

Aion e historiografía en la obra de Manfredo Tafuri

Aion and historiography in Manfredo Tafuri's texts

JORGE LEÓN CASERO*

Resumen: La obra de Manfredo Tafuri puede ser vista como una teoría temporal de la modernidad (s. XV-XX) opuesta a otras versiones más puramente racionalistas de la misma, como las de Mumford o Weber. Para su construcción dentro del ámbito de la historia de la arquitectura y del arte, y realizado desde un punto de vista prominentemente temporal, Tafuri despliega unas categorías óptico-temporales que le sitúan directamente dentro del ámbito de filósofos como Althusser, Deleuze, o Cacciari, todos ellos inmersos en la crítica historiográfica realizada a las diversas continuaciones de los planteamientos cronológicos y teleológicos desarrollados desde Hegel y Dilthey en adelante.

Palabras Clave: Aion, tiempo, modernidad, dialéctica negativa, crisis, rizoma.

Abstract: The work of Manfredo Tafuri can be seen as a temporary theory of modernity (s. XV-XX) as opposed to other more purely rationalistic theories such as those of Mumford or Weber. For its construction within the sphere of the history of architecture and of Art and carried out from a prominently temporary point of view, Tafuri uses some ontic-temporary categories which place his work within the sphere of philosophers such as Althusser, Deleuze or Cacciari. All of them are part of the historiographic criticism carried out on the diverse sequels of the chronological and teleological proposals developed from Hegel and Dilthey onwards.

Keywords: Aion, Time, Modernity, Negative Dialectics, Crisis, Rhizome.

1. Planteamiento de la cuestión

Entre 1934 y 1938 Lewis Mumford esbozó uno de los primeros intentos de relacionar directamente el desarrollo técnico-económico de una civilización con su propia experiencia y producción del tiempo y del espacio. Concretamente, Mumford sitúa los inicios de la

Fecha de recepción: 29 de noviembre de 2011. Fecha de aceptación: 21 de abril de 2012.

* Arquitecto, Licenciado en Filosofía, Doctor en Historia. Actualmente formo parte como joven investigador en el proyecto «El Discurso de la Modernidad» dirigido por el prof. Carlos Chocarro Bujanda desde el Departamento de Teoría e Historia de la Arquitectura de la Universidad de Navarra, financiado por el PIUNA. Las principales líneas de investigación en las que trabajo son Historia de la Arquitectura y el Urbanismo, y Filosofía de la Técnica en Paul Virilio y Gilles Deleuze. e-mail: jlcasero@alumni.unav.es Recientemente he participado en «Décima Conferencia Internacional sobre Nuevas Tendencias en Humanidades» (Montreal, 14-17 Junio 2012) con la comunicación «El Tiempo cinematográfico. Un análisis de los fundamentos óptico-temporales de la comunicación pre-verbal en la obra de Gilles Deleuze», y en la Third International Conference on Heritage and Sustainable Development, (Oporto 19-22 Junio 2012) con la comunicación «Towards an Aionic Conceptualization for the Preservation of Historic Buildings».

producción mecánica del tiempo y la consiguiente imposición de Cronos sobre Aion, con todas las exclusiones de cualquier lógica que no atienda a las reglas de sucesión lineal y de causa-efecto que ello conlleva, en la rutina del monasterio.¹ Según él, esta imposición de Cronos obedecía, antes que a una imposición sobre el Aion, (tiempo hace mucho dejado atrás y que Mumford ni siquiera nombra), a un olvido progresivo de la eternidad medieval.² De este modo, el reloj, «por su naturaleza esencial disocia el tiempo de los acontecimientos humanos y ayuda a crear la creencia en un mundo independiente de secuencias matemáticamente mensurables».³ El inicio del problema radica en que, como el mismo Mumford afirma inmediatamente después, «el tiempo no se mide por el calendario sino por los acontecimientos que los llenan».⁴ Fuera como fuese, la cuestión es que, de un modo u otro, al final, «alrededor de 1345, según Thorndike, la división de las horas en sesenta minutos y de los minutos en sesenta segundos se hizo corriente [...] ser tan regular ‘como un reloj’ fue el ideal burgués».⁵

De modo análogo, Mumford comenta los efectos paralelos que la perspectiva tiene para el espacio y los que la contabilidad por partida doble (Debe y Haber), significativamente teorizada por Luca Pacioli, tiene para el dinero como medida universal de valor, que cuenta a partir de ahora con un método de contabilización perfectamente racionalizado. De este modo, según Mumford, «espacio», «tiempo», y «dinero», comienzan a formar parte de un «sistema mecánico» caracterizado por ser entendido como autónomo, homogéneo, e isótropo.⁶ Y, como no podía ser de otra manera, para Mumford, el objeto predilecto de estudio donde pueden verse los efectos directos de este «sistema mecánico», no son sino las ciudades.⁷ En

1 «El nuevo concepto mecánico del tiempo surgió en parte de la rutina del monasterio. Alfred Whitehead ha recalorado la importancia de la creencia escolástica en un universo ordenado por Dios como uno de los fundamentos de la física moderna [...] bajo la regla del orden quedaban fuera la sorpresa y la duda, el capricho y la irregularidad». L. Mumford: *Técnica y Civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 1977, pp. 29-30. Edición original, L. Mumford: *Technics and Civilization*, New York, Harcourt, Brace & World, 1934.

2 «Las campanas del reloj de la torre casi determinaban la existencia urbana [...] al ocurrir esto, la eternidad dejó poco a poco de servir como medida y foco de las acciones humanas. El reloj, no la máquina de vapor, es la máquina-clave de la moderna era industrial». Idem, p. 31.

3 Idem, p. 31.

4 «El pastor mide según el tiempo que la oveja pare un cordero; el agricultor mide a partir del día de la siembra o pensando en el de la cosecha: si el crecimiento tiene su propia duración y regularidades, detrás de éstas no hay simplemente materia y movimiento, sino los hechos del desarrollo: en breve, historia. Y mientras el tiempo mecánico está formado por una sucesión de instantes matemáticamente aislados, el tiempo orgánico, lo que Bergson llama duración, es acumulativo en sus efectos». Idem, p. 32.

5 Idem, p. 33.

6 Opinión que mantendrá cuatro años después: «The abstractions of money, spatial perspective, and mechanical time provided the enclosing frame of the new life». L. Mumford, *The Culture of Cities*, New York, Harcourt, Brace and Company Inc, 1938, p. 92. Por otra parte, esta es la definición concreta que Mumford da de «sistema mecánico»: «Se puede definir un sistema mecánico como aquel en que una muestra al azar del conjunto puede servir en lugar del conjunto: un gramo de agua pura en el laboratorio se supone que tiene las mismas propiedades que un centenar de metros cúbicos de agua igualmente pura en la sistema y se supone que lo que rodea al objeto no afecta a su comportamiento». L. Mumford, *Técnica...*, p. 61.

7 «Cities are product of time [...] In the city, time becomes visible: buildings and monuments and public ways, more open than the written record, more subject to the gaze of many men than the scattered artifacts of the countryside, leave an imprint upon the minds even of the ignorant or the indifferent. Through the material fact of preservation, time challenge time, time clashes with time: habits and values carry over beyond the living group, streaking with different strata of time the character of any single generation. Layer upon layer, past

estas, cuyos primeros efectos «mecánicos», según Mumford pueden observarse a partir de los desarrollos urbanos de las ciudades del siglo XVII,

«el tiempo se expresa a sí mismo, no como acumulativo y continuo, sino como disyuntivo: deja de ser tiempo vivido. La forma social del tiempo barroco es la moda, que cambia cada año; y en el mundo de la moda un nuevo pecado fue inventado, el de estar desfasado. Su instrumento práctico era el periódico, que trata con dispersos, lógicamente incoherentes «eventos» del día a día: ninguna conexión subyacente excepto la contemporaneidad [...] Y respecto al culto arqueológico del pasado, este no fue una recuperación planeada de la historia, sino un rechazo de la misma. La historia real no puede ser recuperada».⁸

Como podemos observar en los análisis de Mumford, el tiempo propio de la modernidad desarrollado en las ciudades culmina propiamente en el olvido de la historia y, más allá aún, en el olvido del pasado y la reificación del presente como consecuencia directa de esa cronologización de las categorías espacio-temporales.⁹ Concretamente, la «historia real» desaparece diluida en el periódico en tanto que único medio adecuado para dar testimonio de la sucesión crónica de eventos. De esta manera, y avanzando un poco más en la línea del tiempo, el historicismo positivista desarrollado durante el siglo XIX se configura como la tendencia primigenia de una historiografía «mecanicista» según Cronos dada la relación causal, homogénea, directa, y lineal que supone entre pasado, presente, y futuro.

Frente a esta concepción reductivista de la historia vista como sucesión lineal de eventos con un nexo causal, no tardó en proponerse de manos de una mentalidad ingenuamente estructuralista, la noción de sincronía o «estructura sincrónica» como el modelo propio para

times preserve themselves in the city until life itself is finally threatened with suffocation: then, in sheer defense, modern man invents the museum. By the diversity of its time-structures, the city in part escapes the tyranny of a single present, and the monotony of a future that consists in repeating only a single beat heard in the past. Through its complex orchestration of time and space, no less than through the social division of labor, life in the city takes on the character of a symphony». L. Mumford, *The Culture...*, p. 4. Del mismo modo, Gregotti en su artículo de 1995 sobre Manfredo Tafuri volvía a sintetizar esta antigua opinión como también válida para la obra del historiador italiano: «Ma la questione della città e del territorio rinvia anche al problema dei tempi e della loro stratificazione con cui il progetto si confronta [...] è relativo alla pluralità dei tempi». V. Gregotti, «L'architettura del compimento», *Casabella* (Milán), n. 619-620, 1995, p. 8.

