

LAS PALABRAS Y LAS COSAS

*una arqueología
de las ciencias humanas*

por
MICHEL FOUCAULT

traducción de
ELSA CECILIA FROST

Título original: *Les mots et les choses, une archéologie des sciences
humaines*

© 1966, Gallimard

© 1968, Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.

Portada de Carlos Palleiro

EL HOMBRE Y SUS DOBLES

1. EL RETORNO DEL LENGUAJE

Con la literatura, con el retorno de la exégesis y la preocupación por la formalización, con la constitución de una filología, en breve, con la reaparición del lenguaje en un aumento múltiple, puede borrarse de ahora en adelante el orden del pensamiento clásico. En esta fecha entra, con respecto a cualquier mirada ulterior, en una región de sombras. Es más, acaso no debiera hablarse de oscuridad, sino de una luz un poco turbia, falsamente evidente y que oculta más de lo que manifiesta: en efecto, nos parece que del saber clásico lo sabemos todo si comprendemos que es racionalista, que otorga, desde Galileo y Descartes, un privilegio absoluto a la Mecánica, que supone un ordenamiento general de la naturaleza, que admite una posibilidad de análisis muy radical para descubrir el elemento o el origen, pero que presiente ya, a través de todos estos conceptos del entendimiento y a pesar de ellos, el movimiento de la vida, el espesor de la historia y el desorden, tan difícil de dominar, de la naturaleza. Pero el no reconocer el pensamiento clásico sino en tales signos es equivocar la disposición fundamental; es descuidar por completo la relación entre tales manifestaciones y lo que las hizo posibles. Pero ¿cómo reencontrar después de todo (de no ser por una técnica laboriosa y lenta) la compleja relación de las representaciones, las identidades, los órdenes, las palabras, los seres naturales, los deseos y los intereses, a partir del momento en que se deshizo toda esta gran red en la que las necesidades organizaron por sí mismas su producción, en la que los vivientes se replegaron sobre las funciones esenciales de la vida, en la que las palabras se fatigan con su historia material —en breve, a partir del momento en el que las identidades de la representación han dejado de manifestar sin reticencias ni residuos el orden de los seres? Ahora queda abolido todo el sistema de las rejas que analizaba la sucesión de las representaciones (pequeña serie temporal que se desarrolla en el espíritu de los hombres) para hacerla oscilar, para detenerla, desplegarla y repartirla en un cuadro permanente, así como todas las sutilezas constituidas por las palabras y el discurso, por los caracteres y la clasificación, por las equivalencias y el cambio, a tal grado que

es difícil reencontrar la manera en que pudo funcionar este conjunto. La última "pieza" que saltó —y cuya desaparición ha alejado para siempre de nosotros al pensamiento clásico— es justo la primera de estas rejas: el discurso que aseguraba el despliegue inicial, espontáneo, ingenuo de la representación en un cuadro. Desde el día en que dejó de existir y de funcionar en el interior de la representación como su primera puesta en orden, el pensamiento clásico dejó de sernos directamente accesible a la vez.

El umbral del clasicismo a la modernidad (pero poco importan las palabras mismas —digamos, de nuestra prehistoria a lo que nos es aún contemporáneo) quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrricular espontáneamente el conocimiento de las cosas. A principios del siglo XIX, encontraron su viejo y enigmático espesor; pero esto no basta para reintegrar la curva del mundo que las alojaba en el Renacimiento, ni para mezclarse con las cosas en un sistema circular de signos. Separado de la representación, el lenguaje no existe de ahora en adelante y hasta llegar a nosotros más que de un modo disperso: para los filólogos las palabras son como otros tantos objetos constituidos y depositados por la historia; para quienes quieren formalizar, el lenguaje debe despojarse de su contenido concreto y no dejar aparecer más que las formas universalmente válidas del discurso; si se quiere interpretar, entonces las palabras se convierten en un texto que hay que cortar para poder ver aparecer a plena luz ese otro sentido que ocultan; por último, el lenguaje llega a surgir para sí mismo en un acto de escribir que no designa más que a sí mismo. Este desparramamiento impone al lenguaje si no un privilegio, sí cuando menos un destino que nos parece singular cuando se le compara con el del trabajo o el de la vida. Al disociarse el cuadro de la historia natural, los seres vivos no quedaron dispersos, sino agrupados, por el contrario, en torno al enigma de la vida; al desaparecer el análisis de las riquezas, todos los procesos económicos se reagruparon en torno a la producción y a lo que la hacía posible; en cambio, al disiparse la unidad de la gramática general —el discurso—, apareció el lenguaje según múltiples modos de ser cuya unidad no puede ser restaurada sin duda alguna. Quizá por esta razón se mantuvo alejada del lenguaje durante mucho tiempo la reflexión filosófica. Mientras buscaba incansablemente por el lado de la vida o del trabajo alguna cosa que fuera su objeto, sus modelos conceptuales o su suelo real y fundamental, no prestó sino una atención marginal al lenguaje; para ella se trataba sobre todo de alejar los obstáculos que podía oponer a su tarea; por ejemplo, era necesario liberar a las palabras de los contenidos silenciosos que las enajenaban o también de ablandar el lenguaje

y hacerlo desde el interior como fluido a fin de que, libre de las espacializaciones del entendimiento, pudiera entregar el movimiento de la vida y su duración propia. El lenguaje no entró de nuevo directamente y por sí mismo en el campo del pensamiento sino a fines del siglo XIX. Se podría decir aún que en el xx, si el filólogo Nietzsche —y aun allí era tan sabio, sabía tanto y escribía tan buenos libros— no hubiera sido el primero en acercar la tarea filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje.

Y he aquí que en este espacio filosófico-filológico que Nietzsche abrió para nosotros, surgió el lenguaje de acuerdo con una multiplicidad enigmática que había que dominar. Aparecieron ahora, como otros tantos proyectos (quimeras ¿quién puede saberlo en ese instante?), los temas de una formalización universal de todo discurso o los de una exégesis integral del mundo que sería, a la vez, la demitificación perfecta, o los de una teoría general de los signos; o aun el tema (sin duda históricamente el primero) de una transformación sin residuo, de una reabsorción integral de todos los discursos en una sola palabra, de todos los libros en una sola página, de todo el mundo en un solo libro. La gran tarea a la que se dedicó Mallarmé, hasta el fin de su vida, es la que nos domina ahora; en su baluceo encierra todos nuestros esfuerzos actuales por devolver a la constricción de una unidad quizá imposible el ser dividido del lenguaje. La empresa de Mallarmé por encerrar todo discurso posible en el frágil espesor de la palabra, en esta minúscula y material línea negra trazada por la tinta sobre el papel, responde en el fondo a la cuestión que Nietzsche le prescribía a la filosofía. Para Nietzsche no se trataba de saber qué eran en sí mismos el bien y el mal, sino qué era designado o, más bien, *quién hablaba*, ya que para designarse a sí mismo se decía *agathos* y *deilos* para designar a los otros.¹ Pues aquí, en aquel que *tiene* el discurso y, más profundamente, *detenta* la palabra, se reúne todo el lenguaje. A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario. En tanto que Nietzsche mantenía hasta el extremo la interrogación sobre aquel que habla, y a fin de cuentas se libra de irrumpir en el interior de esta pregunta para fundarla en sí mismo, sujeto parlante e interrogante: *Ecce homo*, Mallarmé no cesa de borrarse a sí mismo de su propio lenguaje, a tal punto de no querer figurar en él sino a título de ejecutor en una pura ceremonia del Libro en el que el discurso se compondría de sí mismo. Es muy posible que todas estas cuestiones que atraviesan actualmente nuestra curiosidad (¿Qué es

¹ Nietzsche, Zur *Genealogie der Moral*, I, § 5.

el lenguaje? ¿Qué es un signo? Lo mudo en el mundo, en nuestros gestos, en todo el blasón enigmático de nuestras conductas, en nuestros sueños y en nuestras enfermedades, todo esto ¿habla, cuál es su lenguaje, según cuál gramática? ¿Es todo significativo o qué y para quién y de acuerdo con qué reglas? ¿Qué relación hay entre el lenguaje y el ser y se dirige siempre al ser el lenguaje, cuando menos aquel que habla verdaderamente? ¿Qué es pues este lenguaje que no dice nada, que no se calla jamás y que se llama "literatura"?), es muy posible que todas estas interrogantes se planteen actualmente en la distancia nunca salvada entre la pregunta de Nietzsche y la respuesta que le dio Mallarmé.

Actualmente sabemos de dónde provienen estas preguntas. Se hicieron posibles por el hecho de que a principios del siglo XIX, habiéndose separado la ley del discurso de la representación, el ser del lenguaje se encontró como fragmentado; pero se hicieron necesarias después de que, con Nietzsche, con Mallarmé, el pensamiento fue conducido de nuevo, y en forma violenta, hacia el lenguaje mismo, hacia su ser único y difícil. Toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora en la pregunta: ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud? En cierto sentido, esta pregunta releva a aquellas que, en el siglo XIX, se referían a la vida o al trabajo. Pero el *status* de esta investigación y de todas las preguntas que la diversifican no está perfectamente claro. ¿Acaso es necesario presentir allí el nacimiento o, menos aún, el primer fulgor bajo el cielo de un día que apenas se anuncia, pero del cual adivinamos ya que el pensamiento —este pensamiento que habla desde hace miles de años sin saber lo que es hablar y ni siquiera que habla— va a recoger por entero y a iluminar de nuevo en la luz del ser? ¿Acaso no era esto lo que preparaba Nietzsche cuando, en el interior de su lenguaje, mataba a Dios y, al hombre a la vez, y prometía con ello, junto con el Retorno, el centelleo múltiple y reiniciado de los dioses? ¿O es necesario admitir, simplemente, que todas estas preguntas sobre el lenguaje no hacen más que perseguir, que consumir, cuando más, ese acontecimiento cuya existencia y primeros efectos nos señala la arqueología desde fines del siglo XVIII? La división del lenguaje, contemporánea de su paso a la objetividad filológica, no sería, pues, más que la consecuencia más recientemente visible (por ser la más secreta y la más fundamental) de la ruptura del orden clásico; al esforzarnos por dominar esta fisura y por hacer aparecer por entero al lenguaje, llevaríamos a su término lo que pasó antes de nosotros y sin nosotros, hacía fines del siglo XVIII. Pero, ¿qué sería, pues, este logro? Al querer reconstituir la unidad perdida del lenguaje, ¿se va acaso hasta el término de un pensamiento que es

el del siglo XIX o acaso se dirige uno a formas que son ya incompatibles con él? La dispersión del lenguaje está ligada, en efecto, de un modo fundamental, a este acontecimiento arqueológico que puede designarse por la desaparición del Discurso. El reencontrar en un espacio único el gran juego del lenguaje, podría formar muy bien a la vez un lazo decisivo hacia una forma de pensamiento del todo nueva o encerrar en sí mismo un modo de saber constituido en el siglo precedente.

Es verdad que no sé responder a estas preguntas, ni tampoco decir qué término convendría elegir en estas alternativas. Ni siquiera puedo adivinar si alguna vez podré responder a ellas o si algún día tendré razones para determinarme. De cualquier modo, sé ahora por qué, como todo el mundo, puedo planteármelas —y no puedo dejar de planteármelas ahora. Sólo quienes no saben leer se asombrarán de que lo haya apresado más claramente en Cuvier, en Bopp y en Ricardo que en Kant o en Hegel.

