límites de la autoridad del Estado, una fundamentación que se apoye en un principio objetivo y no en personas, que regule funciones dependientes y no individuos, y que se oponga de este modo a la tradicional fundamentación subjetiva de la ley.

Pues bien, frente a estas reacciones de carácter objetivista, un segundo momento tuvo lugar, tanto en la sociología como en la teoría del derecho social franceses: por un lado, la etnología de Marcel Mauss; por otro, la teoría de la institución del Maurice Hauriou. Ambos autores van a proponer, cada uno a su manera, una alternativa a la dualidad heredada entre una perspectiva subjetiva, centrada en la idea de acto, voluntad e individuo, y la perspectiva objetiva, definida, por oposición a ésta, como el campo de lo no voluntario, exterior y limitante del sujeto individual.

II

Marcel Mauss, sobrino y estrecho colaborador de Emile Durkheim, llega a la formulación de la noción de institución como objeto de la sociología en el artículo “La sociologie, objet et méthode”, que escribe junto con Paul Fauconnet para la *Grande Encyclopedie* en 1901. Los autores describen allí el objeto de la sociología, los hechos sociales, ya no *como cosas*, sino *como hábitos*: serán objeto de la sociología todos aquellos fenómenos que pongan de manifiesto los hábitos de una sociedad, esto es, su naturaleza,

pues la sociedad es, ella, una segunda naturaleza para el hombre. Una naturaleza que se presentará bajo la forma de usos, costumbres, normas, modas, técnicas que llevan a los hombres a disponerse respecto de sus necesidades biológicas de manera a la vez común y habitual. Habitual, es decir, ni actual ni decidida en cada momento de manera consciente, pero asumida y reactivada en cada comportamiento. Estos fenómenos recibirán el nombre de instituciones:

La institución es en suma, en el orden social, lo que la función es en el orden biológico: y del mismo modo que la ciencia de la vida es la ciencia de las funciones vitales, la ciencia de la sociedad es la ciencia de las instituciones así definidas.⁷

Una sutil pero importantísima diferencia aparece entonces en el uso que Mauss y Fauconnet hacen del término institución respecto de la durkheimiana, que supera en cierta medida el problema de la oposición brutal entre lo individual y lo colectivo, y la consciencia y la cosa, que planteaba la definición de *Las reglas del método sociológico*. Como vemos, de lo que se trata aquí es de pensar la *vida de la sociedad a través de sus instituciones*, como las ciencias de la vida piensan la vida biológica a través de sus funciones. En este sentido, el uso que ellos hacen del término no se limita a su carácter estático y pasado, sino viviente: toda institución nueva proviene de un pasado, “pues nada viene de la nada”, pero no se limita al pasado. Sólo basta dejar de lado una idea abstracta de la institución, por la cual ésta sería inamovible y recordar que:

Las instituciones verdaderas viven, es decir cambian sin cesar: las reglas de acción no son comprendidas ni aplicadas de la misma manera en momentos sucesivos, aunque las fórmulas que las expresan sean literalmente las mismas. Son instituciones vivas, tal como se forman, funcionan y transforman en diferentes momentos las que constituyen los fenómenos propiamente sociales, objeto de la sociología.⁸

La noción de vida que se acopla a la de institución permite pensar entonces, en la figura de cada hombre, la realización de lo individual y de lo colectivo ya no tanto como una recepción pasiva de una coerción exterior,

sino como una apropiación activa de esa coerción que se traduce en su carácter intrínsecamente móvil. Permite pensar, al mismo tiempo, la dimensión histórica y sistémica del fenómeno social, su dimensión instituida pero de manera relativa, siempre sujeta a una reinstitución de sentido.