- 8 L. Mumford, *The Culture...*, p. 77. (La traducción es nuestra). Por otra parte, no es ocioso el recalcar que, también para Mumford, pese a que este sitúe los efectos a escala urbana de la mecanización de la tríada espacio-tiempo-dinero en el siglo XVII, estos no son sino la realización de lo que ya se intuyó en tiempos de Alberti. En sus propias palabras: «This did not occur until the seventeenth century. It was then that the insitutions of precursors like Alberti were finally expressed in the baroque style of life, the baroque plan, the baroque garden, and the baroque city [...] None of this makes sense if one thinks of the baroque as a single moment in the development of architectural style». Idem, p. 77.
- 9 «Puesto que toda evolución orgánica es acumulativa y llena de sentido, que el pasado está todavía presente en el futuro, y que el futuro como potencialidad ya está presente en el pasado, el progreso mecánico existe en una sola dimensión del tiempo, el presente. Bajo la idea de progreso mecánico sólo cuenta el presente y se necesitó un cambio continuo para poder evitar que el presente se convirtiera en *passé* [...] pero este antitradicionalismo impuso una penalidad sobre la arquitectura moderna, y es que fue privada por sus propias presunciones de reconocer su continuidad esencial con el pasado o de construir sus propias tradiciones». L. Mumford, *La carretera y la ciudad*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1966, p. 220.

explicar un acontecimiento cultural. Ahora bien, un mínimo momento reflexivo tanto sobre el «historicismo» como sobre el «estructuralismo» en tanto que metodologías historiográficas, nos permite comprender cómo ambos dependen de esa misma «tríada mecánica», ya sea que se prevalezca los efectos crónicos del tiempo (historicismo) o los perspectivistas del espacio (estructuralismo). Frente a esta bipolar situación, el final de los años sesenta y comienzos de los setenta queda delimitado como un hito fundamental en la revisión de los presupuestos ontológicos que ambas posturas, estructuralismo e historicismo, comparten. Así, por ejemplo, el trabajo de Althusser a partir de 1967¹⁰ o el de Deleuze desde 1968¹¹ indagan, en tanto que críticas paralelas al historicismo y al estructuralismo, la posibilidad de nuevas formas de temporalidad modernas. La obra de Tafuri debe ser situada en este contexto crítico respecto a los fundamentos de la modernidad como conjunto.

Ahora bien, pese a que la obra historiográfica de Manfredo Tafuri no se produce de un modo reconocido como investigación explícita y sistemática sobre el Aion, sino que se desarrolla como estudio de las paradojas producidas por las historiografías cronológicas dentro del ámbito de la historia de la arquitectura, las conclusiones a las que llega son altamente similares a las propias del Deleuze de 1968. Además, su conocida amistad con el filósofo Massimo Cacciari, con quien colaboró desde 1969 junto a Antonio Negri y Mario Tronti en la revista marxista *Contropiano*, permite que podamos afirmar expresamente el conocimiento directo que Tafuri poseía del Aion, al menos desde 1990, fecha de la publicación del libro de Cacciari *Dell'Inizio*,¹² libro que será una de las principales influencias para su posterior conferencia *Le forme del tempo. Venezia e la modernità*.¹³ En ella, pronunciada tan solo dos años antes de la muerte de su autor, están presentes a modo de presupuestos la mayor parte de las conclusiones a las que el historiador italiano había llegado de forma paulatina a lo largo de su obra y que serán las condiciones *sine qua non* de la posibilidad misma de una historiografía desarrollada bajo las categorías propias de una temporalidad aiónica. Ejemplo de dichos presupuestos serían las bases empiristas de una rudimentaria teoría del conocimiento encaminada a poner freno a las historiografías de corte estructuralista que tendían ya hacia derivaciones propias de la teoría de sistemas, el carácter construido del «documento» histórico, o la negación radical del pasado en tanto que «factum» o «hecho histórico» completamente cerrado.

Como es lógico, esta nueva figura del rol historiador-constructor, tiene ciertas repercusiones sobre la metodología historiográfica. Concretamente, la metodología historiográfica de Manfredo Tafuri consta de dos momentos principales: Un primer momento de fuerte

10 Concretamente L. Althusser, *Para Leer el Capital*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores, 2006. Edición original L. Althusser, *Lire le capital*, Paris, Librairie François Maspero, 1967.

11 Especialmente G. Deleuze, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006. Edición original G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968 ; *El Bergsonismo*, Madrid, Editorial Cátedra, 1987. Edición original, G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968; y *Lógica del Sentido*, Barcelona, Editorial Paidós, 2005. Edición original G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.

12 M. Cacciari, *Dell'inizio*, Milano, Adelphi Edizioni, 1990. Uno de sus principales capítulos de este libro llevará el significativo título de «Chronos e Aion».

13 M. Tafuri, *La dignità dell'attimo. Trascrizione multimediale di Le forme del tempo. Venezia e la modernità*, IUAV, 1994. (Prolusione leta il 22 Febbraio 1993 per l'inaugurazione dell'anno accademico 1992-93 dell'Istituto Universitario di Architettura di Venezia).

influencia estructuralista, centrado en la construcción de los discursos atendiendo a una filología estricta en la selección e interpretación de los documentos históricos, y un segundo en sintonía con las críticas postestructuralistas al estructuralismo más rígido (el orientado a la teoría de sistemas y/o el funcionalismo de McNamara), dedicado, una vez construidos dichos discursos, a hacerlos «chocar» entre sí con el objeto de descubrir las *aporías* crónicas. Es pues en estas últimas donde las contradicciones históricas se muestran en tanto que paradojas, donde, además de mostrar el carácter construido de la historia y/o el contradictorio de la realidad, evidencia precisamente los principales nodos donde esta última se muestra tal cual es en su aspecto óntico-temporal, una vez despojada del armazón histórico-crónico que le confiere sentido y causalidad. Se establece de esta manera un ámbito delimitado de forma precisa al que Tafuri se refiere con la denominación de «lo real», y que se distingue netamente de todo otro ámbito gnoseológico o disciplinar en tanto que «construcción» teórica. En otras palabras: Tafuri trata de desmontar el prejuicio por el cual la realidad tiene *en sí misma* un orden temporal causal y lineal según la relación causa-efecto. Para él, dicha concepción es fruto de una identificación de la realidad con el discurso de una historiografía construida en clave cronológica. De este modo, dichos prejuicios crónicos sobre la realidad son caracterizados como el fundamento último y condición de posibilidad misma de las tan criticadas historiografías teleológicas que encuentran su primer precursor en Hegel y el historicismo.

2. El Aion en Marx

Respecto al origen de dichos presupuestos, el análisis debe ser encaminado hacia los primeros años de colaboración entre Tafuri y Cacciari, y la crítica que desde la revista de crítica marxista *Contropiano*, dirigida por Cacciari, realizaron a la obra de Barthes y Althusser. Respecto al último, y en contra de las tradicionales referencias a la obra de Althusser por parte de la crítica norteamericana de Tafuri¹⁴ (comúnmente referidas a una errónea atribución

14 Paradójicamente, pese a la reiterada opinión por parte de la crítica estadounidense acerca de Tafuri centrada alrededor de Fredric Jameson (Joan Ockman, y Carla Keyvanian en particular) según la cual no existen testimonios escritos del conocimiento de la obra de Althusser por parte de Tafuri, un mínimo análisis de uno de sus tres artículos publicados en *Contropiano*, concretamente M. Tafuri, «Lavoro intellettuale e sviluppo capitalistico», *Contropiano* 1970/2, demuestra lo contrario. En él, Tafuri, tras criticar las posiciones de Lukács a propósito de la alienación y el ideal tendente a la totalidad de la forma, procede al análisis del concepto de ideología que Althusser realiza en *Pour Marx*. Concretamente, Tafuri cita textualmente: «Un'ideologia, scrive Althusser (L. Althusser, *Pour Marx*, trad. It, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 207), è un sistema (che possiede la propria logica e il proprio rigore) di rappresentazioni (immagini, miti, idee, o concetti, secondo i casi) dotate di un'esistenza e di una funzione storica nell'ambito di una data società. Senza entrare nel problema dei rapporti che una scienza ha col suo passato (ideologico), diciamo che l'ideologia come sistema di rappresentazioni si distingue dalla scienza per il fatto che in essa la funzione pratico-sociale prevale sulla funzione teorica o funzione di conoscenza». Citado en M. Tafuri, «Lavoro...», pp. 272-273. Respecto a la crítica que Tafuri realiza a este tipo de concepción de la ideología, si bien junto a Vacca (Vacca, «Louis Althusser: materialismo storico e materialismo dialettico», *Angelus Novus*, 12-13, 1968) entiende que el trabajo de Althusser se dedica a una desmistificación del humanismo socialista de Lukács, considera las propuestas del filósofo francés como un acto de permanencia dentro de la ideología burguesa en su intento de dotar a la «ideología» de un estatuto de realidad que Tafuri, todavía en 1970, le niega: «Così che il Vacca può concludere criticando la confluenza, in Althusser, di demistificazione teorica dell'ideologia dell'umanesimo socialista e di permanenza dell'ideologia borghese, ridotta a strumento di intervento pratico-politico. Ma non ci sembra che sia qui il nodo centrale delle nuove mistificazioni sul ruolo positivo della critica dell'ideologia. La radice del problema è tutta nell'affermazione

a Tafuri del concepto de «ideología» propuesto por Althusser), el verdadero interés de los puntos en común entre el filósofo francés y el historiador italiano radica en su concepción de la temporalidad como derivada de una inicial toma de postura gnoseológica caracterizada por ambos de «empirista».¹⁵ Respecto a la obra de Althusser, este propone que su «principio de distinción» implica dos tesis esenciales: «1) La tesis materialista de la primacía de lo real sobre su pensamiento y 2) la tesis materialista de la especificidad del pensamiento y del proceso del pensamiento frente a lo real y al proceso real».¹⁶ Concretamente,