2. EL LUGAR DEL REY

Sería necesario sin duda alguna detenernos en tanta ignorancia, en tantas interrogaciones que quedan en suspenso: allí se fija el fin del discurso y, quizá, la reiniciación del trabajo. Sin embargo, quedan aún algunas palabras por decir. Palabras cuyo *status* es sin duda difícil de justificar, pues se trata de introducir en el último instante y como por un golpe de teatro artificial, un personaje que hasta ahora no había figurado en el gran juego clásico de las representaciones. Nos gustaría reconocer la ley previa de este juego en el cuadro de *Las meninas*, en el que la representación está representada en cada uno de sus momentos: pintor, paleta, gran superficie oscura de la tela vuelta, cuadros colgados en el muro, espectadores que miran y que, a su vez, son encuadrados por los que los miran; por último, en el centro, en el corazón de la representación, lo más cerca posible de lo esencial, el espejo que muestra lo que es representado, pero como un reflejo tan lejano, tan hundido en el espacio irreal, tan extraño a todas las miradas que se vuelven hacia otra parte, que no es más que la duplicación más débil de la representación. Todas las líneas interiores del cuadro y, sobre todo, las que vienen del reflejo central, apuntan hacia aquello mismo que es representado, pero que está ausente. Es a la vez objeto —ya que es lo que el artista representado está en vías de recopiar sobre su tela— y sujeto —ya que lo que el pintor tenía ante los ojos, al representarse en su trabajo, era a él mismo, dado que las miradas figuradas sobre el cuadro se dirigen hacia este empla-

zamiento ficticio del personaje regio que es el lugar real del pintor, por cuanto, en última instancia, el huésped de este lugar ambiguo en el que alternan como en un parpadeo sin límite el pintor y el soberano, es el espectador, cuya mirada transforma el cuadro en un objeto, representación pura de esta carencia esencial. Además esta carencia no es una laguna, a no ser para el discurso que laboriosamente descompone el cuadro, pues no deja nunca de estar habitada y de manera real como lo prueban la atención del pintor representado, el respeto de los personajes que figuran en el cuadro, la presencia de la gran tela vista del revés y nuestra mirada, la de nosotros para quienes existe este cuadro y para la cual fue dispuesto desde el fondo de los tiempos.

En el pensamiento clásico, aquello para lo cual existe la representación y que se representa a sí mismo en ella, reconociéndose allí como imagen o reflejo, aquello que anuda todos los hilos entrecruzados de la "representación en cuadro", jamás se encuentra presente él mismo. Antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido. Con toda certeza podrá decirse que la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas eran, en cierto sentido, otras tantas maneras de reconocer al hombre, pero es necesario hacer una distinción. Las ciencias naturales han tratado, sin duda alguna, al hombre como una especie o un género: la discusión sobre el problema de las razas en el siglo XVIII es testimonio de ello. La gramática y la economía, por su parte, utilizaban nociones como las de necesidad, deseo o memoria e imaginación. Pero no había una conciencia epistemológica del hombre como tal. La *episteme* clásica se articula siguiendo líneas que no aislan, de modo alguno, un dominio propio y específico del hombre. Y si se insiste aún, si se objeta que sin embargo ninguna época ha acordado más a la naturaleza humana, no le ha dado un *status* más estable, más definitivo, mejor abierto al discurso, se podrá responder diciendo que el concepto mismo de la naturaleza humana y la manera en la que funcionaba excluían la existencia de una ciencia clásica del hombre.

Es necesario hacer notar que, en la *episteme* clásica, las funciones de la "naturaleza" y de la "naturaleza humana" se oponían de un cabo a otro: la naturaleza hacía surgir, por el juego de una yuxtaposición real y desordenada, la diferencia en el continuo ordenado de los

seres; la naturaleza humana hacía aparecer lo idéntico en la cadena desordenada de las representaciones y lo hacía por medio de un juego de exposición de las imágenes. La una implica el enturbiamiento de una historia por la constitución de paisajes actuales; la otra implica la comparación de elementos inactuales que deshacen la trama de una sucesión cronológica. A pesar de esta oposición o, más bien, a través de ella, vemos dibujarse la relación positiva entre la naturaleza y la naturaleza humana. Juegan, en efecto, con elementos idénticos (lo mismo, lo continuo, la diferencia imperceptible, la sucesión sin ruptura); ambas hacen aparecer sobre una trama ininterrumpida la posibilidad de un análisis general que permite repartir identidades aislables y diferencias visibles según un espacio en cuadro y una sucesión ordenada. Pero ellas no llegan a esto la una sin la otra y es por ello por lo que se comunican. En efecto, por el poder que detenta de duplicarse (en la imaginación y el recuerdo, y la atención múltiple que compara), la cadena de las representaciones puede reencontrar, por debajo del desorden de la tierra, la capa sin ruptura de los seres; la memoria, en principio azarosa y entregada a los caprichos de las representaciones tal como éstas se ofrecen, se fija poco a poco en un cuadro general de todo lo que existe; entonces, el hombre puede hacer entrar al mundo en la soberanía de un discurso que tiene el poder de representar su representación. En el acto de hablar o, más bien (manteniéndose lo más cerca posible de lo que hay de esencial para la experiencia clásica del lenguaje), en el acto de *nombrar*, la naturaleza humana, como pliegue de la representación sobre sí misma, transforma la sucesión lineal de los pensamientos en un cuadro constante de seres parcialmente diferentes: el discurso en el que duplica sus representaciones y las manifiesta la liga a la naturaleza. A la inversa, la cadena de los seres está ligada a la naturaleza humana por el juego de la naturaleza: dado que el mundo real, tal como se da a las miradas, no es el desarrollo puro y simple de la cadena fundamental de los seres, sino que ofrece los fragmentos enmarañados de él —repetidos y discontinuos—, la serie de las representaciones en el espíritu no está constreñida a seguir el camino continuo de las diferencias imperceptibles; los extremos se tocan allí, las mismas cosas se dan allí varias veces; los rasgos idénticos se superponen en la memoria; las diferencias estallan. Así, la gran capa indefinida y continua se imprime en caracteres distintos, en rasgos más o menos generales, en marcas de identificación. Y, como consecuencia, en palabras. La cadena de los seres se convierte en discurso, ligándose por ello a la naturaleza humana y a la serie de las representaciones.

Esta puesta en •comunicación de la naturaleza y la naturaleza humana, a partir de dos funciones opuestas pero complementarias,

ya que no se puede ejercer la una sin la otra, lleva consigo grandes consecuencias teóricas. Para el pensamiento clásico, el hombre no se aloja en la naturaleza por intermedio de esta "naturaleza" regional, limitada y específica que le ha sido acordada como derecho de nacimiento al igual que a todos los demás seres. Si la naturaleza humana se enreda con la naturaleza, ello ocurre por los mecanismos del saber y por su funcionamiento; o más bien, en la gran disposición de la *episteme* clásica, la naturaleza, la naturaleza humana y sus relaciones son momentos funcionales, definidos y previstos. Y el hombre, como realidad espesa y primera, como objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible, no tiene lugar alguno en ella. Los temas modernos de un individuo que vive, habla y trabaja de acuerdo con las leyes de una economía, de una filología y de una biología, pero que, por una especie de torsión interna y de recubrimiento, habría recibido, por el juego de estas leyes mismas, el derecho de conocerlas y de sacarlas por completo a luz, todos estos temas familiares para nosotros y ligados a la existencia de las "ciencias humanas" están excluidos del pensamiento clásico: en aquel tiempo no era posible que se alzara, en el límite del mundo, esta estatura extraña de un ser cuya naturaleza (la que lo determina, lo sostiene y lo atraviesa desde el fondo de los tiempos) sería el conocer la naturaleza y a sí mismo en cuanto ser natural.

En cambio, en el punto de encuentro entre la representación y el ser, allí donde se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana —en este lugar en el que en nuestros días creemos reconocer la existencia primera, irrecusable y enigmática del hombre—, lo que el pensamiento clásico hace surgir es el poder del discurso. Es decir, del lenguaje en cuanto representa —el lenguaje que nombra, que recorta, que combina, que ata y desata las cosas al hacerlas ver en la transparencia de las palabras. En este papel, el lenguaje transforma la sucesión de las percepciones en cuadro y, en cambio, recorta el continuo de los seres en caracteres. Allí donde hay discurso, las representaciones se despliegan y se yuxtaponen, las cosas se asemejan y se articulan. La vocación profunda del lenguaje clásico ha sido siempre la de hacer un "cuadro": sea como discurso natural, compilación de la verdad, descripción de las cosas, *corpus* de conocimientos exactos o diccionario enciclopédico. No existe, pues, sino para ser transparente; ha perdido esta consistencia secreta que, en el siglo XVI, lo espesaba en una palabra por descifrar y lo enmarañaba con las cosas del mundo; no había adquirido aún esta existencia múltiple sobre la cual nos interrogamos hoy en día: en la época clásica, el discurso es esta necesidad traslúcida a través de la cual pasan la representación y los seres —cuando los seres son representados en relación con

el espíritu, cuando la representación hace visibles a los seres en su verdad. La posibilidad de conocer las cosas y su orden pasa, en la experiencia clásica, por la soberanía de las palabras: éstas no son justamente ni marcas por descifrar (como en la época del Renacimiento), ni instrumentos más o menos fieles y manejables (como en la época del positivismo); forman, más bien, la red incolora a partir de la cual se manifiestan los seres y se ordenan las representaciones. De allí, sin duda, el hecho de que la reflexión clásica sobre el lenguaje, si bien forma parte de una disposición general en la que entra con el mismo título que el análisis de las riquezas y la historia natural, ejerza, en relación con ellos, un papel rector.

Pero la consecuencia esencial es que el lenguaje clásico como discurso *común* de la representación y de las cosas, como lugar en el interior del cual se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana, excluye en absoluto algo que sería "la ciencia del hombre". En tanto que este lenguaje habló en la cultura occidental, no era posible que se planteara el problema de la existencia humana en sí, pues lo que se anudaba en él era la representación y el ser. El discurso que, en el siglo XVII, enlazó entre sí el "pienso" y el "soy" de quien trataba con él —este discurso permanece, bajo una forma visible, como esencia misma del lenguaje clásico, pues lo que se anudaba en él, con pleno derecho, eran la representación y el ser. El paso del "pienso" al "soy" se realizaba bajo la luz de la evidencia, en el interior de un discurso cuyo dominio completo y cuyo funcionamiento completo consistían en articular una en otro lo que uno se representa y lo que es. Así, pues, no puede objetarse a este paso ni que el ser en general no está contenido en el pensamiento ni que el ser particular tal como es designado por el "soy" no ha sido interrogado ni analizado por sí mismo. O, por mejor decir, estas objeciones bien pueden nacer y hacer valer sus derechos, pero sólo a partir de un discurso que es profundamente otro y cuya razón de ser no es el enlace de la representación y del ser; sólo una problemática que deforma la representación podrá formular tales objeciones. Pero mientras duró el discurso clásico, no podía articularse una interrogación sobre el modo de ser implícito en el Cogito.