Muy cerca nos encontramos así del “hecho social total” que Mauss, algunas décadas más tarde, va a concebir en su trabajo etnológico y que aparece, con todo esplendor, como sabemos, en el famoso *Ensayo sobre el don*. Mauss encuentra allí la posibilidad de aprehender la forma que organiza una sociedad determinada a partir de la observación y el análisis de determinados tipos de fenómenos. Los llama “hechos sociales totales”, y los refiere a esa clase de hechos que ponen en juego la totalidad de la sociedad y de sus instituciones. Al mismo tiempo jurídicos, políticos, económicos, religiosos, estéticos, morfológicos, públicos, privados, familiares y religiosos.⁹

De este modo, a partir del trabajo etnográfico primero y etnológico después, Mauss separa la etnología de la sociología teórica de corte durkheimiano, englobando en cierto modo la totalidad de la cultura y no sólo los modos específicos que adquieren los vínculos sociales. Pero más aún, describe la dimensión vital de aquello que es común a los hombres y que excede el ámbito de lo social tal como lo entiende la sociología (durkheimiana) y que no se reduce a ninguna de sus instituciones tomadas de manera separada. La institución como segunda naturaleza, naturaleza viva, se enmarca ahora en una noción, no de vida común sino de lo común pensado como vida, vida total de la que las diversas instituciones serían momentos.

Por su parte, el teórico del derecho Maurice Hauriou, retomando el impulso abierto por la sociología de Durkheim y sobre todo la noción de institución introducida por Mauss, busca elaborar a lo largo de varias décadas una teoría de la institución que le permita subsanar las disputas abiertas por las perspectivas subjetivistas y objetivistas del derecho. Así, frente a la idea, que se desprende del análisis de Duguit, de una cohesión inmediata de lo social a través de la ley, Hauriou integra la idea de

duración temporal como modo de cohesión mediata de lo social. Y, a diferencia de los durkheimianos, se acerca, en esta búsqueda, a la filosofía bergsoniana, de la que aquellos son enemigos declarados. Encontramos así en su texto de 1925 *La teoría de la institución y de la fundación* –cuyo sugerente subtítulo reza *Ensayo de vitalismo social*–, la siguiente apertura: “Las instituciones representan en el derecho, como en la historia, la categoría de la duración, de la continuidad y de lo real [...]”.¹⁰

Hauriou toma de Bergson las ideas de un impulso vital creador y de la duración como modo fundamental del tiempo. La vida como acción creadora y la duración como modo esencial de la vida de la consciencia se encuentran en la noción de institución, a la vez creadora y duradera. Pero, a diferencia de lo que podría entenderse a primera vista, creación y duración no corresponden al momento instituyente e instituido respectivamente, sino que ambos, instituido e instituyente, se encuentran *al mismo tiempo* –aunque acentuados de manera diferente–, en el momento de la fundación y de la estabilidad de una institución. La creación inaugurando una vida institucional duradera, la estabilidad como un movimiento de estabilización de fuerzas, como movimiento equilibrado y no como estaticidad:

Las instituciones nacen, viven y mueren jurídicamente; nacen por operaciones de fundación que les suministran su fundamento jurídico al continuarse; viven una vida a la vez objetiva y subjetiva, gracias a operaciones jurídicas de gobierno y administración repetidas y, además, ligadas por procedimientos; por fin, ellas mueren por operaciones jurídicas de disolución o derogación. De este modo las instituciones representan jurídicamente la duración [...].¹¹

De este modo, al ser una categoría temporal dentro del campo de lo social, las instituciones son a la vez pensadas bajo la forma de un viviente.

Sin entrar en los detalles de esta compleja teoría de la institución,¹² señalemos simplemente que Hauriou parece operar aquí un paso suplementario al dado por Mauss al explicitar la dimensión temporal que subyace a la idea misma de vida. Si Mauss pensaba la dimensión de lo común valiéndose de la figura de la vida, Hauriou lo hará a partir de las figuras temporales con las que se da cuenta de la figura del viviente.

A pesar de la agudeza y de la potencia de la perspectiva que abre Hauriou, la objeción que surge en este punto es, sin embargo, de peso. Por un lado, Hauriou toma la categoría de duración bergsoniana para aplicarla al tiempo social, lo que, en sentido estricto, Bergson no hubiera aceptado nunca por una cuestión teórica simple: la duración es un concepto que sólo se aplica al tiempo de la consciencia individual, que reencuentra por esta vía el tiempo de la vida en general, pero de ningún modo el tiempo común que sólo puede ser, en términos bergsonianos, una degradación y una espacialización de la duración.¹³ Hauriou no parece entrar en esta polémica, pero traslada, sin permitirnos ver cómo, una categoría propia de una dimensión individual, la duración, a otra, la vida común, sin explicitar ni permitirnos inteligir sus mediaciones.