«cuando Marx nos dice que el proceso de producción del conocimiento ocurre por completo en el conocimiento, en la ‘cabeza’ o en el pensamiento, no cae, ni por un segundo, en un idealismo de la conciencia, del espíritu o del pensamiento, ya que el ‘pensamiento’ de que se trata aquí, no es la facultad de un sujeto trascendental o de una conciencia absoluta, a quien el mundo real haría frente como materia; este pensamiento no es tampoco la facultad de un sujeto psicológico, aunque los individuos humanos sean sus agentes. Este pensamiento es el sistema históricamente constituido de un aparato de pensamiento, basado y articulado en la realidad natural».¹⁷

Es decir, en la lectura de Althusser, Marx rechaza la confusión hegeliana de la identificación del objeto real y del objeto de conocimiento, del proceso real y del proceso de conocimiento, verdadera *inversión* de la dialéctica hegeliana.¹⁸ Y es a propósito de la crítica

zione relativa all'irrealtà delle ideologie. La differenza tra irrealtà e ineffettualità è infatti sottile. Privilegiando la prima interpretazione è quasi inevitabile giungere direttamente a concludere con la disponibilità dell'ideologia: e si tratta, si badi bene, di una disponibilità tanto maggiore quanto più radicale e profonda è stata la critica scientifica dell'ideologia stessa, che la restituisce al mondo trasformata in teoria positiva». Idem, p. 273. Y más adelante continúa: «L'ideologizzazione del marxismo si presenta quindi, dal punto di vista capitalistico, come strumento per far gestire alla controparte la soluzione dei problemi arretrati dello sviluppo: in tal senso essa si pone oggettivamente come uno dei mezzi sovrastrutturali di 'realizzazione della dialettica', di funzionalizzazione del proprio negativo». Idem, p. 275.

- 15 «La única forma de aproximación no metafísica al estructuralismo es la empírica». M. Tafuri, *Teorías e Historia de la arquitectura*, Barcelona, Editorial Laia, 1972, p. 18. Edición original, M. Tafuri, *Teorie e storia dell'architettura*, Bari, Editore Laterza, 1970, (escrito en 1968), p. 219. Este «empirismo» de Tafuri se refiere primordialmente al intento de escapar a toda «estructura histórica» a priori que pre-determine el sentido o adjudique una pre-establecida orientación al acontecimiento histórico: «Toda estructura histórica sólo revela la coherencia de las propias relaciones internas a la luz de parámetros definidos por las elecciones críticas del historiador. La periodización se convierte de este modo en instrumento disponible para una lectura «intencionada» de la Historia». Idem, p. 265.
- 16 L. Althusser, *Para leer el Capital*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XXI, 2006, p. 96. Edición original L. Althusser, *Lire le Capital*, Paris, Librairie Francois Maspero, 1967.
- 17 Idem, p. 47. Desde aquí, como inevitable conclusión «el conocimiento, al trabajar sobre su «objeto», no trabaja, pues, sobre el objeto *real*, sino sobre su propia materia prima, que constituye, en el sentido riguroso del término, su «objeto» (de conocimiento), que es, desde las formas más rudimentarias del conocimiento, distinto del *objeto real*». Idem, p. 49.
- 18 Idem, pp. 50-51. Derivado de este antihegelianismo del filósofo francés son su rechazo de todo historicismo y de todo humanismo en su lectura del materialismo económico. A tal propósito afirma explícitamente: «Quisiera adelantar que el marxismo, desde el punto de vista teórico, no es ni un historicismo, ni un humanismo [...] nació de una reacción vital contra el mecanicismo y el economismo de la II internacional». Idem, p. 130. Y más adelante: «El proyecto de pensar el marxismo como historicismo (absoluto) pone en acción automáticamente los efectos en cadena de una lógica necesaria, que tiende a rebajar y a aplanar la totalidad marxista en una variación de la totalidad hegeliana». Idem, p. 144. Cualidades todas ellas ya reconocidas por Tafuri en su artículo de *Contropiano*.

a la temporalidad dialéctica hegeliana, que Althusser (por cierto, de forma previa a Foucault, quien cita a este en *La arqueología del saber*) comenta y rechaza la teleología del proyecto hegeliano en tanto que un tipo de cronología orientada: «Que la historia de la razón no es ni una historia lineal de desarrollo continuo, ni es, en su continuidad, la historia de la manifestación o de la toma de conciencia progresiva de una Razón, presente por entero en el germen de sus orígenes y cuya historia no haría sino ponerla al descubierto. Sabemos que este tipo de historia y de racionalidad no es sino el efecto de la ilusión retrospectiva de un resultado histórico dado, que escribe su historia en ‘futuro anterior’, que concibe su origen como la anticipación de su fin. La racionalidad de la filosofía de las Luces, a la cual Hegel dio la forma sistemática del desarrollo del concepto, no es sino una concepción ideológica tanto de la razón como de su historia [...] Así se nos impone renunciar a toda teleología de la razón».

De forma paralela, respecto al concepto de «estructura» de Barthes, citado por Tafuri en *Teorías e Historia*, el historiador italiano mantiene que «la estructura es, pues, en realidad un simulacro del objeto, pero un simulacro orientado, interesado [...] se produce algo nuevo, y este algo nuevo es nada menos que el inteligible general; el simulacro es el intelecto añadido al objeto [...] la creación y la reflexión no son, en este caso, ‘impresiones’ originales del mundo, sino una auténtica fabricación de un mundo semejante al primero, no para copiarlo sino para hacerlo inteligible».¹⁹ Es pues, desde este neto materialismo encaminado a marcar distancias absolutas con la gnoseología hegeliana desde donde tanto Althusser como Tafuri se proponen explícitamente «construir el concepto marxista de tiempo histórico a partir de la concepción marxista de la totalidad social».²⁰ Para ello, el filósofo francés comienza por el texto de Marx en el que este, en respuesta a Proudhon, crítica el modelo de la sucesión temporal como lógica propia que explique los acontecimientos económicos.²¹ Desde él, afirma Althusser que

«el soporte mutuo de sus relaciones, no puede pensarse en la ‘lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo’. Si tenemos presente que la ‘lógica’ sólo es, como lo ha mostrado Marx en *La miseria de la filosofía*, la abstracción del ‘movimiento’ y del ‘tiempo’ que son invocados aquí en persona, como el origen de la mistificación proudhoniana, concebimos que hacía falta invertir el orden de la reflexión y pensar primero, para comprender la estructura específica de la totalidad, la forma de la coexistencia de sus miembros y relaciones constitutivas, y la estructura propia de la historia».²²

Pero una vez aquí, habría que evitar equivocaciones. Únicamente porque la lógica de sucesión cronológica sea rechazada como forma de explicación de los acontecimientos económicos no debemos adjudicar a Althusser un «estructuralismo» de tipo sincrónico que permanezca preso de la «tríada mecánica». En realidad, según Althusser, «desde el punto de

19 Citado en M. Tafuri, *Teorías e...*, p. 232.

20 L. Althusser, *Para...*, p. 107.

21 «¿Cómo puede la única fórmula lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo, explicar el organismo social en el cual todas las relaciones económicas coexisten simultáneamente, y se sostienen las unas en las otras?». K. Marx, *Miseria de la Filosofía*. Citado en L. Althusser, *Para...*, p. 108.

22 Idem, p. 108.

vista teórico no existe ninguna diferencia entre la ciencia de la economía política y la ciencia de la historia»,²³ y, por consiguiente, tanto a la economía como a la historia (conceptos por otra parte, excesivamente próximos el uno al otro en la interpretación althusseriana), «ya no se les puede aplicar, como antaño, el concepto de causalidad lineal, se precisa otro concepto para dar cuenta de la nueva forma de causalidad requerida por la nueva definición del objeto de economía política».²⁴ Y más adelante, afirma que *El capital* «muestra, por ejemplo, que el tiempo de la producción económica, siendo un tiempo específico, es, como tiempo específico, un tiempo complejo no-lineal; es un tiempo de tiempos, un tiempo complejo que no

23 Idem, p. 120.

24 Idem, pp. 198-199. Esta aplicación de una causalidad histórica no lineal a la metodología historiográfica ya fue ensayada en primer lugar por Demetri Porphyrios en 1981 mediante el análisis del concepto althusseriano de lo «problemático». Afirma Porphyrios: «It is the field of the problematic that defines and structures the invisible as the defined excluded, excluded from the field of visibility and defined as excluded by the existence and peculiar structure of the field of the problematic [...] Thus, to study the problematic of an architectural discourse means to study, at a given moment, architecture's field of knowledge: that is, its constitutive axioms; the specific articulation and hierarchy of its concepts; the tensions which contradictory survivals introduce; or the boundaries within which the discourse exercises its debate, and which assure and define its specificity as a domain of knowledge. To study an architectural discourse on the level of its problematic does not mean to analyse it on the level of its formalisation. The rules to which the concept of the problematic refers should not be confused with the rules of design which characterise an architectural discourse, one has to ask a different question; namely, what are the rules which, once assumed, give to such design tools their posture as theoretical instruments and their credibility in everyday life as relevant or problem solving methods? For example, instead of asking what are the compositional principles (grid, rotation, procession, etc) which govern a given architectural work, we will ask a different question: say, what is the peculiar classificatory mode (for example, homotopic reasoning) which allows for the 'grid', 'procession', 'rotation', etc, to be conceived in the first place? [...] Such a history of architecture, therefore, is interested not in categories that would describe a building, but in categories that would describe the production of a building». D. Porphyrios, «Notes on a Method», *Architectural Design* n. 50 (Profile: D. Porphyrios (ed), *On the Methodology of Architectural History*), 1981, p. 100. Ahora bien, como se puede ver, dicha aplicación, más que a la temporalidad histórica como ocurre en el caso de Tafuri, afecta a la re-definición del objeto de la crítica arquitectónica, es decir, al concepto althusseriano original de una temporalidad problemática no basada en la sucesión lineal. En lugar de afectar a la concepción de la historia de por sí, se limita, bajo obvias influencias de la arqueología de Foucault, a mutar el objeto de la crítica de arquitectura desde la crítica a los procesos de composición hacia la crítica al «discurso» arquitectónico en tanto que identificación de lo «problemático» con lo «invisible». Por otra parte, este concepto de lo «problemático» en tanto discurso, poco, o nada, tiene que ver con el concepto de lo «negativo» en tanto que imposibilidad de síntesis, que será el punto desde donde parta Tafuri en su caracterización de ese original tiempo complejo no lineal. Por el contrario, toda la problematicidad de lo «negativo» tafuriano queda eludida mediante la alineación de la temporalidad problemática con el tópico por excelencia de la crítica arquitectónica norteamericana de estos años: la ideología. De este modo, todo intento de introducir una auténtica problematicidad temporal tanto en arquitectura como en historia quedará reducida al nivel de discurso y/o psicología del autor: «One would, thus, assume that there exist casual relations between political changes, economic processes, institutional or patronage practices and architectural discourse, and that these causal relationships determine the consciousness of the 'architect/author', his world-view and his mentality. Such a history, however, is primarily a search for influences: it ascribes irrevocable causal hierarchies between political, economic and architectural events, through the mediation of a transcendental consciousness, the subjectivity of the architect author. The study we have in mind is situated on a different level [...] we will not trace the simultaneity of context; we will not decipher the expressive, analogical or symbolic pacts between architecture and society; we will not account for the forces which influenced the consciousness, intention, or world-view of a constitutive subjectivity [...] We will ask whether, to what extent and in what manner, political practice, economic practice and institutions intervened in the formulation of the problematic of an architectural discourse». Idem, p. 102.