3. LA ANALÍTICA DE LA FINITUD

Cuando la historia natural se convierte en biología, cuando el análisis de la riqueza se convierte en economía, cuando, sobre todo, la reflexión sobre el lenguaje se hace filología y se borra este *discurso* clásico en el que el ser y la representación encontraban su lugar común, en-

tonces, en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica, aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado, surge allí, en este lugar del Rey, que le señalaba de antemano *Las meninas*, pero del cual quedó excluida durante mucho tiempo su presencia real. Como si, en este espacio vacío hacia el cual se vuelve todo el cuadro de Velázquez, pero que no refleja sino por el azar de un espejo y como por fractura, todas las figuras cuya alternancia, exclusión recíproca, rasgos y deslumbramiento suponemos (el modelo, el pintor, el rey, el espectador), cesan de pronto su imperceptible danza, se cuajan en una figura plena y exigen que, por fin, se relacione con una verdadera mirada todo el espacio de la representación. El motivo de esta presencia nueva, la modalidad que le es propia, la disposición singular de la *episteme* que la autoriza, la nueva relación que a través de ella se establece entre las palabras, las cosas y su orden —todo esto puede sacarse ahora a luz. Cuvier y sus contemporáneos habían pedido que la vida se definiera a sí misma y, en la profundidad de su ser, definiera también las condiciones de posibilidad de lo vivo; de la misma manera, Ricardo exigió del trabajo las condiciones de posibilidad del cambio, de la ganancia y de la producción; los primeros filólogos buscaron también en la profundidad histórica de las lenguas la posibilidad del discurso y de la gramática. Por este hecho mismo, la representación dejó de tener valor, con respecto a los seres vivos, las necesidades y las palabras, como su lugar de origen y sede primera de su verdad; con relación a ellos, la representación no era ahora más que un efecto que les respondía de modo más o menos revuelto en una conciencia que los aprehendía y los restituía. La representación que uno se hace de las cosas no tiene ya que desplegar, en un espacio soberano, el cuadro de su ordenamiento; es, por parte de este individuo empírico que es el hombre, el fenómeno —menos aún quizá, la apariencia— de un orden que pertenece ahora a las cosas mismas y su ley interior. En la representación, los seres no manifiestan ya su identidad, sino la relación exterior que establecen con el ser humano. Éste, con su ser propio, con su poder de darse representaciones, surge en un hueco creado por los seres vivos, los objetos de cambio y las palabras cuando, al abandonar la representación que había sido hasta ahora su lugar natural, se retiran a la profundidad de las cosas y se vuelven sobre sí mismos de acuerdo con las leyes de la vida, de la producción y del lenguaje. En medio de todos ellos, encerrado por el círculo que forman, el hombre es designado —mejor dicho, requerido— por ellos, ya que es él el que habla, ya que se le ve vivir entre los animales (y en lugar que no es sólo privilegiado, sino or-

denador del conjunto que forman: aun si no es concebido como término de la evolución, se reconoce en él el extremo de una larga serie), ya que finalmente la relación entre las necesidades y los medios que tiene para satisfacerlas es tal que necesariamente es el principio y el medio de toda producción. Pero esta designación imperiosa es ambigua. En un sentido, el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica —como si primero ellos (y quizá sólo ellos) detentaran la verdad—; y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él. Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia. La finitud del hombre se anuncia —y de manera imperiosa— en la positividad del saber; se sabe que el hombre es finito, del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo; o mejor dicho, en la filigrana de todas estas figuras sólidas, positivas y plenas, se percibe la finitud y los límites que imponen, se adivina como en blanco todo lo que hacen imposible.

Pero, a decir verdad, este primer descubrimiento de la finitud es inestable; no hay nada que permita detenerlo en ella; y ¿acaso no podría suponerse que promete a la vez este mismo infinito que rehusa, de acuerdo con el sistema de la actualidad? La evolución de la especie quizá no está aún terminada; las formas de la producción y del trabajo no dejan de modificarse y quizá llegará el día en el que el hombre no encontrará ya en su trabajo el principio de su enajenación, ni en sus necesidades el recuerdo constante de sus límites; y nada ha probado tampoco que no descubrirá aún sistemas simbólicos lo suficientemente puros para disolver la vieja opacidad de las lenguas históricas. La finitud del hombre, anunciada en la positividad, se perfila en la forma paradójica de lo indefinido; indica, más que el rigor del límite, la monotonía de un camino que, sin duda, no tiene frontera pero que quizá no tiene esperanza. Sin embargo, todos estos contenidos, con todo lo que sustraen y todo lo que dejan también señalar hacia los confines del tiempo, no tienen positividad en el espacio del saber, no se ofrecen a la tarea de un conocimiento posible a no ser ligados por completo a la finitud. Pues

no estarían allí, en esta luz que los ilumina por una cierta parte, si el hombre que se descubre a través de ellos estuviera preso en la apertura muda, nocturna, inmediata y feliz de la vida animal; pero tampoco se darían en el ángulo agudo que los disimula a partir de sí mismos, si el hombre pudiera recorrerlos por entero en el relámpago de un entendimiento infinito. Pero, para la experiencia del hombre, se da un cuerpo que es su cuerpo —fragmento de espacio ambiguo, cuya espacialidad propia e irreductible se articula, sin embargo, sobre el espacio de las cosas; para esta misma experiencia, el deseo se da como apetito primordial a partir del cual toman valor todas las cosas y un valor relativo; para esta misma experiencia, se da un lenguaje al filo del cual pueden darse todos los discursos de todos los tiempos, todas las sucesiones y todas las simultaneidades. Es decir que cada una de estas formas positivas en las que el hombre puede aprender que es finito sólo se le da sobre el fondo de su propia finitud. Ahora bien, ésta no es la esencia más purificada de la positividad, pero es aquello a partir de lo cual es posible que aparezca. El modo de ser de la vida y aquello mismo que hace que la vida no exista sin prescribirme sus formas, me son dados, fundamentalmente, por mi cuerpo; el modo de ser de la producción, la pesantez de sus determinaciones sobre mi existencia, me son dados por mi deseo; y el modo de ser del lenguaje, todo el surco de historia que las palabras hacen brillar en el instante en que se las pronuncia y quizá en un tiempo aún más imperceptible, sólo me son dados a lo largo de la tenue cadena de mi pensamiento parlante. En el fondo de todas las positivities empíricas y de aquello que puede señalarse como limitaciones concretas en la existencia del hombre, se descubre una finitud —que en cierto sentido es la misma: está marcada por la espacialidad del cuerpo, por el hueco del deseo y el tiempo del lenguaje; y, sin embargo, es radicalmente distinta: allá, el límite no se manifiesta como determinación impuesta al hombre desde el exterior (porque tiene una naturaleza o una historia), sino como finitud fundamental que no reposa más que en su propio hecho y se abre a la positividad de todo límite concreto.

Así, desde el corazón mismo de la empiricidad, se indica la obligación de remontar o, a voluntad, descender justo hasta una analítica de la finitud en la que el ser del hombre podrá fundar en su positividad todas las formas que le indican que él no es infinito. Y el primer carácter cuyo modo de ser del hombre señalará esta analítica o, más bien, el espacio en el que se desplegará por entero, es el de la repetición —de la identidad y de la diferencia entre lo positivo y lo fundamental—; la muerte que roe anónimamente la existencia cotidiana de lo vivo es la misma que aquella, fundamental, a par-

tir de la cual se me da a mí mismo mi vida empírica; el deseo, que liga y separa a los hombres en la neutralidad del proceso económico, es el mismo a partir del cual cualquier cosa es deseable para mí; el tiempo que sostiene a los lenguajes, se aloja en ellos y termina por usarlos, es el tiempo que estira mi discurso aun antes de que yo lo haya pronunciado en una sucesión que nadie puede dominar. De un cabo a otro de la experiencia, la finitud se responde a sí misma; es en la figura de lo Mismo la identidad y la diferencia de las positividades y su fundamento. Vemos cómo la reflexión moderna, desde el primer inicio de esta analítica, lleva, por un rodeo, hacia un cierto pensamiento sobre lo Mismo —donde la Diferencia es lo mismo que la Identidad— a la exposición de la representación, con su dilatación en cuadro, tal como lo ordenaba el saber clásico. En este espacio minúsculo e inmenso, abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental que toda esta analítica de la finitud —tan ligada al destino del pensamiento moderno— va a desplegarse: allí va a verse sucesivamente repetir lo trascendental a lo empírico, al Cogito repetir lo impensado, el retorno al origen repetir su retroceso; es allí donde va a afirmarse a partir de sí mismo un pensamiento de lo Mismo irreductible a la filosofía clásica.

Se dirá tal vez que no era necesario esperar el siglo XIX para que la idea de la finitud fuera sacada a luz. Es verdad que quizá sólo la desplazó en el espacio del pensamiento, haciéndola desempeñar un papel más complejo, más ambiguo, menos fácil de rodear: para el pensamiento de los siglos XVII y XVIII, era su finitud la que constreñía al hombre a vivir una existencia animal, a trabajar con el sudor de su frente, a pensar con palabras opacas; era esta misma finitud la que le impedía conocer en forma absoluta los mecanismos de su cuerpo, los medios de satisfacer sus necesidades, el método para pensar sin el peligroso auxilio de un lenguaje tramado de hábitos y de imaginaciones. Como inadecuación al infinito, el límite del hombre daba cuenta también de la existencia de esos contenidos empíricos, lo mismo que de la imposibilidad de conocerlos inmediatamente. Y así la relación negativa con el infinito —ya sea que se lo concibiera como creación, caída, enlace del alma con el cuerpo, determinación en el interior del ser infinito, punto de vista singular sobre la totalidad o enlace de la representación con la impresión— se daba como anterior a la empiricidad del hombre y al conocimiento que pudiera tomar de ella. Con un solo movimiento, fundaba la existencia del cuerpo, pero sin referencia recíproca ni circularidad, de las necesidades y de las palabras y la imposibilidad de dominarlos por medio de un conocimiento absoluto. La experiencia que se forma a principios del siglo XIX aloja el descubrimiento de la finitud, no ya en el inte-

rior del pensamiento de lo infinito, sino en el corazón mismo de estos contenidos que son dados por un conocimiento finito como formas concretas de la existencia finita. De allí, el juego interminable de una referencia duplicada: si el saber del hombre es finito, esto se debe a que está preso, sin posible liberación, en los contenidos positivos del lenguaje, del trabajo y de la vida; y a la inversa, si la vida, el trabajo y el lenguaje se dan en su positividad, esto se debe a que el conocimiento tiene formas finitas. En otros términos, para el pensamiento clásico, la finitud (como determinación positivamente constituida a partir de lo infinito) da cuenta de esas formas negativas que son el cuerpo, la necesidad, el lenguaje y el conocimiento limitado que de ellas puede tenerse; para el pensamiento moderno, la positividad de la vida, de la producción y del trabajo (que tienen su existencia, su historicidad y sus leyes propias) fundamenta como su correlación negativa el carácter limitado del conocimiento; y a la inversa, los límites del conocimiento fundamentan positivamente la posibilidad de saber, pero siempre en una experiencia limitada, lo que son la vida, el trabajo y el lenguaje. En tanto que estos contenidos empíricos estuvieron alojados en el espacio de la representación, no sólo era posible una metafísica del infinito, sino necesaria: en efecto, se exigía que fueran las formas manifiestas de la finitud humana y, sin embargo, que pudiesen tener su lugar y su verdad en el interior de la representación; la idea de lo infinito y la de su determinación en la finitud permitían una y otra. Pero, desde que los contenidos empíricos se separaron de la representación e implicaron en sí mismos el principio de su existencia, la metafísica del infinito se hizo inútil; la finitud no dejaba de referirse a sí misma (de la positividad de los contenidos a las limitaciones del conocimiento, y de la positividad limitada de éste al saber limitado de los contenidos). Así, pues, todo el campo del pensamiento occidental se invirtió. Allí donde en otro tiempo había una correlación entre una *metafísica* de la representación y de lo infinito y un *análisis* de los seres vivos, de los deseos del hombre y de las palabras de su lengua, vemos constituirse una *analítica* de la finitud y de la existencia humana y, en oposición a ella (pero en una oposición correlativa), una tentación perpetua de constituir una *metafísica* de la vida, del trabajo y del lenguaje. Pero éstas no son nunca más que tentaciones, disputadas de inmediato y como minadas desde el interior, ya que no puede tratarse más que de metafísicas medidas por las finitudes humanas: metafísica de una vida que converge hacia el hombre aun cuando no se detenga en él; metafísica de un trabajo que libera al hombre de tal suerte que él, a su vez, puede librarse del trabajo; metafísica de un lenguaje que el hombre puede apropiarse de nuevo en la

conciencia de su propia cultura. De tal suerte que el pensamiento moderno disputará consigo mismo en sus propios avances metafísicos y mostrará que las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en la medida en que valen como analíticas de la finitud, manifiestan el fin de la metafísica: la filosofía de la vida denuncia la metafísica como velo de ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado e ideología, y la del lenguaje como episodio cultural.