Para comprender entonces en qué sentido la institución puede representar, como bien parece haberlo querido Hauriou, la categoría de la duración en el derecho y en la historia, es necesario primero entender cómo es posible en general un tiempo del derecho y de la historia, esto es, un tiempo común, social pero también cultural, un tiempo de la vida interpersonal, ni subjetivo en el sentido de un individuo ni objetivo en el sentido de un tiempo no humano. De este modo, pensar la institución en su pluridimensionalidad instituida-instituyente es pensar la pluridimensionalidad del tiempo en la medida en que es un tiempo común.

Señalemos al pasar, por otra parte, que la imposibilidad de pensar el tiempo común o tiempo de la historia es precisamente uno de los puntos centrales de la distancia entre Bergson y los durkheimianos.¹⁴ Fundamentalmente con el propio Durkheim, para quien tanto la sociedad como el tiempo social son anteriores respecto de los individuos, mientras que, para Bergson, el tiempo del mundo es una espacialización y una degradación del tiempo inmanente. Como bien lo señala Merleau-Ponty,¹⁵ no se trata tanto de que no sea posible continuar una intuición bergsoniana para pensar el problema del tiempo común (una duración que no fuera de nadie y fuera de todos, el ritmo del acontecimiento del mundo que el bergsoniano Péguy llamó, recuerda Merleau-Ponty, el tema de una sociología verda-

dera), sino la negación del propio Bergson y de algunos de sus principios fundamentales a pensar la mediación, la trascendencia, la historia y en general la negatividad como fenómenos originarios.

En este sentido, me parece, deben leerse las investigaciones sobre el fenómeno de la institución de Merleau-Ponty como un esfuerzo por encontrar esta temporalidad orientada, subjetiva y colectiva a la vez, operante en toda institución. Si los organismos, la vida libidinal-afectiva de los hombres, la vida sentimental, la vida de las obras, del saber, de la cultura y de la historia son casos del fenómeno de la institución, es porque todos representan mediaciones en acto de un tiempo singular y común, particular y universal, individual y colectivo, que no se dirige en un campo interior o exterior, adentro o afuera, subjetivo u objetivo.

III

Para pensar la institución como un fenómeno pluridimensional, es necesario pensar entonces un modo de la temporalidad que no sólo permita entender la creación continua y la existencia, en cada momento del tiempo, de todo el tiempo —lo que el bergsonismo nos permite hacer con mucha originalidad—, sino que nos permita pensar más allá o más acá del tiempo subjetivo y del tiempo objetivo: es necesario pensar un tiempo del medio.

Es aquí donde la tradición fenomenológica de la *Stiftung* se conjuga con esta necesidad, propia del pensamiento de lo social, de enfrentar el problema de una vida y un tiempo comunes. Recordemos que la noción de *Stiftung* es utilizada por Husserl precisamente para dar cuenta de la sedimentación y reactivación de sentidos culturales que se transmiten en el seno de una comunidad. Estos sentidos que conforman la historicidad de una tradición no son pensados nunca, en el campo fenomenológico, como materia inerte, sino siempre como una materialidad a ser animada por cada individuo, reactivada en cada acto. Sin embargo, Husserl piensa en la consciencia y sus actos como lugar del encuentro entre lo

individual y lo colectivo, o mejor, como el lugar de la reanimación de lo colectivo por lo individual.

Merleau-Ponty, por su parte, opera un deslizamiento fundamental en su definición de la institución: ya no se trata de pensar la *vida de la consciencia*, una vida constituyente (constituyente de sentidos, del sentido de los otros, del mundo, de las cosas), sino de pensar la *vida personal*. El encuentro entre los diversos modos del tiempo implicados en el modo de lo individual y lo social, del sentido sedimentado y del sentido creado, no se produce ya en el ámbito de una consciencia individual sino en un campo de vida.