se puede leer en la continuidad del tiempo de la vida o de los reflejos sino que es preciso *construir*, a partir de las estructuras propias de la producción».²⁵

La afirmación de un tiempo complejo en sí, pues, va dirigida como crítica a la teoría de la superposición de tiempos cortos, tiempos medios, y tiempos largos propuesta por Braudel desde la Escuela de los *Annales*. A este propósito hace Althusser hincapié en que «no basta decir, como lo hacen los historiadores modernos, que hay periodizaciones diferentes según tiempos, que cada tiempo posee sus ritmos, los unos lentos, los otros largos, también es necesario pensar estas diferencias de ritmo y de cadencia en su fundamento, en el tipo de articulación, de desplazamiento y de torsión que enlaza entre sí estos diferentes tiempos».²⁶ Y más adelante cierra su argumentación: «Este tiempo no es accesible, como «entrecruzamiento» complejo de diferentes tiempos, de diferentes ritmos, rotaciones, etc., de los que acabamos de hablar, sino en su concepto [...] es preciso renunciar a los prejuicios ideológicos de la sucesión de lo visible [...] Ésta es una de las tareas esenciales de todo trabajo teórico de producción del concepto de historia: dar una definición rigurosa del hecho histórico como tal».²⁷ Punto este de la definición del hecho histórico como tarea primordial de la historia en que se produce una confrontación de opiniones entre el pensamiento de Althusser y el de Tafuri. Pues si como hemos visto, Althusser mantiene la necesidad de una Teoría en el sentido estricto del término que no sea mera metodología para que la historia pueda construirse desde unos parámetros no cronológicos, Tafuri en cambio mantendrá no sólo la primacía de la práctica histórica sobre la Teoría, sino que además, su radical empirismo le lleva a negar toda metodología historiográfica formal establecida *a priori* antes de entrar en materia.

Lo importante una vez llegados a este punto es que la temporalidad no-cronológica con la que median tanto Althusser como Tafuri no es simplemente una superposición de diferentes ritmos o velocidades al modo de los *Annales*, sino que se hace referencia a una concepción de la causalidad temporal compleja y no lineal que (a) parece indisoluble respecto a esa estructuración cronológica del tiempo²⁸ que según Mumford se produce desde la mecanización de la vida monacal. Concretamente para Tafuri, una vez separadas historia y realidad (conocimiento y realidad en términos althusserianos), y negadas todas las relaciones teleológicas o lineales, emergen las interrelaciones temporales de presente, pasado y futuro que, a partir de ahora no deberán ser entendidos más como «factums». Respecto al pasado, ámbito primordial para el historiador, este ya no puede estudiarlo bajo el prisma del «descubrimiento» de una verdad metahistórica a la que accedemos desde el presente, sino que, con objeto de llegar a estructuras más profundas de realidad, el pasado es entendido como

25 L. Althusser, *Leer...*, p. 111.

26 Idem, p. 111.

27 Idem, p. 112.

28 A este respecto afirma Tafuri en 1992 que «continuidad y discontinuidad, en las reconstrucciones historiográficas, no constituyen hipótesis de trabajo alternativas; a menos que no se crea en significados trascendentes que sería deber de la historia descubrir». M. Tafuri, *Sobre el...*, p. 29. Y más adelante, concluye que «no es tarea de la historia «recomponer lo roto», pero tampoco le es lícito identificarse con los vencedores, defecto todavía activo, complementario de la apología del presente. En cambio, le sería posible prestar su voz a una dialéctica que no diera por descontado el éxito de las batallas descritas, con el resultado de mantener suspensos los veredictos. Nada es, de esta manera, dado por pasado. El tiempo de la historia es híbrido por constitución». Idem, p. 39.

presente-pasado. Ahora bien, ¿cuál es la diferencia primordial entre un pasado entendido como «factum» y el presente-pasado? La respuesta no es complicada. Tafuri mantiene que el pasado como «factum» es una consecuencia de las historiografías cronológicas que ven el pasado como algo inmutable y cerrado sobre sí.

Además, este pasado como «factum» adquiere sentido únicamente en función de lo que ha sucedido con posterioridad, dando a su vez un horizonte de sentido al futuro por-venir. Pero si rompemos esta causalidad pasado-presente-futuro y entendemos el pasado como presente-pasado, es decir, como un presente que sin saber lo que va a ocurrir después evita dichos horizontes de sentido creados a partir de documentos del pasado, entraremos en una noción que entiende 1) el futuro en tanto que definido *a priori* como aquello imposible de prever, es decir, como aquello que no depende de la ley de causalidad, de modo que 2) el presente pasa a ser aquel instante de posibilitación de la entrada de la novedad absoluta imposible de prever, o la apertura infinita de todo horizonte de sentido hasta su autoaniquilación; y por último 3) el pasado comienza a ser visto en tanto que presente-pasado como instantes no actuales que posibilitaban cada uno de forma distinta la entrada de lo absoluto imposible de prever en cada momento de la historia. Así, en lo que se refiere a la labor propia de la nueva figura esbozada por Tafuri para el historiador, éste debería intentar reconstruir el pasado en tanto que construcción del contexto pasado como presente-pasado y, evitando todo conocimiento deducido a partir de datos ocurridos con posterioridad, re-construir el ámbito de indeterminabilidad e inestabilidad propia de todo presente-acontecimiento, sea visto desde el presente como presente-pasado, o no.

3. La concepción griega del Aion según Cacciari y la aplicación de Tafuri

Ahora bien, pese a que las primeras consecuencias que la ruptura de la absolutización de Cronos tiene para la historiografía ya han sido explayadas, queda aún por dilucidar cuál es el modo concreto en que ese tiempo-complejo-uno del Aion se relaciona con la racionalización de la sucesión temporal según Cronos. Para poder llegar a ello debemos, al igual que hizo Tafuri, partir del análisis de lo problemático, de lo «negativo» en tanto que imposibilidad de síntesis, desde un punto de vista cronológico. En otras palabras, debemos buscar las paradojas temporales que una ontología cronológica del tiempo provoca cuando intenta llegar a una imposible síntesis. Para ello, si bien es cierto que en el caso de Tafuri todas estas paradojas son minuciosamente examinadas dentro del ámbito de la historia de la arquitectura moderna, la brevedad exigida a un artículo de estas características nos lleva a preferir eludir tan magna empresa y exponer el acercamiento exclusivamente teórico realizado en el citado libro de Cacciari.

En él, la relación entre el Aion y las paradojas crónicas se estudia siguiendo los textos clásicos, mediante el rodeo de la Memoria. Así, cuando esta intenta llegar al origen temporal de las cosas remontándose continuamente hacia atrás mediante la sucesión cronológica, la paradoja aparece cuando, para poder afirmar un origen único que incluya todo (que no tenga límite)²⁹ se concluye que la Memoria debe incluir todo dentro de sí, (en anteriores termino-

29 Afirma Cacciari: «L'Inizio è veramente *ápeiron*. La Memoria rivela tutta la potenza della sua *timé* allorché è Memoria dell'Inizio che non ha limite, né, dunque, ha forma, né, dunque, è-cosa. La Memoria si rivolge all'il-

logías empleadas por Cacciari, todas las contradicciones o todo el momento «negativo»), y por lo tanto, también el olvido: «Si Memoria se opusiera a Olvido, no podría ser Memoria, y por lo tanto, en verdad no sería más tal. Sin embargo, si la Memoria niega cualquier cosa, es precisamente a sí misma. La Memoria no puede afirmar el Inmemorable sin negarse. Esta precede a la propia Verdad, se desvela perfecta, ente, en el acto mismo en el cual se niega. Su Verdad consiste en el negarse a sí misma».³⁰

Partiendo de esta paradoja, Cacciari analiza brevemente la reflexión sobre el Aion en Platón, Aristóteles³¹ y Plotino. Respecto al primero parte de la necesidad de distinguir entre «el siempre del ciclo de la génesis (nacimiento-destrucción) y el siempre de aquello que simplemente es (*tò òn aetí*)».³² De esta forma, mediante un recurso al *Parménides* para explicar la discusión del Timeo,³³ comenta Cacciari cómo «Cronos es llamado imagen eterna procedente según el número (y por tanto móvil) del Aion que permanece en el Uno».³⁴ Una vez aquí es importante no reducir la discusión Aion-Cronos a una modalidad temporal del *topos* filosófico de lo Uno y lo Múltiple. La nueva paradoja entonces consiste en que si Aion y Cronos no mantienen una relación de simple oposición,³⁵ y Cronos es imagen del Aion, entonces, el Aion, «el uno-que-es, el uno que participa del ser, infinitamente desdoblándose, aparece infinito en cuanto al número (*ápeiron* en cuanto al *pléthos*). Si el uno es,

latenza dell'Inizio, un'illatenza che nessuna proposizione mai potrà definire. Ma proprio perché Inizio e non inizio-di, inizio, cioè, che già appartiene alla serie cui dà inizio, questa *arché* non esclude nulla da sé, neppure il suo «opposto»: *pséúdea*, «ciò» che la *dòxa* ritiene il semplice, immediato nella sua stessa perfetta illatenza, e tale idea è quella dell'Immemorable. Il massimamente aperto, la più sorgiva apertura, ciò che dà nascita, è appunto il massimamente nascosto». M. Cacciari, «Chronos e Aìon», en *Dell'inizio*, Milano, Adelphi Edizioni, 1990, pp. 253-254.