Pero el fin de la metafísica no es más que el aspecto negativo de un acontecimiento mucho más complejo que se produjo en el pensamiento occidental. Este acontecimiento es la aparición del hombre. No hay que creer, sin embargo, que ha surgido de súbito en nuestro horizonte, imponiéndose de una manera abrupta y absolutamente desconcertante para nuestra reflexión, el hecho brutal de su cuerpo, de su labor, de su lenguaje, no es la miseria positiva del hombre la que ha reducido violentamente la metafísica. Sin duda alguna, en el nivel de las apariencias, la modernidad empieza desde que el ser humano se puso a existir dentro de su organismo, en la concha de su cabeza, en la armadura de sus miembros y entre toda la nervadura de su fisiología; desde que se puso a existir en el corazón de un trabajo cuyo principio lo domina y cuyo producto se le escapa; desde que alojó su pensamiento en los pliegues de un lenguaje de tal modo más viejo que él que no puede dominar las significaciones reanimadas, a pesar de ello, por la insistencia de su palabra. Pero más fundamentalmente, nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma. Si es verdad, en el nivel de los diferentes saberes, que la finitud es designada siempre a partir del hombre concreto y de las formas empíricas que pueden asignarse a su existencia, en el nivel arqueológico que descubre el *a priori* histórico y general de cada uno de sus saberes, el hombre moderno —este hombre asignable en su existencia corporal, laboriosa y parlante— sólo es posible a título de figura de la finitud. La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo. Se comprende, en estas condiciones, que el pensamiento clásico y todos aquellos que lo precedieron hayan podido hablar del espíritu y del cuerpo, del ser humano, de su lugar tan limitado en el universo, de todos los límites que miden su conocimiento o su libertad, pero que ninguno de ellos haya conocido jamás al hombre tal como se da al saber moderno. El "humanismo" del Renacimiento, el "racionalismo" de los clásicos han podido dar muy bien un lugar de privilegio a los humanos en el orden del mundo, pero no han podido pensar al hombre.

4. LO EMPÍRICO Y LO TRASCENDENTAL

El hombre, en la analítica de la finitud, es un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento. Pero ¿acaso no desempeñaba la naturaleza humana de los empiristas el mismo papel en el siglo XVIII? De hecho lo que se analizaba entonces eran las propiedades y las formas de la representación que permitían el conocimiento en general (así, Condillac definía las operaciones necesarias y suficientes para que la representación se despliegue en conocimiento: reminiscencia, conciencia de sí, imaginación, memoria); ahora que el lugar del análisis no es ya el de la representación, sino el hombre en su finitud, se trata de sacar a luz las condiciones del conocimiento a partir de los contenidos empíricos que son dados en él. Para el movimiento general del pensamiento moderno, importa poco dónde se localicen estos contenidos: el punto no es saber si se los ha buscado en la introspección o en otras formas de análisis. Pues el umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en que se ha querido aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de *hombre*. Se vio nacer entonces dos tipos de análisis: los que se alojan en el espacio del cuerpo y que han funcionado, por el estudio de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas neuromotores, de la articulación común a las cosas y al organismo, como una especie de estética trascendental: se descubrió allí que el conocimiento tenía condiciones anatomofisiológicas, que se formaba poco a poco en la nervadura del cuerpo, que tenía quizá una sede privilegiada, que en todo caso sus formas no podían ser disociadas de las singularidades de su funcionamiento; en breve, que había una *naturaleza* del conocimiento humano que determinaba las formas de éste y que, al propio tiempo, podía serle manifestada en sus propios contenidos empíricos. Ha habido también análisis que, por el estudio de las ilusiones, más o menos antiguas, más o menos difíciles de vencer, de la humanidad, han funcionado como una especie de dialéctica trascendental: se mostró así que el conocimiento tenía condiciones históricas, sociales o económicas, que se formaba en el interior de las relaciones que se tejen entre los hombres y que no era independiente de la figura particular que podían tomar aquí o allá, en suma, que había una *historia* del conocimiento humano que podía ser dada a la vez al saber empírico y prescribirle sus formas.

Ahora bien, estos análisis tienen esto de particular: que no tie-

nen, al parecer, ninguna necesidad unos de otros; más bien, que pueden prescindir de cualquier recurso a una analítica (o a una teoría del sujeto); pretenden reposar sólo en sí mismos, ya que son los contenidos mismos los que funcionan como una reflexión trascendental. Pero, de hecho, la búsqueda de una naturaleza o de una historia del conocimiento, en el movimiento en que rebaja la dimensión propia de la crítica hacia los contenidos de un conocimiento empírico, supone el uso de una cierta crítica. Crítica que no es el ejercicio de una reflexión pura, sino el resultado de una serie de particiones más o menos oscuras. Y, en primer lugar, de particiones relativamente dilucidadas, aun en caso de que sean arbitrarias: la que distingue el conocimiento rudimentario, imperfecto, mal equilibrado, naciente, de aquel que pudiera llamarse, si no acabado, cuando menos constituido en sus formas estables y definitivas (esta partición hace posible el estudio de las condiciones naturales del conocimiento); la que distingue la ilusión de la verdad, la quimera ideológica de la teoría científica (esta partición hace posible el estudio de las condiciones históricas del conocimiento); pero hay una partición más oscura, y más fundamental: es la de la verdad misma; en efecto, debe existir una verdad que es del orden del objeto —aquella que se esboza poco a poco, se forma, se equilibra y se manifiesta a través del cuerpo y los rudimentos de la percepción, aquella igualmente que se dibuja a medida que las ilusiones se disipan y que la historia se instaura en un *status* desenajenado—; pero debe existir también una verdad que es del orden del discurso —una verdad que permite tener sobre la naturaleza o la historia del conocimiento un lenguaje que sea verdadero. Es el status de este discurso verdadero el que sigue siendo ambiguo. Una de dos: o bien este discurso verdadero encuentra su fundamento y su modelo en esta verdad empírica cuya génesis rastrea en la naturaleza y en la historia y se tiene entonces un análisis de tipo positivista (la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación), o bien el discurso verdadero anticipa esta verdad cuya naturaleza e historia define, la esboza de antemano y la fomenta de lejos y entonces se tiene un discurso de tipo escatológico (la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación). A decir verdad, se trata aquí menos de una alternativa que de la oscilación inherente a todo análisis que hace valer lo empírico al nivel de lo trascendental. Comte y Marx dan buen testimonio del hecho de que la escatología (como verdad objetiva por venir del discurso sobre el hombre) y el positivismo (como verdad del discurso definida a partir de la del objeto) son arqueológicamente indisociables: un discurso que se quiera a la vez empírico y crítico no puede ser sino, de un solo golpe, positivista y escatoló-

gico; el hombre aparece en él como una verdad a la vez reducida y prometida. La ingenuidad precrítica reina allí sin partición.

Por ello es por lo que el pensamiento moderno no ha podido evitar —y justo a partir de este discurso ingenuo— el buscar el lugar de un discurso que no sería ni del orden de la reducción ni del orden de la promesa: un discurso cuya tensión mantendría separados lo empírico y lo trascendental, y permitiría, sin embargo, señalar uno y otro a la vez; un discurso que permitiría analizar al hombre como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos; en suma, un discurso que desempeñaría, en relación con la casi estética y la casi dialéctica, el papel de una analítica que las fundamentaría a la vez en una teoría del sujeto y les permitiría quizá articularse en este tercer término, intermediario, en el que se enraizan a la vez la experiencia del cuerpo y la de la cultura. Un papel tan complejo, tan sobre-determinado y tan necesario le fue otorgado en el pensamiento moderno al análisis de lo vivido. En efecto, lo vivido es a la vez el espacio en el que se dan todos los contenidos empíricos a la experiencia y también la forma originaria que los hace posibles en general y designa su enraizamiento primero; permite comunicar el espacio del cuerpo con el tiempo de la cultura, las determinaciones de la naturaleza con la pesantez de la historia, a condición, empero, de que el cuerpo y, a través de él, la naturaleza, sean dados primero en la experiencia de una espacialidad irreductible y de que la cultura, portadora de la historia, sea experimentada primero en lo inmediato de las significaciones sedimentadas. Puede comprenderse muy bien que el análisis de lo vivido se haya instaurado, en la reflexión moderna, como una disputa radical entre el positivismo y la escatología; que haya intentado restaurar la dimensión olvidada de lo trascendental; que haya querido conjurar el discurso ingenuo de una verdad reducida a lo empírico y el discurso profético que al fin promete ingenuamente la venida a la experiencia de un hombre. Ello no quita que el análisis de lo vivido sea un discurso de naturaleza mixta: se dirige a una capa específica pero ambigua, demasiado concreta para que pueda aplicársele un lenguaje meticuloso y descriptivo, demasiado retirada sin embargo. Sobre la positividad de las cosas para que se pueda escapar, a partir de allí, de esta ingenuidad, discutirla y buscar sus fundamentos. Trata de articular la objetividad posible de un conocimiento de la naturaleza sobre la experiencia originaria que se esboza a través del cuerpo; y de articular la historia posible de una cultura sobre el espesor semántico que a la vez se oculta y se muestra en la experiencia vivida. No hace, pues, más que satisfacer, con

mucho cuidado, las exigencias prematuras que se plantearon desde que se quiso hacer valer, en el hombre, lo empírico por lo trascendental. Vemos qué red apretada liga, a pesar de las apariencias, los pensamientos de tipo positivista o escatológico (el marxismo está en el primer rango) y las reflexiones inspiradas de la fenomenología. El acercamiento reciente no pertenece al orden de la conciliación tardía: en el nivel de las configuraciones arqueológicas, eran necesarios unos y otros —y los unos a los otros— a partir de la constitución del postulado antropológico, es decir, desde el momento en que el hombre apareció como duplicado empírico-trascendental.

La verdadera impugnación del positivismo y de la escatología no está, pues, en un retorno a lo vivido (que, a decir verdad, los confirma antes bien al enraizados); pero si pudiera llevarse a cabo, sería a partir de una cuestión que, sin duda, parece aberrante, por lo muy en discordia que está con lo que ha hecho históricamente posible nuestro pensamiento. Esta cuestión consistiría en preguntarse verdaderamente si el hombre existe. Se cree que es un juego de paradojas el suponer, aunque sea por un solo instante, lo que podrían ser el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera. Es porque estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre que ya ni siquiera guardamos el recuerdo del tiempo, poco lejano sin embargo, en que existían el mundo, su orden y los seres humanos, pero no el hombre. Se comprende el poder de sacudida que pudo tener, y que tiene aún para nosotros, el pensamiento de Nietzsche, cuando anunció, bajo la forma de un acontecimiento inmediato, de Promesa-Amenaza, que el hombre dejaría de ser muy pronto —y habría un superhombre—; esto en una filosofía del Retomo quería decir que el hombre, desde hacía mucho, había desaparecido y no cesaba de desaparecer y que nuestro pensamiento moderno del hombre, nuestra solicitud por él, nuestro humanismo dormían serenamente sobre su refunfuñona inexistencia. ¿Acaso no es necesario recordarnos, a nosotros, que nos creemos ligados a una finitud que sólo a nosotros pertenece y que nos abre, por el conocer, la verdad del mundo, que estamos atados a las espaldas de un tigre?

5. EL COGITO Y LO IMPENSADO

Si el hombre es, en el mundo, el lugar de una duplicación empírico-trascendental, si ha de ser esta figura paradójica en la que los contenidos empíricos del conocimiento entregan, si bien a partir de sí, las condiciones que los han hecho posibles, el hombre no puede darse en la transparencia inmediata y soberana de un *cogito*; pero tampoco

puede residir en la inercia objetiva de lo que, rectamente, no llega, y no llegará nunca, a la conciencia de sí. El hombre es un modo de ser tal que en él se funda esta dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas, sino indefinidamente recorrida, que va desde una parte de sí mismo que no reflexiona en un cogito al acto de pensar por medio del cual la recobra; y que, a la inversa, va de esta pura aprehensión a la obstrucción empírica, al amontonamiento desordenado de los contenidos, al desplome de las experiencias que escapan a ellas mismas, a todo el horizonte silencioso de lo que se da en la extensión arenosa de lo no pensado. Por ser un duplicado empírico-trascendental, el hombre es también el lugar del desconocimiento —de este desconocimiento que expone siempre a su pensamiento a ser desbordado por su ser propio y que le permite, al mismo tiempo, recordar a partir de aquello que se le escapa. Ésta es la razón por la que la reflexión trascendental, en su forma moderna, no encuentra su punto de necesidad, como en Kant, en la existencia de una ciencia de la naturaleza (a la cual se oponen el combate perpetuo y la incertidumbre de los filósofos), sino en la existencia muda, dispuesta sin embargo a hablar y como todo atravesada secretamente por un discurso virtual, de ese no-conocido a partir del cual el hombre es llamado sin cesar al conocimiento de sí. La pregunta no es ya ¿cómo hacer que la experiencia de la naturaleza dé lugar a juicios necesarios? Sino: ¿cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda? ¿Cómo puede ser el hombre esta vida cuya red, cuyas pulsaciones, cuya fuerza entenada desbordan infinitamente la experiencia que de ellas le es dada de inmediato? ¿Cómo puede ser este trabajo cuyas exigencias y leyes se le imponen como un rigor extraño? ¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millares de años se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme un sueño casi invencible en las palabras que hace centellear un instante por su discurso y en el interior del cual está constreñido, desde el principio del juego, a alojar su palabra y su pensamiento, como si éstos no hicieran más que animar por algún tiempo un segmento sobre esta trama de posibilidades innumerables? Desplazamiento cuádruple en relación con la pregunta kantiana, ya que se trata no de la verdad sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre; no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino de la retoma en una conciencia filosófica clara de todo ese dominio de experiencias no fundadas en el que el hombre no se reconoce.