[Tenemos], pues, sujeto instituido e instituyente, pero de manera inseparable, y no sujeto constituyente; una cierta inercia, [pues] –[el hecho de estar] expuesto a...–, pero [que] pone en marcha una actividad, un acontecimiento; la iniciación al presente que es productivo después de él –Goethe: [el] genio [es] “productividad póstuma”–, que abre *un* futuro.

El sujeto [es] aquél a quien pueden advenir tales órdenes de acontecimientos, campo de campos.¹⁶

Una vida así considerada, campo de campos, desdibuja los límites entre lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público. Pensar la vida personal a partir de la noción de institución es la posibilidad, precisamente, de ver cómo un fenómeno unitario se descentra en momentos individuales y colectivos, de ver cómo el organismo, la vida afectiva, las obras, la cultura, la historia son inseparablemente personales y públicos. Sólo así podemos entender cómo, por ejemplo, la prohibición del incesto –la más general de las instituciones–, organizada bajo la forma del Edipo, puede ser al mismo tiempo un modo de organizar la vida fisiológica del organismo, según una perspectiva en cada caso singular, y considerarla así como la prehistoria de toda historia personal. O de ver cómo la corporalidad de cada sujeto, instituida desde el nacimiento como el pasado de todos los pasados, organiza un modo de relación con la historia pública y política que no decidimos nunca completamente, que nos enfrenta a un proyecto siempre abierto, siempre a retomar.

Se dirá: {el sujeto} es en relación con proyecto. Si se quiere, pero hay un proyecto no decisorio, no elegido, [una] intención sin sujeto: vivir. Este proyecto [implica la] existencia de normas o niveles, montaña infranqueable, objetos derechos o no, encaminamientos. Esto no quiere decir que mi hacer sea determinado: puedo aprender o no a franquear estos “obstáculos”. Pero es a partir del obstáculo dado como obstáculo que aprenderé.¹⁷

La institución es pues una historia que se abre y se organiza a partir de acontecimientos que sólo se comprenden en relación con ella. La temporalidad de una vida, de una experiencia. El sujeto de esta vida no es la consciencia, no es sólo un individuo pero tampoco sólo un colectivo. Lo que la institución pone de relieve es la arbitrariedad de lo interno y lo externo, de lo innato y lo adquirido, de lo orgánico y lo aprendido, de lo anatómico y lo externo, de lo individual y lo social, de lo privado y lo público. La institución es el medio en el que esto puede surgir, la experiencia de la que los extremos forman parte: la historia que se abrió un día, ligada a un momento y un lugar, que puede cerrarse y dar lugar a otra, de la que será una posibilidad sólo comprensible de manera retrospectiva.

“El tiempo, dice Merleau-Ponty, es el modelo mismo de la institución” (y aclara en el margen: “lo que es y pide ser; tiene que devenir lo que es”.) Pero, ¿qué tiempo es este, que puede dar lugar a diversos modos de ser y, entre ellos, a los que Merleau-Ponty denomina “institución”?

¿Hay que decir que transcurre desde el pasado o que transcurre desde del futuro? ¿Es tiempo objetivo, envolvente –o, inversión idealista– consciencia del tiempo, *i.e.* movimiento de negación del pasado, puro en sí, en nombre de un futuro que, él mismo, no es, *i.e.* tiempo envuelto por mi no-ser? El tiempo no es ni envolvente ni envuelto: desde mí hacia el pasado, existe cierto espesor que no está hecho de una serie de perspectivas, ni de la consciencia de la relación entre ellas, {sino} que es obstáculo y lazo (Proust). El tiempo es el modelo mismo de la institución: pasividad-actividad, continua porque ha sido instituido; se dispara, no puede dejar de ser, es total porque es parcial, es un campo. Se puede hablar de una cuasi-eterinidad, no por una huida de los instantes hacia el no-ser del futuro, sino por intercambio de mis tiempos vividos entre ellos, identificación entre ellos, interferencia y confusión de las relaciones de filiación [...].¹⁸

El tiempo es un campo, un *medio* en el que se despliega mi vida, que es vida con otros, identificación, interferencia y confusión con otros. No se trata de un tiempo que corre del pasado al futuro ni a la inversa. Ni actividad ni pasividad, ni instituido ni instituyente, el tiempo es el medio de la vida y de la vida común, con otros, con las cosas y con el mundo. Por eso y a partir de eso es posible pensar la institución, es en él que es preciso encontrar las pistas para comprender el modo en que se fenomenaliza este tipo de acontecimiento.