30 Idem, pp. 254-255. (La traducción es nuestra).

31 En el caso de Aristóteles, la paradoja, como no podía ser de otra manera se refiere al análisis del tiempo en tanto que movimiento y la imposibilidad de la existencia de una temporalidad cronológica para la generación y la corrupción, movimientos ambos, propiamente hablando, no cronológicos. Afirma Cacciari: «Nel libro IV della Fisica si erano viste, insieme, distinzione e indisgiungibilità tra tempo, da un lato, movimento e mutamento, dall'altro [...] (quello da non-sostrato a non-sostrato non essendo in realtà un mutamento, poiché non c'è in esso alcuna opposizione). È evidente, allora, che, se anche ogni movimento è mutamento, non tutte e tre le forme del mutamento implicano movimento. Come potrebbe darsi, infatti, movimento da non-sostrato a sostrato?» Idem, p. 271. Y un poco más adelante: «L'aporia è di grande portata: in nessun modo sarà possibile sostenere che il tempo è causa, o anche soltanto misura, di generazione e corruzione, se queste non sono movimenti [...] Corruzione e generazione non possono spiegarsi crono-logicamente, ma è il tempo». Idem, p. 272.

32 Idem, p. 261. (la traducción es nuestra).

33 «Il discorso del *Parménide* sul numero illumina, pertanto, quello sul tempo del Timeo: i numeri del tempo non sono affatto una naturalistica descrizione dei ritmi eterni degli astri (una astro-logia), ma la successione infinita dei numeri deve essere dedotta dall'ipotesi dell'uno-che-è, speculando, cioè, la dimensione aionica dell'uno». Idem, p. 265

34 Idem, p. 265. (la traducción es nuestra). Y continúa: «L'immagine è eterna come il Modello; imitando Aìon, le forme del tempo ne partecipano proprio col farlo apparire, e possono farlo apparire, rappresentarlo, proprio perché se ne distinguono. Certo, di Chronos si predica l'era' e il 'sarà', cosa impossibile per l'Aión, ma ciò non implica alcuna reciproca esclusione, poiché è sempre, proprio in quanto eikón dell'Aión, que proceder de Chronos che avviene secondo il numero». Idem, p. 265.

35 «La peculiare distinzione, e in nessun modo contrapposizione, tra Aión e Chronos, poiché immanente all'idea dell'Aión sta la forma del numero». Idem, p. 266.

necesariamente será también el número, la sucesión ‘innumerable’ de los números».³⁶ Como consecuencia para la historiografía,

«la genealogía no es, en fin, narración de múltiples momentos sin sucesión cronológica, sino el desvelarse (*aletheúein*) de la unidad de un ‘génos’, manifestación verdadera del carácter aiónico de un «génos» en sus momentos nombrados, exactamente como el uno-que-es se manifiesta en el ‘plêthos’ de los números [...] El ‘génos’ no ocupa un segmento indiferente del tiempo, no es «gestado» en el tiempo-sucesión, sino que es el propio tiempo».³⁷

En otras palabras, la genealogía del «Movimiento Moderno» en arquitectura, por poner un ejemplo material, no puede ser para Tafuri ni la cadena causal de relaciones lineales cronológicas que llevan a él, ni tampoco, y esto es lo importante, la narración sincrónica de múltiples microcausas superpuestas que den el mismo resultado. Pues cada vez que hablamos de Aion, o de relaciones aiónicas, nos referimos a ese núcleo de problematización que va más allá, no solo de la lógica causal de sucesión, sino también de la lógica causal de la identidad. Adentrarse en la temporalidad aiónica como ese doble oculto de las relaciones crónicas supone intentar enmarcar del modo más preciso posible los momentos de indeterminabilidad causal donde la cadena crónica se rompe, de manera que, en palabras de Tafuri, donde

«ninguna decisión está fijada, todo puede cambiar y por consiguiente cambia también en el proceso de la formación de los grupos políticos que tienen poder sobre la platea magna de la Serenísima, lo cual implica una concepción flexible del espacio y del tiempo. Nada está fijado, porque mientras el tiempo transcurre, debo aferrar la oportunidad, debo aferrar el caso concreto, lo debo hacer entrar de nuevo dentro de lo que estoy proyectando y construyendo, debo ser elástico porque debo seguir el tiempo de la vida».³⁸

36 Idem, p. 264. (la traducción es nuestra). Sintomáticamente, esta paradoja del Uno que se divide permaneciendo uno, será repetida de nuevo por Deleuze y su comentario en *Lógica del Sentido* a la obra de Artaud. Si bien la forma en que Deleuze entiende el Aion será comentada algo más adelante, citamos ahora las palabras del *Helio-gábalo* de Artaud: «Poseer el sentido de la unidad profunda de las cosas es poseer el sentido de la anarquía, y del esfuerzo necesario para reducir las cosas llevándolas a la unidad. Quien posee el sentido de la unidad posee el sentido de la multiplicidad de las cosas, de ese polvo de aspectos por los que se debe pasar para reducirlas y destruirlas. En Helio-gábalo existe el doble combate de uno que se divide permaneciendo uno». A. Artaud, *Helio-gábalo el anarquista*, Versión digital no numerada.

37 Idem, p. 267. (la traducción es nuestra).

38 M. Tafuri, *La dignità...*, pp. 25-26. (la traducción es nuestra). Y como conclusión necesaria, Tafuri trae de nuevo a colación como es característico en su obra la «negatividad» de Nietzsche y de su genealogía: «Non esiste progresso o sviluppo, meglio ancora, nel campo della modernità, persino dagli inizi dell’800, senza la molla costante di chi ha negato il moderno. E potranno essere le figure di un Nietzsche, di uno Schopenhauer che negano la sintesi hegeliana che è povera metafora, povera conseguenza della circolarità dei tempi rappresentata da Tiziano. E che questa negazione non è altro, non è contro il moderno, è il suo motore portante». Idem, p. 31-32.

Es decir, una historiografía aiónica busca determinar con la máxima precisión los momentos de extrema apertura en cada acontecimiento analizado, o lo que es lo mismo, olvidar todo lo que ha ocurrido cronológicamente después y, expulsada toda estructura supra-histórica, entender el futuro de cualquier acontecimiento analizado en tanto aquello imposible de prever. La historiografía aiónica, por lo tanto, se propone a sí misma como identificación de los momentos de máxima apertura, de máxima indeterminación del acontecimiento. Y para ello, Tafuri ha de trabajar sin una metodología formal *a priori*. En su lugar, esta deberá ser elegida para cada caso concreto una vez comenzada la investigación material, construyendo los «hechos históricos» en cada caso según distintas formas de representación mediante el empleo de todas las metodologías historiográficas disponibles y adecuadas a cada uno (iconología, arqueología, yuxtaposición de imágenes, crítica de la ideología, análisis económico, político, estético, etc.). De esta forma, una vez que dichos objetos han sido contruidos de forma crítica y revisada, se intenta hacerlos «chocar» para descubrir mediante este «collage *a posteriori*» dónde se encuentran las contradicciones principales. Allí, en esas contradicciones, habitará pues, el Aion, la indeterminabilidad causal, la no-lógica que la historia, si no quiere convertirse en mera reificación de lo existente o en guardián del «botín de los vencedores», debe exponer a la luz mediante contraste.

Pero volviendo por un momento a Cacciari, este encuentra la «respuesta» a la paradoja «platónica» en Plotino.³⁹ En él, el Aion es caracterizado como «*complexio oppositorum*», esto es, como síntesis dialéctica de los opuestos, pero como una unidad que emana de un ‘punto’ indiferente a su oponerse».⁴⁰ Tenemos con esto la caracterización explícita, también por parte de Cacciari, del Aion como la «negatividad» temporal de lo real que no admite síntesis. Además, esta realidad del Aion implica su inmanencia en el mundo («Aión no es absoluta trascendencia»)⁴¹ en tanto que, al igual que en Tafuri, se concluye como continua apertura del acontecimiento («Aión es lo abierto, el puro abierto, en el cual *neikos* y *philotes* duran eternamente en su recíproco definirse»)⁴² Aion es pues ese elemento temporal originario que, en cada acontecimiento, supone la ruptura de la causalidad de la sucesión, (con todo el carácter anti-teleológico que ello conlleva),⁴³ abriendo al máximo en cada instante

39 «Plotino rimedita poderosamente le aporie platoniche e aristoteliche sulla natura dell’istante come ‘origine’ e misura del tempo, e coglie in esse la difficile via del superamento della ‘volgare’, astratta contrapposizione tra Chronos e Aión [...] Aión è substrato in quanto irraggia, balena, non è astratto cominciamento, né astratta conclusione, né, appunto, ‘passaggio’ crono-logicamente misurabile». M. Cacciari, *Cronos...*, p. 279.