A partir de este desplazamiento de la cuestión trascendental, el pensamiento contemporáneo no pudo evitar el reanimar el tema del cogito. ¿Acaso Descartes no descubrió la imposibilidad de que no fueran pensadas a partir del error, de la ilusión, del sueño y de la locura, de todas las experiencias del pensamiento no fundadas —tanto que el pensamiento de lo mal pensado, de lo no verdadero, de lo quimérico, de lo puramente imaginario aparecían como lugar de posibilidad de todas estas experiencias y primera evidencia irrecusable? Pero el *cogito* moderno es tan diferente del de Descartes como nuestra reflexión trascendental está alejada del análisis kantiano. Para Descartes se trataba de sacar a luz al pensamiento como forma más general de todos estos pensamientos que son el error o la ilusión, de manera que se conjurara su peligro, con el riesgo de volverlos a encontrar, al fin de su camino, de explicarlos y dar, pues, el método para prevenirse de ellos. En el *cogito* moderno, se trata, por el contrario, de dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en el no-pensado; le es necesario (y esto se debe a que es menos una evidencia descubierta que una tarea incesante que debe ser siempre retomada) recorrer, duplicar y reactivar en una forma explícita la articulación del pensamiento sobre aquello que, en torno a él y por debajo de él, no es pensado, pero no le es a pesar de todo extraño, según una exterioridad irreductible e infranqueable. En esta forma el *cogito* no será pues el súbito descubrimiento iluminador de que todo pensamiento es pensado, sino la interrogación siempre replanteada para saber cómo habita el pensamiento fuera de aquí y, sin embargo, muy cerca de sí mismo, cómo puede *ser* bajo las especies de lo no-pensante. Pero no remite todo el ser de las cosas al pensamiento sin ramificar el ser del pensamiento justo hasta la nervadura inerte de aquello que no se piensa.

Este doble movimiento propio del *cogito* moderno explica por qué el "pienso" no conduce a la evidencia del "soy"; en efecto, tan luego como se muestra el "pienso" comprometido en todo un espesor en el que está casi presente, que anima, si bien en el modo ambiguo de una duermevela, no es posible hacerlo seguir por la afirmación de que "soy": ¿acaso puede decir, en efecto, que soy este lenguaje que hablo y en el que mi pensamiento se desliza al grado de encontrar en él el sistema de todas sus posibilidades propias, pero que, sin embargo, no existe más que en la pesantez de sedimentaciones que no será capaz de actualizar por completo? ¿Puedo decir que soy este trabajo que hago con mis manos, pero que se me escapa no sólo cuando lo he terminado, sino aun antes mismo de que lo haya iniciado? ¿Puedo

decir que soy esta vida que siento en el fondo de mí, pero que me envuelve a la vez por el tiempo formidable que desarrolla consigo y que me levanta por un instante en su cumbre, pero también por el tiempo inminente que me prescribe mi muerte? Puedo decir con igual justicia que soy y que no soy todo esto; el *cogito* no conduce a una afirmación del ser, sino que se abre justamente a toda una serie de interrogaciones en las que se pregunta por el ser: ¿qué debo ser, yo que pienso y que soy mi pensamiento, para que sea aquello que no pienso, para que mi pensamiento sea aquello que no soy? ¿Qué es, pues, ese ser que centellea y, por así decirlo, parpadea en la abertura del cogito pero que ni está dado soberanamente en él y por él? ¿Cuál es, pues, la relación y la difícil pertenencia entre el ser y el pensamiento? ¿Qué es este ser del hombre y cómo puede hacerse que este ser, que podría caracterizarse tan fácilmente por el hecho de que "posee pensamiento" y que quizá sea el único que lo tenga, tenga una relación imborrable y fundamental con lo impensado? Se instaura una forma de reflexión muy alejada del cartesianismo y del análisis kantiano, en la que se plantea por primera vez la interrogación acerca del ser del hombre en esta dimensión de acuerdo con la cual el pensamiento se dirige a lo impensado y se articula en él.

Esto tiene dos consecuencias. La primera es negativa y de orden puramente histórico. Puede parecer que la fenomenología ha juntado el tema cartesiano del cogito y el motivo trascendental que Kant desprendió de la crítica de Hume; Husserl habría reanimado así la vocación más profunda de la ratio occidental, curvándola sobre sí misma en una reflexión que sería una radicalización de la filosofía pura y fundamento de la posibilidad de su propia historia. A decir verdad, Husserl no pudo efectuar esta conjunción sino en la medida en que el análisis trascendental había cambiado su punto de aplicación (éste fue transportado de la posibilidad de una ciencia de la naturaleza a la posibilidad de que el hombre se piense) y en que el cogito había modificado su función (ésta no es ya el conducir a una existencia apodíctica a partir de un pensamiento que se afirma por todo lo que piensa, sino el mostrar cómo el pensamiento puede escaparse a sí mismo y conducir de este modo a una interrogación múltiple y proliferadora sobre el ser). La fenomenología es, pues, mucho menos la retoma de un viejo destino racional del Occidente, cuanto la verificación, muy sensible y ajustada, de la gran ruptura que se produjo en la *episteme* moderna a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Si tiene alguna liga es con el descubrimiento de la vida, del trabajo y del lenguaje; es también con esta figura nueva que, bajo el viejo nombre de hombre, surgió hace menos aún de dos siglos; es con la interrogación sobre el modo de ser del hombre y

sobre su relación con lo impensado. Por ello, la fenomenología —aun si se esbozó primero a través del antipsicologismo o, más bien, en la medida misma en que hizo resurgir, *frente a él*, el problema del *apriori* y el motivo trascendental— no pudo conjurar jamás el insidioso parentesco, la vecindad a la vez prometedora y amenazante, con los análisis empíricos del hombre; y por ello también, al inaugurarse por una reducción al cogito, condujo siempre a cuestiones, a *la* cuestión ontológica. Bajo nuestra mirada, el proyecto fenomenología) no cesa de desanudarse en una descripción de lo vivido, empírica a pesar suyo, y una ontología de lo impensado que pone fuera de juego la primacía del "pienso".

La otra consecuencia es positiva. Conciérne a la relación entre el hombre y lo impensado o, más exactamente, a su aparición gemela en la cultura occidental. Se tiene fácilmente la impresión de que, a partir del momento en que el hombre se constituyó como una figura positiva en el campo del saber, el viejo privilegio del conocimiento reflexivo, del pensamiento que se piensa a sí mismo, no podía menos que desaparecer; pero que por ese hecho mismo era dado a un pensamiento objetivo el recorrer al hombre por entero —a riesgo de descubrir allí precisamente aquello que jamás puede darse a su reflexión y ni aun a su conciencia: mecanismos oscuros, determinaciones sin figura, todo un paisaje de sombras que directa o indirectamente ha sido llamado el inconsciente. ¿Acaso no es el inconsciente aquello que se da necesariamente al pensamiento científico que el hombre se aplica a sí mismo cuando deja de pensar en la forma de la reflexión? De hecho, lo inconsciente y, de una manera general, las formas de lo impensado no han sido la recompensa ofrecida a un saber positivo del hombre. El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la *episteme*, sin que el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido, un impensado contenido en él de un cabo a otro, pero en el cual se encuentra también preso. Lo impensado (sea cual fuere el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso. Esta playa oscura que se interpreta de buen grado como una región abismal en la naturaleza del hombre, o como una fortaleza singularmente encerrada de su historia, le está ligada de otro modo; le es, a la vez, exterior e indispensable: un poco la sombra

contenida del hombre surgiendo en el saber; un poco la tarea ciega a partir de la cual es posible conocerlo. En todo caso, lo impensado ha servido al hombre de acompañamiento sordo e ininterrumpido desde el siglo XIX. Dado que en suma no era más que un insistente doble, jamás había sido reflexionado por sí mismo de modo autónomo; de aquello de lo que era lo Otro y la sombra recibió la forma complementaria y el nombre invertido; fue el *An sich* frente al *Für sich*, de la fenomenología hegeliana; fue el *Unbewusstes* para Schopenhauer; fue el hombre enajenado para Marx; en los análisis de Husserl, lo implícito, lo inactual, el sedimento, lo no efectuado: de cualquier manera, la inagotable compañía que se ofrece al saber reflexivo como la proyección mezclada de lo que el hombre es en su verdad, pero que desempeña también el papel de fondo anterior a partir del cual el hombre debe recogerse y remontarse hasta su verdad. En vano trató de aproximarse este doble: es extraño y el papel del pensamiento, su iniciativa propia, será acercarlo más a sí mismo; todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado —de reflexionar en la forma del Para sí los contenidos del En sí, de desenajenar al hombre reconciliándolo con su propia esencia, de explicitar el horizonte que da su trasfondo de evidencia inmediata y moderada a las experiencias, de levantar el velo de lo Inconsciente, de absorberse en su silencio o de prestar oído a su murmullo indefinido.

En la experiencia moderna, la posibilidad de instaurar al hombre en un saber, la simple aparición de esta nueva figura en el campo de la *episteme*, implicaron un imperativo que obsesiona al pensamiento desde su interior; poco importa que esté amonedado bajo las formas de una moral, de una política, de un humanismo, de un deber de tomar por su cuenta el destino occidental o de la pura y simple conciencia de cumplir una tarea de funcionario en la historia; lo esencial es que el pensamiento es para sí mismo y en el espesor de su trabajo a la vez saber y modificación de aquello que sabe, reflexión y transformación del modo de ser de aquello sobre lo cual reflexiona. Hace también moverse lo que toca: no puede descubrir lo impensado o, cuando menos, ir en su dirección, sin aproximarlo en seguida de suyo —o quizá también sin alejárselo, sin que el ser del hombre, en todo caso, ya que se despliega en esta distancia, no se altere por ese hecho mismo. Hay allí algo profundamente ligado a nuestra modernidad: fuera de las morales religiosas, el Occidente no ha conocido, sin duda alguna, más que dos formas de ética: la antigua (en la forma del estoicismo o del epicureísmo) se articulaba en el orden del mundo y, al descubrir la ley de éste, podía deducir de allí el principio de una sabiduría o una concepción de la ciudad; aun el pensa-

miento político del siglo XVIII pertenece todavía a esta forma general; en cambio, la moderna no formula ninguna moral en la medida en que todo imperativo está alojado en el interior del pensamiento y de su movimiento para retomar lo impensado;² es la reflexión, es la toma de conciencia, es la elucidación de lo silencioso, la palabra restituida a lo mudo, el surgimiento a luz de aquella parte de sombra que retira al hombre de sí mismo, es la reanimación de lo inerte, es todo lo que constituye por sí solo el contenido y la forma de la ética. A decir verdad, el pensamiento moderno no ha podido nunca proponer una moral: pero la razón de ello no es que sea pura especulación; todo lo contrario, es desde su inicio y en su propio espesor un cierto modo de acción. Dejemos hablar a aquellos que incitan al pensamiento a salir de su retiro y a hacer su elección; dejemos obrar a los que quieren, más allá de toda promesa y en la ausencia de virtud, constituir una moral. Para el pensamiento moderno no hay moral posible; pues, a partir del siglo XIX, el pensamiento "salió" ya de sí mismo en su propio ser, ya no es teoría; desde el momento en que piensa, bendice o reconcilia, acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda, no puede abstenerse de liberar y de sojuzgar. Antes aun de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, antes aun de exhortar o sólo de dar la alerta, el pensamiento, al ras de su existencia, de su forma más matinal, es en sí mismo una acción —un acto peligroso. Sade, Nietzsche, Artaud y Bataille lo han sabido por todos aquellos que han querido ignorarlo; pero también es cierto que Hegel, Marx y Freud lo sabían. ¿Puede decirse que lo ignoraban, en su profunda simpleza, aquellos que afirmaron que no hay filosofía sin elección política, que todo pensamiento es "progresista" o "reaccionario"? Su necedad es creer que todo pensamiento "expresa" la ideología de una clase; su involuntaria profundidad es mostrar con el dedo el moderno modo de ser del pensamiento. Superficialmente, podría decirse que el conocimiento del hombre, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, está siempre ligado, aun en su forma más indecisa, a la ética o a la política; más fundamentalmente, el pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él.