En efecto, es sin duda una condición necesaria para comprender un tiempo común salir de una idea de tiempo concebido como una sucesión de horas, una casi eternidad; o como un eterno presente que sólo *es*, sin lugar para el futuro y el pasado que *no son*, así como dejar de lado la idea de un ser que sólo es *presente*, y entender, como las reflexiones más lúcidas de Husserl nos lo muestran, un presente que no puede ser tal sin sus horizontes de no-ser, sin inscribir en tanto que presente su pasado y su futuro (podríamos agregar, siguiendo la continuación merleau-pontiana de este tema: y no sólo por sus horizonte de pasado y futuro sino también por sus horizontes de profundidad, lateralidad y simultaneidad, o, como los llama Merleau-Ponty, sus “horizontes verticales”). Pero esta condición necesaria no basta para entender lo que se quiere pensar con la noción de institución, nos hace falta todavía reconocer un modo originario de la temporalidad común: ni tiempo de la consciencia individual ni tiempo objetivo, un tiempo común. Pues bien, este tiempo es el tiempo de lo común como vida-viviente, el tiempo como medio de organización del ser en vida, el tiempo como mediación realizándose. Antes que el tiempo individual, antes que el tiempo del viviente considerado de manera aislada como individuo, el tiempo originario aparece como medio de organización común del viviente en su conformación como momento de una totalidad con otros, anterior a la distinción entre lo individual y lo colectivo. Sólo así considerado, este tiempo originario puede ser el modelo mismo de la institución.

Es en esta línea que las investigaciones merleau-pontianas sobre la institución constituyen, desde nuestro punto de vista, una orientación

necesaria para el pensamiento de una fenomenología de la institución, en la medida en que conjuga a la vez una concepción del tiempo, de origen fenomenológico, adecuada para pensar el fenómeno total de la temporalidad en su relación con la noción de institución. Y la tradición, propia del pensamiento social, que busca pensar la institución como fenómeno total. Pensando ambos problemas lograremos acercarnos con mayores herramientas, tal vez, a esta preocupación, tan contemporánea y tan necesaria, de la vida en común.

Notas

¹ Cf. sobre esta cuestión vid. infra nota 4.

² “*Stiftung* et pensée du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l’institution”, in *Chiasmi International*, 2016, Núm. 18, pp. 363-376. El presente artículo puede considerarse como la continuación y complemento de este trabajo.

³ Cf. sobre la influencia determinante de Spencer Gurvitch. G. “Une source oubliée des concepts de «structure sociale», «fonction sociale» et «institution»: Herbert Spencer”, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, NOUVELLE SÉRIE, Vol. 23, Juillet-Décembre 1957, pp. 111-121.

⁴ Cabe destacar que esta manera de entender el hecho social, que define una de las corrientes principales de la sociología moderna, no la agota sin embargo: en sentido estricto, el modo durkhemiano de abordar el objeto de la sociología caracteriza de manera general un modo de comprender el fenómeno social característico de la tradición francesa. Esta característica podría resumirse, un poco groseramente, en un tipo de abordaje holístico, que piensa lo social como un todo, encuentra una primacía de este todo sobre el individuo y concibe la conducta individual como un resultado del todo sobre la parte. Frente a ésta, otra manera de entender el objeto de la sociología se delinea dentro de la tradición alemana: la fundación de la sociología por parte de Weber no se concentrará en el fenómeno social sino, por el contrario, en la acción individual en la medida en que ésta es movida por un sentido social (cf. Weber, M., “I. Conceptos sociológicos fundamentales”, en *Economía y sociedad*, México, FCE, 2001, pp. 5-45). Esta es una de las razones por las cuales consideramos que la traducción merleau-pontiana de institución para el término husserliano de *Stiftung* incorpora dentro de la fenomenología genética una tradición que le es originariamente ajena. En efecto, en sentido estricto, el pensamiento husserliano de la *Stiftung* estaría ligado justamente a

esta otra tradición alemana de pensamiento de lo social, cuyas raíces deberían buscarse dentro de la historia misma del término en la tradición protestante de la Reforma luterana, que concibe el fenómeno social a partir de la acción individual y como un tipo específico de ésta. Sobre esta tradición cf. el completo artículo de Diez Fischer, E.: “Antecedente de los primeros usos de *Stiftung* en Husserl”, en este mismo dossier.