40 Idem, p. 280. (la traducción es nuestra).

41 Idem, p. 282. (la traducción es nuestra).

42 Idem, p. 284. (la traducción es nuestra).

43 Este antiteleologismo, ya lo hemos visto, es una constante referencia en Althusser y en Tafuri. En el caso de Cacciari, este lo explica como una lógica opuesta a la *poiesis* aristotélica, es decir, frente a la «producción» (pues el Aion es máxima producción) según fines predefinidos: «Così irraggia l’Aión plotiniano: non si dà l’Aión e poi il suo irraggiare [...] Egli non è aítfa, causa-di, intenzione-di. Il suo ‘fare’ è perfettamente ‘innocente’, e dunque assolutamente distinto dalla forma della *poiesis* (che è causa, e causa di ciò che procede nel tempo dalla non-presenza alla presenza), ma non perché voglia distinguersene (ché tornerebbe, così, ad essere intenzione e causa). Il su gioco è puramente indifferente ad ogni forma del fare e tutte perciò stanno, nei confronti di tale In-differenza, come puramente possibili». Idem, p. 285.

la radical indeterminabilidad de la historia.⁴⁴ En palabras de Cacciari, el Aion «es inicio desde siempre».⁴⁵

Es pues este «inicio desde siempre», el que tiene para Tafuri una figuración clave en la temporalidad véneta del siglo XVI en general, y del Palazzo Vendramin a Santa Fosca en particular. En él, el que en 1985 era caracterizado como «emblema de la prudencia» en tanto que tiempo circular re-orientado mediante la escatología cristiana,⁴⁶ en 1993, se caracteriza como aquel «tener siempre presente, el origen».⁴⁷ O lo que es lo mismo, «inicio desde siempre». Con esto, establece explícitamente Tafuri la existencia de «un tiempo complejo porque es circular pero vectorial, esto es, una flecha del tiempo, puesto que propiamente allí donde el futuro debería destruir, como el ángel de Benjamin, cualquier fragmento del pasado, el símbolo de este futuro es en cambio el perro, es decir, la fidelidad. Y la fidelidad al origen es aquello que el viejo mira constantemente, visto que los tres momentos del tiempo no pueden ser escindidos entre ellos».⁴⁸

44 Esta continua indeterminabilidad de los acontecimientos históricos tiene para Tafuri, como no podía ser de otra manera, un fuerte nexo de unión con la indeterminabilidad del momento de decisión «política» que ha sido una constante en sus escritos desde su libro sobre Quaroni (1964). A tal propósito, comentaba Tafuri en 1993 que «e ciò che la storia può dare è proprio mostrare come l'unitarietà del risultato dipenda esattamente da questa conflittualità continua che non ha permesso l'attuazione di un progetto. Quale progetto? Quello del 36? O quello del 39 per la Zecca? O ancora quello del 55, quando la Zecca viene sopraelevata? O quello dell'80? O ke decisioni del'82? O lo stop del 1596? 18. Insomma intendo dire che l'episodio che abbiamo raccontato, su cui non voglio dilungarmi più a lungo perché è solo un exemplum, ci mostra che cos'è uno spazio veneziano perfettamente congruente alle metafore del tempo racchiuse nel Tricipitium di Tiziano o ne Le tre età di Giorgione». M. Tafuri, *La dignità...*, p. 18.

45 M. Cacciari, «Cronos...», p. 300. (la traducción es nuestra).

46 Afirmaba Tafuri a este respecto en 1985 que «The emblem of this 'prudence' is well known: the tricpitium, or 'three ages of man', which offers a simultaneous consideration of the past, present and future, analyzed by Erwin Panofsky in his interpretation of the famous painting ascribed to Titian [...] The meditation on the cyclic nature of time is resolved in the rebirth or renaissance assured by the sacrifice of Christ: circular, classical time is composed of the linear and teleological time of Christianity. This transfer of public symbols into a private emblem is undoubtedly significant, however: the coexistence of epochs, which guarantees human justice, connects the loyalty to tradition, represented by the head of the old man toward the origin, with the future, the novus, implicitly alluding to an eternal return. But within this age, the new root is Christ [...] The prudentia contained in the tricpitium partakes of a cosmic and ineffable time». M. Tafuri, *Venice and the Renaissance*, Massachusetts Institute of Technology, 1989, p. 12. Publicado originalmente como *Venezia e il Rinsacimento*, Giulio Einaudi editore, Turín, 1985. Y un poco más adelante concluía la reflexión sobre la «armonía de los tiempos» estableciendo la relación del significado renacentista de las representaciones de la prudencia con el cuadro de Giorgione, «Three Philosophers»: «The 'Three Philosophers' do not stand in opposition: in a silent and serious dialogue, they clearly form an indissoluble whole in which the 'youth' reads the book of nature, showing that he is paying close attention to the lesson of the first word, confirmed and universalized by the 'old man', the sage who is custodian of tradition. All antitheses have been removed, exactly as they are in the emblem of prudence». Idem, p. 12.

47 M. Tafuri, *La dignità...*, p. 12. (la traducción es nuestra).

48 Idem, p. 12. Y algo más adelante, Tafuri, vuelve a insistir sobre cómo este tiempo-complejo-uno característico de Venecia supone una diferenciación radical del tiempo escatológico-teleológico. Ahora bien, Tafuri es cauto. Este tiempo, esta conciencia del Aion por parte de la Venecia del s. XVI, está situado en un apartado muy concreto de la sociedad. Pues, según Tafuri, esta conciencia del Aion es exclusiva del discurso «público» sobre los edificios privados: «Quindi il tempo di Venezia batte il tempo escatologico perlomeno in un primo tipo di mentalità. Ci si può chiedere: ma è questa la mentalità del mercante? Il tempo che batte sulla nave che va a Corfù o a rodi è lo stesso tempo? Indubbiamente no [...] significato pubblico degli edifici privati patrizi. Ciò che importa è che il simbolo, quello dell'eternità divina, del ritmo escatologico e del tempo veneziano, può

4. El Aion en Deleuze

Ahora bien, una vez expuesto esto, ¿cómo conciliar dicha toma de posición respecto al Aion con la crítica y rechazo explícito por parte de Tafuri al filósofo que ha terminado siendo sinónimo del Aion?⁴⁹ Si bien es cierto que las críticas, al menos las de Tafuri, tenían que ver principalmente con el empleo de rizomas como parte de la metodología histórica, no es menos cierto que el mismo concepto de rizoma se produce como respuesta deleuziana al problema del Aion. Pero si esto es así, debemos plantear entonces dos preguntas fundamentales, a saber 1) ¿Cómo concibe Deleuze el Aion? ¿Es el mismo concepto de Aion explicitado por Cacciari y Tafuri?, y 2) ¿Cómo se relaciona el rizoma con el Aion? ¿Cuál es el estatuto de acción del rizoma? Y antes incluso que eso, ¿qué es lo que entiende exactamente Deleuze por un rizoma? Empecemos por la primera pregunta. Al comienzo de *Lógica del sentido* (1969), Deleuze ya establece como la metodología a seguir, al igual que en el caso de Tafuri, la determinación de paradojas, no solo temporales pues el ámbito de relaciones de Deleuze es mucho más amplio que la «ontología del tiempo».⁵⁰ Con dicho planteamiento, una vez llegados a la vigésimo-tercera serie, establece un cuadro comparativo entre Cronos y Aion. Afirma Deleuze:

«(Cronos es) el movimiento reglado de los presentes vastos y profundos [...] El devenir-loco de la profundidad es pues un mal Cronos, que se opone al presente vivo del buen Cronos. [...] potencia de esquivar el presente (porque ser presente sería ser, y no ya devenir). Y sin embargo, Platón añade que ‘esquivar el presente’ es lo que no puede hacer el devenir (porque deviene ahora, y no puede saltar por encima de este ‘ahora’) [...] La revancha del futuro y del pasado sobre el presente, Cronos debe

essere ormai reso mondano». Idem, 15. Además, en Tafuri, al igual que en Mumford, existe también una íntima relación entre el funcionamiento del tiempo y la fenomenización de este en la forma espacial de las ciudades. Así, a propósito del tiempo véneto, Tafuri argumenta: «Può questa grande metafora e concezione del tempo non tradursi in uno spazio specificamente veneziano? Sì, certo Tenenti aveva dato una risposta positiva ma non l’aveva dimostrata; io cercherò di dimostrarvela e, badate, non perleremo di forme, non parleremo di architettura, parleremo solo di procedimenti». Idem, p. 19.

49 Recordamos aquí que las dos únicas referencias explícitas a Deleuze por parte de Tafuri fueron hechas en *La esfera y el laberinto*. Allí, afirmaba Tafuri que «no queremos en absoluto cantar himnos de alabanza a lo irracional o interpretar los conjuntos ideológicos en una actuación compleja como ‘rizomas’ al modo de Deleuze y Guattari. Precisamente consideramos necesario no hacer rizomas con aquellos conjuntos». M. Tafuri, *La Esfera y el Laberinto. Vanguardia y arquitectura de Piranesi a los años '70*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1984, edición original M. Tafuri, *La sfera e il labirinto. Avanguardie e architettura da Piranesi agli anni '70*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1980, p. 16. Y un poco más adelante, insistía: «El rizoma, escriben Deleuze y Guattari, es una antigenealogía. El rizoma procede por variación, expansión, conquista, captura, inyección. En oposición a la graffia, al dibujo o a la fotografía, en oposición a los calcos, el rizoma se reduce a un papel que ha de ser producido, construido, siempre desmontable, con entradas y salidas múltiples, con sus líneas de fuga [...] el rizoma es un sistema acéntrico, no jerárquico y no significativo, sin general, sin memoria organizadora o autónoma central, únicamente definido por una circulación de estados». Idem, p. 16, Nota a pie 23.