6. EL RETROCESO Y EL RETORNO AL ORIGEN

El último rasgo que caracteriza a la vez al modo de ser del hombre

² Entre ambos, forma una bisagra el momento kantiano: es el descubrimiento de que el sujeto, en cuanto es racional, se da a sí mismo su propia ley que es la ley universal.

y la reflexión que se dirige a él, es la relación con el origen. Relación muy diferente a la que el pensamiento clásico trató de establecer en sus génesis ideales. En el siglo XVIII, reencontrar el origen era volverse a colocar lo más cerca posible de la pura y simple duplicación de la representación: se pensaba la economía a partir del trueque, porque en él las dos representaciones que cada uno de los participantes se hacía de su propiedad y de aquella del otro eran equivalentes; al ofrecer la satisfacción de dos deseos casi idénticos, eran, en suma, "parejas". Se pensaba el orden de la naturaleza, antes de cualquier catástrofe, como un cuadro en el que los seres se seguían en un orden tan estrecho y sobre una trama tan continua que, de un punto a otro de esta sucesión, se desplazaría uno en el interior de una casi identidad, y de un extremo al otro habría sido conducido uno por la capa lisa de lo "parejo". Se pensaba el origen del lenguaje como la transparencia entre la representación de una cosa y la representación del grito, del sonido, de la mímica (del lenguaje de acción) que la acompañaba. Por último, el origen del conocimiento se buscaba por el lado de una serie pura de representaciones —serie tan perfecta y lineal que la segunda había remplazado a la primera sin que se tomara conciencia de ello, ya que no le era simultánea, no era posible establecer una diferencia entre ellas y no podía experimentarse la siguiente sino como "pareja" de la primera; sólo cuando aparecía una sensación más "pareja" a una precedente que todas las demás, podía jugar la reminiscencia, podía la imaginación representarse de nuevo una representación y afianzarse el conocimiento en esta duplicación. Poco importaba que este nacimiento fuera considerado como ficticio o real, que tuviera valor de hipótesis explicativa o de acontecimiento histórico: a decir verdad, estas distinciones sólo existen para nosotros; en un pensamiento para el cual el desarrollo cronológico se aloja en el interior de un cuadro, sobre el cual no constituye más que un recorrido, el punto de partida está a la vez fuera del tiempo real y en él: es este primer pliegue por el cual pueden tener lugar todos los acontecimientos históricos.

En el pensamiento moderno no es ya concebible tal origen: se ha visto cómo el trabajo, la vida y el lenguaje adquirieron su propia historicidad, en la cual están hundidos: así, pues, no podían enunciar jamás verdaderamente su origen, si bien toda su historia como que apunta, desde el interior, hacia él. Ya no es el origen el que da lugar a la historicidad; es la historicidad la que deja perfilarse, en su trama misma, la necesidad de un origen que le sería a la vez interno y extraño: como la cima virtual de un cono en la cual todas las diferencias, todas las dispersiones, todas las discontinuidades estarían reducidas para no formar más que un punto de identidad, la impalpable

figura de lo Mismo, con poder de estallar, sin embargo, y convertirse en otro.

El hombre se constituyó a principios del siglo XIX en correlación con estas historicidades, con todas estas cosas implicadas en sí mismas y que indican, a través de su exposición, pero por sus propias leyes, la identidad inaccesible de su origen. Sin embargo, el hombre no tiene relación con su origen del mismo modo. En efecto, el hombre sólo se descubre ligado a una historicidad ya hecha: nunca es contemporáneo de este origen que se esboza a través del tiempo de las cosas sustrayéndose a él; cuando trata de definirse como ser vivo, sólo descubre su propio comienzo sobre el fondo de una vida que se inició mucho antes que él cuando trata de retomarse como ser que trabaja, sólo saca a luz lar, formas más rudimentarias en el interior de un tiempo y de un espacio humanos ya institucionalizados, ya dominados por la sociedad; y cuando trata de definir su esencia de sujeto parlante, más acá de cualquier lengua efectivamente constituida, no encuentra jamás sino la posibilidad ya desplegada del lenguaje y no el balbuceo, la primera palabra a partir de la cual se hicieron posibles todas las lenguas y el lenguaje mismo. El hombre siempre puede pensar lo que para él es válido como origen sólo sobre un fondo de algo ya iniciado. Éste no es para él el comienzo —una especie de primera mañana de la historia a partir de la cual se habrían acumulado las adquisiciones ulteriores. El origen es más bien la manera en la que el hombre en general, todo hombre sea el que fuere, se articula sobre lo ya iniciado del trabajo, de la vida y del lenguaje; debe buscarse en este pliegue en el que el hombre trabaja con toda ingenuidad un mundo laborado desde hace milenios, vive en la frescura de su existencia única, reciente y precaria, una vida que se hunde hasta las primeras formaciones orgánicas, compone en frases todavía no dichas (aun si las generaciones las han repetido) palabras más viejas que cualquier memoria. En este sentido, el nivel original es para el hombre, sin duda, aquello que le está más cercano: esta superficie que recorre inocentemente, siempre por primera vez y sobre la cual sus ojos, apenas abiertos, descubren figuras tan jóvenes como su mirada —figuras que no pueden tener edad, como no la tiene él, pero por una razón inversa: no se debe a que siempre sean tan jóvenes, sino a que pertenecen a un tiempo que no tiene ni las mismas medidas ni los mismos fundamentos que él. Pero esta pequeña superficie de lo originario que aloja toda nuestra existencia y nunca le hace falta (ni siquiera en el instante de la muerte en el que se descubre por el contrario como desnuda) no es lo inmediato de un nacimiento; está poblada de estas meditaciones complejas que han formado y depositado en su propia historia el trabajo, la vida y el lenguaje; de tal

suerte que en este simple contacto, desde el primer objeto manipulado, desde la manifestación de la necesidad más simple, desde el vuelo de la palabra más neutra, son todos los intermediarios de un tiempo que lo domina casi hasta el infinito, que el hombre reanima sin saberlo. Sin saberlo, si bien es necesario saberlo de cierta manera, pues es por ello por lo que los hombres entran en comunicación y se encuentran en la red ya anudada de la comprensión. Y, sin embargo, este saber es limitado, diagonal, parcial, ya que está rodeado por todas partes por una inmensa región de sombras en la que el trabajo, la vida y el lenguaje esconden su verdad (y su propio origen) a aquellos mismos que hablan, que existen y que hacen la obra.

Lo originario, tal como no ha dejado de describirlo el pensamiento moderno a partir de la *Fenomenología del Espíritu*, es pues algo muy diferente de esta génesis ideal que había intentado reconstituir la época clásica; pero también es diferente (aunque esté ligado a él por una correlación fundamental) al origen que se dibuja, en una especie de más allá retrospectivo, a través de la historicidad de los seres. Lo originario en el hombre, no ha jugado aún; lejos de reconducir o aun solamente de señalar hacia una cima, real o virtual, de identidad, lejos de indicar el momento de lo Mismo o la dispersión de lo Otro, es aquello que desde el principio del juego lo articula sobre otra cosa que no es él mismo; es aquello que introduce en su experiencia contenidos y formas más antiguas que él y que no domina; es aquello que, al ligarlo a múltiples cronologías, entrecruzadas, irreducibles con frecuencia unas a otras, lo dispersa a través del tiempo y lo llena de estrellas en medio de la duración de las cosas. Paradójicamente, lo originario, en el hombre, no anuncia el tiempo de su nacimiento, ni el núcleo más antiguo de su experiencia: lo liga a aquello que no tiene el mismo tiempo que él; y libera en él todo aquello que no le es contemporáneo; indica sin cesar y en una proliferación siempre renovada que las cosas comenzaron mucho antes que él y que, por esta misma razón, nadie sabría, pues toda su experiencia está constituida y limitada por estas cosas, asignarle un origen. Ahora bien, esta imposibilidad misma tiene dos aspectos: por una parte, significa que el origen de las cosas retrocede siempre, ya que se remonta a un calendario en el que el hombre no figura; pero, por otra parte, significa que el hombre, en oposición a estas cosas cuyo tiempo permite percibir el nacimiento centelleante en su espesor, es el ser sin origen, aquel "que no tiene patria ni fecha", aquel cuyo nacimiento jamás es accesible porque nunca ha tenido "lugar". Lo que se anuncia en lo inmediato de lo originario es, pues, que el hombre está separado del origen que lo haría contemporáneo de su propia existencia: entre todas las cosas que nacen en el tiempo y mueren sin duda en él, el hombre,

separado de cualquier origen, está más allá. Tanto que es en él donde las cosas (aun aquellas que lo sobrepasan) encuentran su comienzo: más que cicatriz señalada en un instante cualquiera de la duración, es la apertura a partir de la cual puede reconstituirse el tiempo en general, deformarse la duración y hacer su aparición las cosas en el momento que les es propio. Si en el orden empírico las cosas retroceden siempre para él, son inasibles en su punto cero, el hombre se encuentra fundamentalmente en retroceso en relación con este retroceso de las cosas y a ello se debe que ellas puedan hacer pesar su sólida anterioridad sobre lo inmediato de la experiencia originaria.

Se ofrece así una tarea al pensamiento: la de impugnar el origen de las cosas, pero impugnarlo para fundamentarlo, reencontrando el modo de acuerdo con el cual se constituye la posibilidad del tiempo —este origen sin origen ni comienzo a partir del cual todo puede nacer. Tal tarea implica el poner en duda todo aquello que pertenece al tiempo, todo aquello que se forma en él, todo aquello que se aloja en su elemento móvil, de manera que aparezca el desgarrón sin cronología y sin historia del cual proviene el tiempo. Así, éste quedaría suspendido en este pensamiento que sin embargo no se le escapa, ya que nunca es contemporáneo del origen; pero esta suspensión tendría el poder de hacer oscilar esta relación recíproca entre el origen y el pensamiento; giraría en torno a sí mismo y el origen, convirtiéndose en aquello que el pensamiento tiene aún que pensar y siempre de nuevo, le estaría prometido en una inminencia siempre más cercana, nunca cumplida. El origen es, pues, aquello que está en vías de volver, la repetición hacia la cual va el pensamiento, el retorno de aquello que siempre ha comenzado ya, la proximidad de una luz que ha iluminado desde siempre. Así, por tercera vez, el origen se perfila a través del tiempo; pero esta vez es el retroceso en el porvenir, la prescripción que recibe el pensamiento y que se da a sí mismo de avanzar a paso de paloma hacia aquello que no ha cesado de hacerlo posible, de acechar ante sí, sobre la línea, siempre en retirada, de su horizonte, el día del que vino y del que viene en profusión.