⁵ Durkheim, E., “Prefacio a la segunda edición”, en *Las reglas del método sociológico*, México, FCE, 2001, pp. 30-31.

⁶ Cf. Donzelot, J., *La invención de lo social, ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, pp. 64-75.

⁷ Marcel Mauss et Paul Fauconnet (1901), «Sociologie», *Année sociologique*, vol 30, 1901, disponible en: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.pdf, pp. 10-11. Traducción nuestra.

⁸ *Op. cit.*, p. 11.

⁹ Mauss, M., “Ensayo sobre el don”, in *Sociología y Antropología*, Buenos Aires, Tecnos, 1971, p. 260. “Son algo más que los elementos de unas instituciones o que una institución compleja, que un sistema de instituciones divididas por ejemplo en religión, derecho, economía, etc. Son un “todo”, sistemas sociales completos, cuyo funcionamiento hemos intentado descubrir. [...] Sólo al examinar el conjunto, hemos podido descubrir lo esencial, el movimiento del todo, su aspecto vivo, el instante veloz en que la sociedad y los hombres toman conciencia sentimental de sí mismos y de su situación de cara a los demás”. *Op. cit.*, p. 260.

¹⁰ Hauriou, M., *La teoría de la institución y de la fundación*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1968, p. 28.

¹¹ *Op. cit.*, p. 40.

¹² Una introducción accesible a la misma puede encontrarse en Meillard, E., “Hauriou et la théorie de l’institution”, in *Droit et société*, 30/31 - 1995, pp. 381-412.

¹³ Cf. Bergson, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*, Sígueme, Salamanca, 1999.

¹⁴ Cf. Delitz H., “L’impact de Bergson sur la sociologie et l’ethnologie françaises”, in *L’Année sociologique*, 2012/1 Vol. 62 | pages 41- 65.

¹⁵ Merleau-Ponty, M., “Bergson se faisant”, in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

¹⁶ Merleau-Ponty, M., *La institución. La pasividad. Resúmenes de curso 1954-1955. Vol. I, La institución*, Morelia-Barcelona, UMSNH-Antropos, 2012, pp. 4-5.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 4.

¹⁸ *Op. cit.* pp. 5-6.

Referencias

- BERGSON, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- DELITZ, H., “L’impact de Bergson sur la sociologie et l’ethnologie françaises”, in *L’Année sociologique*, 2012/1 Vol. 62 | pp. 41-65.
- DONZELOT, J., *La invención de lo social, ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, pp. 64-75.
- DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico*, México, FCE, 2001.
- GURVITCH, G., “Une source oubliée des concepts de «structure sociale», «fonction sociale» et «institution»: Herbert Spencer”, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, NOUVELLE SÉRIE, Vol. 23, Juillet-Décembre 1957, pp. 111-121.
- HAURIUO, M., *La teoría de la institución y de la fundación*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1968.
- LARISON, M., “*Stiftung* et pensée du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l’institution”, in *Chiasmi International*, 2016.
- MAUSS, M., “Ensayo sobre el don”, in *Sociología y Antropología*, Buenos Aires, Tecnos, 1971.
- MAUSS, M., y Fauconnet, P., (1901), «Sociologie», *Année sociologique*, Vol. 30, 1901, disponible en: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.pdf
- MEILLARD, E., “Hauriou et la théorie de l’institution”, in *Droit et société*, 30/31 - 1995, pp. 381-412.
- MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- _____, *La institución. La pasividad. Resúmenes de curso 1954-1955. Vol. I, La institución*, Morelia-Barcelona, UMSNH-Antropos, 2012.
- WEBER, M., “I. Conceptos sociológicos fundamentales”, en *Economía y sociedad*, México, FCE, 2001.



Recepción: 12 de enero de 2018
Aceptación: 9 de julio de 2018