50 Afirma Deleuze: «Porque la incertidumbre personal no es una duda exterior a lo que ocurre, sino una estructura objetiva del acontecimiento mismo [...] La paradoja es primeramente lo que destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas». G. Deleuze, *Lógica del Sentido*, Barcelona, Editorial Paidós, 2005, p. 29.

también expresarla en términos de presente, los únicos términos que comprende y que le afectan. Es su modo propio de querer morir».⁵¹

Por otra parte,

«Según Aion, únicamente el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo [...] O mejor, es el instante sin espesor y sin extensión quien subdivide cada presente en pasado y futuro [...] con el Aion, el devenir loco de las profundidades subía a la superficie, los simulacros se convertían, a su vez, en fantasmas [...] la del 'ahora' y la del 'instante'. Ya no son el futuro y el pasado quienes subvierten el presente existente: es el instante quien pervierte el presente en futuro y pasado insistentes [...] Porque si la profundidad esquiva el presente, es con toda la fuerza de un 'ahora' que opone su presente enloquecido al sensato presente de la medida; y si la superficie esquiva el presente, es con toda la potencia de un 'instante', que distingue su momento de todo presente asignable sobre el que lleva una y otra vez la división. Nada sube a la superficie sin cambiar de Naturaleza. Cronos expresaba la acción de los cuerpos y la creación de cualidades corporales. Aion es el lugar de los Acontecimientos [...] pura forma vacía del tiempo. [...] Sin duda, podría parecer que el Aion no tiene presente en absoluto porque, en él, el instante no cesa de dividirse en futuro y pasado. Pero sólo es una apariencia [...] Entre los dos presentes de Cronos, el de la subversión por el fondo y el de la efectuación en las formas, hay un tercero, debe haber un tercero que pertenezca al Aion. Y, en efecto, el instante como elemento paradójico o casi-*causa* que recorre toda la línea recta también debe ser representado [...] Este presente del Aion, que representa el instante, no es en absoluto como el presente vasto y profundo de Cronos: es el presente sin espesor, el presente del actor, del bailarín o del mismo, puro «momento» perverso».⁵²

Resumiendo, tenemos que, al igual que en Tafuri, el Aion, en tanto que tiempo del acontecimiento, de lo que acontece, de lo no previsible, es aquel propiamente no-presente

51 Idem, pp. 197-199.

52 Idem, pp. 199-203. (El subrayado es nuestro). Además, dado que el libro en sí está concebido como una revisión y crítica a las teorías lacanianas del origen del sentido lingüístico, afirma Deleuze que «este mundo nuevo, de los efectos incorporales o de los efectos de superficie, es quien hace posible el lenguaje [...] Los acontecimientos puros fundan el lenguaje porque lo esperan igual como nos esperan, y no tienen existencia pura, impersonal y preindividual sino en el lenguaje que los expresa. [...] el sentido es lo mismo que el acontecimiento, pero esta vez remitido a las proposiciones. Y se remite a las proposiciones como su expresable o su expresado, completamente diferente de lo que significan, de lo que manifiestan y de lo que designan». Idem. p. 202. Y 11 años más tarde, insiste: «Aion, que es el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que sólo conoce las velocidades, y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en un *déjà-là* y un *pas-encore-là*, un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder. Y Cronos, que, por el contrario, es el tiempo de la medida, que fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto [...] En resumen, la diferencia no se establece en modo alguno entre lo efímero y lo duradero, ni siquiera entre lo regular y lo irregular, sino entre dos modos de individuación, dos modos de temporalidad». G. Deleuze, y F. Guattari, *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2004, p. 265. Edición original G. Deleuze y F. Guattari, *Mil plateaux (capitalisme et schizophrénie)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

dado su falta de espesor que continuamente se divide en pasado y futuro, permaneciendo uno en su mismo dividirse,⁵³ o abrirse, no únicamente al futuro, esto es lo interesante, sino también al pasado, pues, como todo historiador debería saber, el acontecimiento presente cambia también el pasado. Tenemos pues de nuevo el Aion como la constante discontinua irrupción del acontecimiento en el mundo con el que, en cada momento se cambian las reglas del juego. Metáfora esta del juego, por cierto, empleada tanto por Deleuze como por Tafuri. Así, en el primer caso, afirma Deleuze cómo, a diferencia de un juego reglado,⁵⁴ el juego de dados del Aion se caracteriza porque

«El juego se vuelve puro. 1) no hay reglas preexistentes; cada tirada inventa sus reglas, lleva en sí su propia regla. 2) En lugar de dividir el azar en un número de tiradas realmente distintas, el conjunto de tiradas afirma todo el azar y no cesa de ramificarlo en cada tirada. 3) Las tiradas son distintas, pero todas son las formas cualitativas de un solo y mismo tirar, ontológicamente uno [...] Cada tirada emite puntos singulares, los puntos de los dados. Pero el conjunto de tiradas está comprendido en el punto aleatorio, único tirar que no cesa de desplazarse a través de todas las series, en un tiempo más grande que el máximo de tiempo continuo pensable [...] 4) sólo puede ser pensado, y además pensado como sin sentido. Pero precisamente es la realidad del pensamiento mismo. Es el inconsciente del pensamiento puro».⁵⁵

Un mismo tirar ontológicamente uno, el uno del Aion que tira los dados y que, en sintomática analogía con el «tiempo circular vectorial» de Tafuri, Deleuze comenta como «un eterno retorno que ya no tiene que ver con el ciclo».⁵⁶ Por otra parte, respecto a la referencia hecha al juego de dados por parte de Tafuri, este, a propósito de una comparación entre Aalto y Le Corbusier durante una entrevista realizada en 1983, lo caracteriza de nuevo como aquel juego que, en cada tirada, redefine por completo todas las reglas del juego. Así, a propósito de la capilla de *Ronchamps*, afirma Tafuri que esta, es

«el juego de dados de los dioses griegos, el juego en que se apuesta sobre el destino de los hombres determinando la total aleatoriedad de su existencia [...] cuando Wittgenstein habla de juego, habla de un ‘*coup de dés*’ que no puede seguir jugándose hasta el infinito, como Alvar Aalto, sino que lo que debe buscar lograr es, por su sola movida, cambiar el juego. Cambiar las reglas del juego con una sola movida:

53 Es con este Uno sin espesor que se divide permaneciendo Uno que Deleuze mantiene desde posiciones más metafísicas, la inmanencia del Aion en el mundo de la que hablaban Tafuri y Cacciari. En palabras de Deleuze: «Pues Heliogábalo es Spinoza, y Spinoza, Heliogábalo resucitado». Idem, p. 163.

54 Estos son descritos por Deleuze mediante cuatro características básicas: «(1) Un conjunto de reglas deben preexistir al ejercicio del juego; en cualquier caso, y cuando se juega, tienen un valor categórico; (2) estas reglas determinan hipótesis que dividen el azar, hipótesis de pérdida o ganancia (lo que ocurre si...) (3) estas hipótesis organizan el ejercicio del juego en una pluralidad de tiradas, real y numéricamente distintas [...] (4) Las consecuencias de las tiradas se ordenan según la alternativa «victoria o derrota» [...] solamente retienen el azar en ciertos puntos». G. Deleuze, *Lógica...*, p. 89.

55 Idem, pp. 90-91.

56 Idem, p. 95. Y once años más tarde, de nuevo: «El tiempo como forma a priori no existe, el ritomelo es la forma a priori del tiempo, que cada vez fabrica tiempos diferentes». G. Deleuze, *Mil Mesetas...*, p. 352.

esta es una operación de grandes estrategias, una operación que, como pueden ver, no puede suceder de hoy para mañana en el estudio de un arquitecto». Y más adelante, insiste: «La referencia a lo arcaico total, algo que expresa una no linealidad del tiempo mediante la posibilidad de regresar al más remoto pasado. La oreja no escucha entonces sólo a la naturaleza; escucha ese pasado, y haciéndolo proyecta su fragmento en el futuro. Esto es un formidable ‘*coup de dés*’ jugando con la civilización entera. Esto es el Gran Juego. El de Aalto, en cambio, es un juguete».⁵⁷

Podemos concluir ya que no existen diferencias fundamentales entre Tafuri y Deleuze en lo que a la concepción del Aion se refiere. Con respecto a la segunda pregunta, debemos aclarar primero qué es exactamente un rizoma. Según Deleuze, un rizoma es en principio un «modelo organizativo» no adscrito *a priori* a ningún discurso específico (historia, filosofía, arquitectura, economía, etc.) con 6 principios básicos:

- 1) y 2) «Principios de conexión y de heterogeneidad: cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden».⁵⁸
- 3) «Principio de multiplicidad: sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo [...] en un rizoma no hay puntos o posiciones como ocurre en una estructura, un árbol, una raíz. En un rizoma sólo hay líneas».⁵⁹
- 4) «Principio de ruptura significativa: frente a los cortes excesivamente significantes que separan las estructuras o atraviesan una».⁶⁰
- 5) y 6) «Principio de cartografía y de calcomanía: un rizoma no responde a ningún modelo estructural o generativo. Es ajeno a toda idea de eje genético, como también de estructura profunda [...] Así no se sale del modelo representativo».⁶¹

Ahora bien, pese a que, *a priori*, un rizoma no tiene una disciplina prefijada, Deleuze lo sitúa en dos campos preponderantes. El primero en la psiquiatría en tanto que «modelo» de la formación de la psique, que obliga, para poder dar cuentas de las relaciones de conformación del inconsciente, a cambiar el psicoanálisis freudiano o lacaniano por el esquizoanálisis deleuziano. El segundo, 7 años después, como «modelo» ontológico del mundo en tanto que mecanosfera dadaísta⁶² compuesta, no únicamente por máquinas deseantes como la crítica

57 M. Tafuri, «Entrevista a Manfredo Tafuri», Buenos Aires, *Materiales*, Marzo 1983. La entrevista tuvo lugar en Buenos Aires, entre Julio y Agosto de 1981. También disponible en www.bazaramericano.com/arquitectura/materiales/entrevista_tafuri.htm, pp. 10 y 11 respectivamente de la versión digital.