En el momento mismo en que le fue posible el denunciar como quimeras las génesis descritas en el siglo XVIII, el pensamiento moderno instauró una problemática del origen muy compleja y muy enmarañada; esta problemática ha servido de fundamento a nuestra experiencia del tiempo y, desde el siglo XIX, han nacido a partir de ella todas las tentativas de reaprehender aquello que en el orden humano podía ser el comienzo y el recomienzo, el alejamiento y la presencia del inicio, el retorno y el fin. El pensamiento moderno ha establecido, en efecto, una relación con el origen que es la inversa para el hombre y para las cosas: autoriza así —pero frustra de

antemano y mantiene frente a ellos todo su poder de impugnación— los esfuerzos positivistas por insertar la cronología del hombre en el interior de la de las cosas, de manera que la unidad del tiempo se restaure y que el origen del hombre no sea más que una fecha, un pliegue, en la serie sucesiva de los seres (colocar este origen y con él la aparición de la cultura, la aurora de las civilizaciones en el movimiento de la evolución biológica); autoriza también el esfuerzo inverso y complementario por alinear de acuerdo con la cronología del hombre la experiencia que él tiene de las cosas, el conocimiento que ha tomado de ellas, las ciencias que ha podido constituir (de tal suerte que si todos los comienzos del hombre tienen su lugar en el tiempo de las cosas, el tiempo individual o cultural del hombre permite, en una génesis psicológica o histórica, definir el momento en el que las cosas reencontraron por primera vez el rostro de su verdad); en cada uno de estos dos alineamientos, el origen de las cosas y el del hombre se subordinan uno a otro; pero el hecho mismo de que haya dos alineamientos posibles e irreconciliables indica la asimetría fundamental que caracteriza al pensamiento moderno sobre el origen. Es más, este pensamiento hace llegar en una última luz y como en un día esencialmente reticente, una cierta capa de lo originario en la que, a decir verdad, ningún origen está presente, pero en la que el tiempo, sin comienzo, del hombre manifestaría para una memoria posible el tiempo sin recuerdo de las cosas; de allí una doble tentación: psicologizar todo conocimiento, sea el que fuere, y hacer de la psicología una especie de ciencia general de todas las ciencias; o a la inversa, describir esta capa originaria en un estilo que escapa a todo positivismo, de manera que a partir de allí se pueda inquietar la positividad de cualquier ciencia y reivindicar contra ella el carácter fundamental, inasible de esta experiencia. Pero, al darse como tarea el restituir el dominio de lo originario, el pensamiento moderno descubre allí al instante el retroceso del origen; y se propone en forma paradójica avanzar en la dirección en la que se realiza este retroceso y no cesa de profundizarse; trata de hacer aparecer del otro lado de la experiencia, como aquello que la sostiene por su retirada misma, como aquello que está más cerca de su posibilidad más visible, como aquello que es inminente en él; y si el retroceso del origen se da así en su mayor claridad ¿acaso no es el origen mismo el que se libera y se remonta hasta sí mismo en la dinastía de su arcaísmo? Por ello el pensamiento moderno está consagrado, de un cabo a otro, a la gran preocupación del retorno, al cuidado de recomenzar, a esta extraña inquietud que lo hace sentirse obligado a repetir la repetición. Así, desde Hegel a Marx y a Spengler se ha desplegado el tema de un pensamiento que, por el movimiento en que se realiza —totalidad

reunida, reaprehensión violenta en el extremo del desenlace, o caso solar— se curva sobre sí mismo, ilumina su propia plenitud, cierra su círculo, se reencuentra en todas las figuras extrañas de su odisea y acepta desaparecer en este mismo océano del que había surgido; al contrario de este retorno que aun si no es feliz sí es perfecto, se dibuja la experiencia de Hölderlin, de Nietzsche y de Heidegger, en la que el retorno sólo se da en el retroceso extremo del origen —allí donde los dioses se devuelven, donde crece el desierto, donde la *τεχνή* ha instalado el dominio de su voluntad; de tal suerte que no se trata de un acabamiento ni de una curva, sino más bien de este desgarrón incesante que libera el origen en la medida misma de su retirada; el extremo es, pues, lo más próximo. Pero el que esta capa de lo originario, descubierta por el pensamiento moderno en el movimiento mismo por el que inventó al hombre, prometa el vencimiento del acabamiento y de las plenitudes logradas, o restituya lo varío del origen —el procurado por su retroceso y el que profundiza su acercamiento— de cualquier manera, lo que prescribe pensar es algo así como lo "Mismo": a través del dominio de lo originario que articula la experiencia humana, sobre el tiempo de la naturaleza y de la vida, sobre la historia, sobre el pasado sedimentado de las culturas, el pensamiento moderno se esfuerza por reencontrar al hombre en su identidad —en esta plenitud o en esta nada que es él mismo—, la historia y el tiempo en esta repetición que hacen imposible pero que fuerzan a pensar y serla en aquello mismo que es.

Y por ello, en esta tarea infinita de pensar el origen lo más cerca y lo más lejos de sí, el pensamiento descubre que el hombre no es contemporáneo de aquello que lo hace ser —o de aquello a partir de lo cual es— sino que está preso en el interior de un poder que lo dispersa, lo retira lejos de su propio origen, pero allí le promete en una inminencia que quizá siempre sea hurtada; ahora bien, este poder no le es extraño; no se asienta lejos de él en la serenidad de los orígenes eternos y recomenzados sin cesar, pues entonces el origen sería efectivamente dado; este poder es aquel de su propio ser. El tiempo —pero ese tiempo que es él mismo— lo aleja también de la mañana de la que ha surgido y de aquella que le ha sido anunciada. Se ve cuán diferente es ese tiempo fundamental —ese tiempo a partir del cual podrá darse el tiempo a la experiencia— de aquel que desempeñaba un papel en la filosofía de la representación: entonces el tiempo dispersaba la representación dado que le imponía la forma de una sucesión lineal; pero pertenecía a la representación el restituirse a sí misma en la imaginación; duplicarse así perfectamente y dominar el tiempo; la imagen permitía retomar íntegramente el tiempo, reaprehender lo que había sido concedido a la sucesión y cons-

truir así un saber tan verdadero como el de un entendimiento eterno. Por el contrario, en la experiencia moderna el retiro del origen es más fundamental que cualquier experiencia, pues es en él donde centellea la experiencia y manifiesta su positividad; dado que el hombre no es contemporáneo de su ser, las cosas se dan con un tiempo que les es propio. Y volvemos a encontrar aquí el tema inicial de la finitud. Pero esta finitud que primero fue anunciada por el desplome de las cosas sobre el hombre —por el hecho de que está dominado por la vida, por la historia, por el lenguaje— aparece ahora en un nivel más fundamental: es la relación insuperable del ser del hombre con el tiempo.

Así, al redescubrir la finitud en la interrogación sobre el origen, el pensamiento moderno cierra el gran cuadrilátero que empezó a dibujar cuando toda la *episteme* occidental osciló a fines del siglo XVIII: el enlace de las positivities con la finitud, la duplicación de lo empírico en lo trascendental, la relación perpetua entre el cogito y lo impensado, el retiro y el retorno del origen definieron para nosotros el modo de ser del hombre. Desde el siglo XIX, la reflexión intenta fundamentar filosóficamente la posibilidad del saber sobre el análisis de este modo de ser y no sobre el de la representación.

7. EL DISCURSO Y EL SER DEL HOMBRE

Puede señalarse que estos cuatro segmentos teóricos (análisis de la finitud, de la repetición empírico-trascendental, de lo impensado y del origen) tienen una cierta relación con los cuatro dominios subordinados que, en conjunto, constituían en la época clásica la teoría general del lenguaje.³ Relación que es, a primera vista, de semejanza y de simetría. Recordemos que la teoría del *verbo* explicaba cómo podía desbordarse el lenguaje más allá de sí mismo y afirmar el ser —y lo hacía en un movimiento que aseguraba, a la inversa, el ser mismo del lenguaje, porque no podía instaurarse ni abrir su espacio sino allí donde había ya, cuando menos en una forma secreta, el verbo "ser"; el análisis de la *finitud* explica de la misma manera cómo el ser del hombre está determinado por positivities que le son exteriores y que lo ligan al espesor de las cosas, pero cómo, a la inversa, el ser finito es el que da a toda determinación la posibilidad de aparecer en su verdad positiva. En tanto que la teoría de la *articulación* mostraba de qué manera podía hacerse de un solo golpe el recorte de las palabras y de las cosas que representan, el análisis de

³ Cf. *supra*, p. 120.

la *duplicación empírico-trascendental* muestra cómo se corresponden en una oscilación indefinida lo que se da en la experiencia y aquello que hace posible la experiencia. La búsqueda de las primeras *designaciones* del lenguaje hizo surgir, en el corazón más silencioso de las palabras, de las sílabas, de los sonidos mismos, una representación dormida que formaba algo así como el alma olvidada (y que era necesario hacer salir a luz, hacer hablar y cantar de nuevo, para una mayor justeza del pensamiento, para un poder más maravilloso de la poesía); de modo análogo, para la reflexión moderna el espesor inerte de lo *impensado* está siempre habitado de una cierta manera por un cogito, y este pensamiento, adormecido en aquello que no ha sido pensado, debe ser animado de nuevo y ofrecido en la soberanía del "yo pienso". Por último, había en la reflexión clásica sobre el lenguaje una teoría de la *derivación*: mostraba cómo el lenguaje, desde el principio de su historia y quizá en el instante mismo de su origen, en el punto mismo en que empezó a hablar, se deslizó en su propio espacio, se volvió sobre sí mismo al desviarse de su primera representación y no poseía palabras, ni aun las más antiguas, a no ser desplegadas ya a lo largo de las figuras de la retórica; a este análisis corresponde el esfuerzo por pensar un *origen* que está siempre sustraído, para avanzar en esta dirección en la que el ser del hombre está siempre en relación consigo mismo, en un alejamiento y en una distancia que lo constituyen.

Pero este juego de correspondencias no debe crear una ilusión. No debe imaginarse que el análisis clásico del discurso se prosiguió sin modificación a través de las edades aplicándose solamente a un nuevo objeto; que la fuerza de cualquier peso histórico lo mantuvo en su identidad a pesar de tantas mutaciones vecinas. De hecho, los cuatro segmentos teóricos que dibujaban el espacio de la gramática general no se conservaron, sino que se disociaron, cambiaron de función y de nivel, modificaron todo su dominio de validez desde que desapareció, a fines del siglo XVIII, la teoría de la representación. Durante la época clásica, la gramática general tenía por función el mostrar cómo en el interior de la cadena sucesiva de las representaciones podía introducirse un lenguaje que, manifestándose en la línea simple y absolutamente tensa del discurso, suponía formas de simultaneidad (afirmación de las existencias y de las coexistencias; recorte de las cosas representadas y formación de las generalidades; relación originaria e imborrable de las palabras y de las cosas; desplazamiento de las palabras en su espacio retórico). Por el contrario, el análisis del modo de ser del hombre tal como se ha desarrollado a partir del siglo XIX no se aloja en el interior de una teoría de la representación; su tarea es, por el contrario, mostrar cómo es posible que las cosas en

general se den a la representación, en qué condiciones, sobre cuál suelo, dentro de qué límites pueden aparecer en una positividad más profunda que los diversos modos de la percepción; y lo que se descubre entonces, en esta coexistencia del hombre y de las cosas, a través del gran despliegue espacial que abre la representación, es la finitud radical del hombre, la dispersión que, a la vez, aparta del origen y lo promete, la distancia inabarcable del tiempo. La analítica del hombre no retoma, tal como ha sido constituida por otra parte y tal como la ofrece la tradición, el análisis del discurso. La presencia o ausencia de una teoría de la representación, más exactamente el carácter primero o la posición derivada de esta teoría, modifica de un cabo a otro el equilibrio del sistema. A tal grado, que la representación va de suyo, como elemento general del pensamiento, la teoría del discurso vale a la vez, y en un solo movimiento, como fundamento de cualquier gramática posible y como teoría del conocimiento. Pero, desde que desapareció el primado de la representación, la teoría del discurso se disocia y es posible encontrar de nuevo su forma desencarnada y metamorfoseada en dos niveles. En el nivel empírico, los cuatro segmentos constitutivos se encuentran de nuevo, pero la función que ejercían está completamente invertida:⁴ allí donde se analizaba el privilegio del verbo, su poder de hacer salir el discurso de sí mismo y de enraizado en el ser de la representación ha quedado sustituido por el análisis de una estructura gramatical interna que es inmanente a cualquier lengua y la constituye como un ser autónomo, así, pues, sobre sí mismo; de igual manera, la teoría de las flexiones, la búsqueda de las leyes de mutación propias de las palabras reemplaza el análisis de la articulación común a las palabras y a las cosas; la teoría de la radical ha sido sustituida por el análisis de la raíz representativa; por último, se ha descubierto el parentesco lateral de las lenguas allí donde se buscaba la continuidad sin fronteras de las derivaciones. En otros términos, todo aquello que había funcionado en la dimensión de la relación entre las cosas (tal como son representadas) y las palabras (con su valor representativo) se retoma en el interior del lenguaje y está encargado de asegurar su legalidad interna. En el nivel de los fundamentos, los cuatro segmentos de la teoría del discurso se reencuentran una vez más: lo mismo que en la época clásica, sirven muy bien para manifestar, en esta nueva analítica del ser humano, la relación con las cosas; pero esta vez la modificación es inversa a la precedente; no se trata ya de reemplazarlas en un espacio interior al lenguaje, sino de liberarlas del dominio de la representación en el interior del cual habían estado presas y de hacerlas representar un papel en esta dimensión de la exterioridad donde el hombre aparece como

4 Cf. *supra*, p. 288.

finito, determinado, comprometido en el espesor de aquello que no piensa y sometido, en su ser mismo, a la dispersión del tiempo.