58 G. Deleuze y F. Guattari, *Mil Mesetas*..., p. 13.

59 Idem, p. 14.

60 Idem, p. 15.

61 Idem, p. 17.

62 Respecto a la relación con el dadaísmo de Deleuze o Derrida en particular, y del postestructuralismo francés en particular, Steiner ya se encargó hace tiempo de reafirmar las profundas conexiones que unen dichas filosofías de la diferencia a ciertos sectores del pensamiento de vanguardia: «Todo el postestructuralismo y la deconstrucción provienen del dadaísmo, de Hugo Ball y sus poemas absurdos. Es un juego dadaístico». G. Steiner,

italiana de Deleuze se encargó de hacernos creer, sino también por máquinas abstractas. Llegamos entonces al verdadero punto de conflicto entre Deleuze y Tafuri, que no es otro que el de dónde situar el rizoma.

5. Conclusiones

Es obvio que el rizoma no es sino el modelo organizativo que se produciría si la conjunción temporal Aion-Cronos fuese exclusivamente aiónica. La posición de Deleuze por tanto mantiene que es exclusivamente a nivel molecular donde esta asíntota hacia el Aion deviene cada vez más pura, mientras que las estructuras molares aparecen a medida que el tiempo se va cronologizando. Del mismo modo, Tafuri descubre bajo las relaciones cronológicas del espacio y del tiempo, el doble perverso de las relaciones aiónicas en la perspectiva de Brunelleschi, en el *Momus* de Alberti, en las *Carceri* de Piranesi, o en las economías capitalístico-metropolitanas que dieron vida al dadaísmo. Tenemos pues, que a nivel ontológico, tanto Deleuze como Tafuri mantienen una concepción rizomática de la realidad. A su vez, tanto Deleuze a través del concepto de esquizoanálisis como Tafuri a través del concepto de «representación» de Nietzsche esgrimido en contra de la «ideología» como «falsa conciencia» de Lukács, mantienen una relación que no establece una neta separación entre «estructuras organizativas» de la realidad óptica y estructuras del pensamiento, pese a que este, en su producción de conocimiento, produce propiamente algo distinto de la realidad y con un modelo de funcionamiento distinto. Ahora bien, eso no quita para que el modelo que rige la producción del conocimiento esté constituido también por un tipo de organización que no pueda tener otra denominación que la de «rizoma».

La diferencia se establece pues dentro del ámbito decisional. Es decir, tanto para Deleuze como para Tafuri la realidad aiónica es un rizoma; ahora bien, Deleuze aboga, especialmente en *El Antiedipo*, por la salida subjetiva que tomó el dadaísmo como única acción que permita a la psique liberarse de las estructuras psicoanalistas impuestas por «la sociedad».⁶³ Tafuri, en cambio, frente al problema de la «negatividad» aiónica de la realidad, elige el ámbito político-institucional, no olvidemos que militó durante años dentro del Partido Comunista Italiano, como forma de mediar con esa misma negatividad de una manera eficiente. Tenemos así, que la principal diferencia entre Deleuze y Tafuri remite a la ya clásica disputa (dentro del marxismo) entre ética y política. Pero aparte de qué estrategia tomar respecto a las acciones con las que mediar dentro de una realidad aiónica, ya sea el baile dionisiaco

Entrevista del periódico *Süddeutsche Zeitung*, 18 de Mayo de 2003. Traducción de Peter Krieger. Citado en P. Krieger, «La deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004)», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n. 84, 2004, pp. 179-188. Pero no hace falta recurrir a fuentes externas para sostener el apoyo de Deleuze al dadaísmo. Así, al final de *El AntiEdipo* oponía al antimaquinismo humanista del surrealismo y la máquina molar futurista, «la máquina molecular dadaísta que por su propia cuenta efectúa una inversión como revolución de deseo, ya que somete las relaciones de producción a la prueba de las piezas de la máquina deseante y libera de ésta un gozoso movimiento de desterritorialización más allá de todas las territorialidades de nación y de partido». G. Deleuze, y F. Guattari, *El AntiEdipo: Capitalismo y Esquizofrenia*, Barcelona, Editorial Paidós, 1985, p. 413.

63 Por otra parte no deja de ser sintomático que para el esquizoanálisis, al igual que para las metodologías historiográficas tafurianas, afirme Deleuze que «no hay método posible, ni reproducción concebible, sino únicamente etapas, *intermezzi*, reactivaciones». G. Deleuze y F. Guattari, *Mil Mesetas...*, p. 382.

rizomático o la creación de instituciones políticas de decisión, las diferencias entre Deleuze y Tafuri reaparecen dentro de un ámbito historiográfico.

En él, debemos aclarar que las críticas que Tafuri ejerció al concepto de rizoma fueron siempre hechas desde el punto de vista de la metodología historiográfica y no desde la filosofía de la historia. Dentro de la primera pues, el rizoma no es útil ya que el primer momento de una historiografía aiónica crítica es para Tafuri la construcción del documento histórico, y después el evidenciar las contradicciones entre documentos en aras de detectar los puntos de indeterminabilidad histórica (el Aion) mediante un contraste conscientemente orientado. Es decir, para Tafuri, construir rizomas con los materiales históricos no ayuda en nada a poder identificar los principales momentos aiónicos de la historia. Si la historia en tanto que ontología del tiempo es una conjunción aiónico-crónica indisoluble, la historiografía en cambio debe permanecer con unos procedimientos estrictos, si bien variables dependiendo de los casos, que permitan reconocer claramente la aionicidad misma de la historia. Para Tafuri lo único que supondría una metodología completamente aiónica en tanto que aplicación directa de los rizomas o el esquizoanálisis a la historiografía no sería más que la disolución de esa distinción principal entre historia escrita y realidad (entre conocimiento y realidad) que tanto Althusser como Tafuri reconocían elemento indispensable de una concepción aiónica de la historia en tanto que ontología del tiempo. Por ello deberemos mantener la concepción rizomática de la historia en Manfredo Tafuri siempre y cuando no se mezclen historia y metodología historiográfica.

Es decir, que el Aion se encuentra únicamente al nivel de la ontología temporal. Que del mismo modo que para Tafuri es imposible la existencia misma de una arquitectura puramente aiónica dado que la arquitectura en tanto que heredera de la geometría y de la agrimensura no es sino el intento de medida, razón, del mundo existente, la historiografía, para poder tratar con el Aion, debe tener fuertes condicionamientos cronológicos, y que, finalmente, cualquier ideología arquitectónica o histórica, que quiera defender la posibilidad de una arquitectura o de una historiografía de la arquitectura en tanto que aiónica, no son sino utopías negativas, es decir utopías éticas que creen aún en que es posible vivir de forma humana dentro de una economía exponencialmente aiónica como es el hipercapitalismo ya comentado por Simmel en *La filosofía del dinero*. Dentro de este contexto, Tafuri, como ya propusieron Wagner o Hilberseimer, vuelve a proponer el ámbito de la política. En él, el rol del arquitecto en tanto que constructor del proceso de producción de la ciudad no es sino el de burócrata, mientras que el del historiador, como ya hemos dicho, lejos de ser el del profeta de una escatología dialéctica al modo del menchevismo de la Segunda Internacional, debe referirse a la identificación de la indeterminabilidad de los acontecimientos en el mundo, dando siempre testimonio de la crisis del *reale*, de su dialéctica negativa en tanto que imposibilidad de síntesis, y de la consecuente imposibilidad de planeamiento del futuro. Aquí la crítica a los planes quinquenales de desarrollo, no únicamente urbanístico-arquitectónico, tan cronológicamente aplicados durante el siglo XX en el bloque bolchevique.

Aún así se nos podría aún objetar que existe un ámbito de indeterminación dentro de la no-metodología historiográfica hasta que el material histórico es conocido suficientemente por el historiador como para poder elegir una metodología concreta y adecuada. Es cierto. Ahora bien, es precisamente porque existe este primer momento de indeterminación metodológica que posibilita las metodologías rizomáticas, que Tafuri se opone a las mismas. Lo

que debemos tener claro es que la indeterminación metodológica inicial, lo que la crítica tafuriana ha denominado finalmente el «proyecto de crisis» o la «crisis historiográfica», no debe ser confundida con la crisis del «reale» en tanto que indeterminación óptico-temporal de características aiónico-temporales. Es decir, que la crisis del «reale» en tanto que estructura óptica de la realidad tiene su fenomenización, fundamentalmente, en las condiciones metropolitanas. En cambio la crisis historiográfica es una crisis inducida y reorientada consciente e intencionadamente que, como ya hemos visto, consistía en construir los discursos críticamente, para luego poder identificar las contradicciones de los mismos mediante la confrontación de unos contra otros. En otras palabras, existe un fuerte carácter decisional e intencional al nivel historiográfico, precisamente porque no existe este carácter intencional, o teleológico, al nivel ontológico-temporal.

Por último, dado que Tafuri en tanto que estudioso del marxismo, la historia como construcción cultural es directamente dependiente del funcionamiento estructural determinado por las condiciones metropolitanas que, a su vez dependen del ámbito óptico-temporal en tanto que su fenómeno, hemos de reconocer que existe una débil dependencia indirecta de la historiografía respecto al Aion ontológico. Ahora bien, lo que desde luego no se puede afirmar es, al modo de Joan Ockman o Carla Keyvanian, un isomorfismo interdisciplinar entre las condiciones metropolitanas patéticamente reducidas al «collage», y el ámbito metodológico-historiográfico del historiador italiano sin ni siquiera realizar un mínimo análisis de las condiciones óptico-temporales de la realidad histórica⁶⁴.

64 A tal respecto ver C. Keyvanian, *Manfredo Tafuri's notion of history and its methodological sources: From Walter Benjamin to Roland Bathes*, Massachusetts Institute of Technology, 1992. (Istituto Universitario Architettura Venezia, 1986) y J. Ockman, «Postscript: Critical History and the Labors of Sisyphus», en Ockman, Joan (ed), *Architecture, Ideology, Criticism*, New Jersey, Princeton Architectural Press, , 1985. Como afirma al respecto M. Biraghi: «Il problema sta tutto nel modo d'intendere il reale». M. Biraghi, *Progetto di Crisi. Manfredo Tafuri e l'architettura contemporanea*, Milano, Christian Marinotti Edizioni, 2005, p. 125