El análisis clásico del discurso, a partir del momento en que no era ya la continuidad de una teoría de la representación, está como hendido en dos: por una parte, está investido en un conocimiento empírico de las formas gramaticales; y por otra parte, se ha convertido en una analítica de la finitud; pero ninguna de estas dos traslaciones ha podido efectuarse sin una inversión total del funcionamiento. Ahora es posible comprender, y hasta su fondo mismo, la incompatibilidad que reina entre la existencia del discurso clásico (apoyado sobre la evidencia indudable de la representación) y la existencia del hombre, tal como se da al pensamiento moderno (y con la reflexión antropológica que autoriza): algo así como una analítica del modo de ser del hombre sólo se ha hecho posible una vez que el análisis del discurso representativo fue disociado, transferido e invertido. Se adivina así también, por ello, qué amenaza hacía pesar sobre el ser del hombre, así definido y puesto, la reaparición contemporánea del lenguaje en el enigma de su unidad y de su ser. ¿Es acaso nuestra tarea futura el avanzar hacia un modo de pensamiento, desconocido hasta el presente en nuestra cultura, que permitiría reflexionar a la vez, sin discontinuidad ni contradicción, el ser del hombre y el ser del lenguaje? —y en este caso, es necesario conjurar, con las mayores precauciones, todo aquello que puede significar un retorno ingenuo a la teoría clásica del discurso (retorno cuya tentación, hay que decirlo, es tanto más grande cuanto más desarmados estamos para pensar el ser centelleante pero abrupto del lenguaje, en tanto que la vieja teoría de la representación está allí, constituida del todo, y nos ofrece un lugar en el que este ser podrá alojarse y disolverse en un puro funcionamiento). Pero también es posible que se excluya para siempre el derecho de pensar a la vez el ser del lenguaje y el ser del hombre; es posible que haya allí una especie de hueco imborrable (justo aquel en el que existimos y hablamos), y sería necesario remitir hacia el reino de las quimeras cualquier antropología en la que se planteara la cuestión del ser del lenguaje, toda concepción del lenguaje o de la significación que intentara reunir, manifestar y liberar el ser propio del hombre. Quizá es allí donde está enraizada la elección filosófica más importante de nuestra época. Elección que sólo puede hacerse en la prueba misma de una reflexión futura. Pues nada puede decirnos de antemano de qué lado está abierta la vía. La única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje. Su incompatibilidad ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento.

La mutación del análisis del Discurso en una analítica de la finitud tiene, sin embargo, otra consecuencia. La teoría clásica del signo y de la palabra debería mostrar cómo las representaciones, que se seguían en una cadena tan estrecha y tan cerrada que las distinciones no aparecían en ella y eran en suma todas parejas, podían alejarse en un cuadro permanente de diferencias estables y de identidades limitadas; se trataba de una génesis de la Diferencia a partir de la monotonía secretamente variada de lo Parejo. La analítica de la finitud tiene un papel exactamente inverso: al mostrar que el hombre está determinado, trata de manifestar que el fundamento de estas determinaciones es el ser mismo del hombre en sus límites radicales; debe manifestar también que los contenidos de la experiencia son ya sus propias condiciones, que el pensamiento obsesiona de antemano lo impensado que se le escapa y que está siempre encargado de reaprehender; muestra cómo este origen, del cual el hombre jamás es contemporáneo, le está a la vez retirado y dado en el modo de la inminencia; en suma, se trata siempre para ella de mostrar cómo lo Otro, lo Lejano es también lo más Próximo y lo Mismo. Se ha pasado así de una reflexión en el orden de las Diferencias (con el análisis que supone y esta ontología de lo continuo, esta exigencia de un ser pleno, sin ruptura, desplegado en su perfección que suponen una metafísica) a un pensamiento de lo Mismo, siempre por conquistar en su contradictorio: esto implica (además de la ética de la que se ha hablado) una dialéctica y esta forma de ontología que, por no tener necesidad de lo continuo, por no tener que reflexionar el ser más que en sus formas limitadas o en el alejamiento de su distancia, puede y debe pasarse de la metafísica. Un juego dialéctico y una ontología sin metafísica se llaman y se responden uno a otra a través del pensamiento moderno y todo a lo largo de su historia, pues es un pensamiento que no va ya hacia la formación jamás lograda de la Diferencia, sino hacia el develamiento siempre por realizar de lo Mismo. Ahora bien, tal develamiento no se hace sin la aparición simultánea del Doble y este rodeo, ínfimo pero invencible, que reside en el "y" del retroceso y del retorno, del pensamiento y de lo impensado, de lo empírico y de lo trascendental, de aquello que pertenece al orden de la positividad y de aquello que es del orden de los fundamentos. La identidad separada de sí misma en una distancia que, en cierto sentido, le es interior, pero en otro la constituye, la repetición que da lo idéntico pero en la forma del alejamiento están, sin duda, en el corazón de este pensamiento moderno al cual se presta prematuramente el descubrimiento del tiempo. De hecho, si se observa con un poco más de atención se percibe que el pensamiento clásico remitía la posibilidad de espacializar las cosas en un cuadro a esta propiedad

de la pura sucesión representativa de recordar a partir de sí, de duplicarse y de constituir una simultaneidad a partir de un tiempo continuo: el tiempo fundamentaba el espacio. En el pensamiento moderno, lo que se revela en el fundamento de la historia de las cosas y de la historicidad propia del hombre es la distancia que ahueca lo Mismo, es el rodeo que lo dispersa y lo recoge en los dos extremos de sí mismo. Es esta profunda espacialidad la que permite al pensamiento moderno pensar siempre el tiempo —conocerlo como sucesión, prometérselo como acabamiento, origen o retorno.

8. EL SUEÑO ANTROPOLÓGICO

La antropología como analítica del hombre ha tenido, con certeza, un papel constitutivo en el pensamiento moderno, ya que en buena parte no nos hemos separado aún de ella. Se convirtió en necesaria a partir del momento en que la representación perdió el poder de determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y de sus análisis. Era necesario que las síntesis empíricas quedaran aseguradas fuera de la soberanía del "pienso". Debían ser requeridas justo allí donde esta soberanía encuentra su límite, es decir, en la finitud del hombre —finitud que es también la de la conciencia y la del individuo que vive, habla y trabaja. Esto había sido formulado ya por Kant en la *Lógica* al agregar una última interrogación a su trilogía tradicional: las tres preguntas críticas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?) están relacionadas, pues, con una cuarta y, en cierta forma, "dependen" de ella: *Was ist der Mensch?*⁵

Hemos visto ya que esta pregunta recorre el pensamiento desde principios del siglo XIX: es ella la que efectúa, bajo cuerda y de antemano, la confusión de lo empírico y lo trascendental cuya partición había mostrado, sin embargo, Kant. Por ella, se ha constituido una reflexión de nivel mixto que caracteriza la filosofía moderna. La preocupación que tiene por el hombre y que reivindica no sólo en sus discursos sino en su *pathos*, el cuidado con el que trata de definirlo como ser vivo, individuo que trabaja o sujeto parlante, señalan sólo para las almas buenas el año, al fin llegado, de un reino humano; de hecho, se trata —lo que es más prosaico y menos moral— de una duplicación empírico-crítica por la cual se trata de hacer valer al hombre de la naturaleza, del cambio o del discurso como fundamento de su propia finitud. En este Pliegue, la función trascendental viene a recubrir con su red imperiosa el espacio inerte y gris de la

5 Kant, *Logik*, Werke, ed. Cassirer, t. VIII, p. 343.

empiricidad; a la inversa, los contenidos empíricos se animan, se levantan poco a poco, se ponen de pie y son subsumidos de inmediato en un discurso que lleva lejos su supuesto trascendental. Y he aquí que en este Pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo; no ya el del Dogmatismo, sino el de la Antropología. Todo conocimiento empírico, siempre y cuando concierna al hombre, vale como posible campo filosófico, en el que debe descubrirse el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y, por último, la verdad de toda verdad. La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro: el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre.

Para despertar al pensamiento de un sueño tal —tan profundo que lo experimenta, paradójicamente, como vigilia, a tal grado confunde la circularidad de un dogmatismo que se duplica para encontrar en sí mismo su propio apoyo con la agilidad e inquietud de un pensamiento radicalmente filosófico—, para llamarlo a sus posibilidades más tempranas, no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el "cuadrilátero" antropológico. En todo caso, es bien sabido que todos los esfuerzos para pensar de nuevo se toman precisamente de él: sea que se trate de atravesar el campo antropológico y, arrancando de él a partir de lo que enuncia, reencontrar una ontología purificada o un pensamiento radical del ser; sea también que, poniendo fuera del circuito, además del psicologismo y del historicismo, todas las formas concretas del prejuicio antropológico, se trate de volver a interrogar a los límites del pensamiento y de reanudar así el proyecto de una crítica general de la razón. Quizá habría que ver el primer esfuerzo por lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de cierta forma de biologismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre.. *Con* lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar; continuará sin duda por mucho tiempo dominando su camino. Si el descubrimiento del Retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente sólo se puede pensar

en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo.

Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo. A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa.

dar que pertenece a la definición arqueológica de su enraizamiento, que llaman y acogen la transferencia de modelos tomados de las ciencias. Por lo tanto, no es la irreductibilidad del hombre lo que se designa como su invencible trascendencia, ni aun su gran complejidad lo que les impide convertirse en objeto de la ciencia. La cultura occidental ha constituido, con frecuencia, bajo el nombre de hombre, un ser que, por un solo y único juego de razones, debe ser dominio positivo del *saber* y no puede ser objeto de *ciencia*.

4. LA HISTORIA

Se ha hablado de las ciencias humanas; se ha hablado de esas grandes regiones que delimitan, poco más o menos, la psicología, la sociología, el análisis de las literaturas y de las mitologías. Pero no se ha hablado de la Historia, si bien es la primera y como la madre de todas las ciencias del hombre, si bien es quizá tan vieja como la memoria humana. O mejor dicho, por esta misma razón se la ha pasado hasta ahora en silencio. En efecto, quizá no tiene un lugar entre las ciencias humanas ni al lado de ellas: es probable que mantenga con todas ellas una relación extraña, indefinida, imborrable y más fundamental de lo que sería una relación de vecindad en un espacio común. Es verdad que la Historia ha existido mucho antes de la constitución de las ciencias humanas; desde el fondo de la época griega, ha ejercido un cierto número de funciones mayores en la cultura occidental: memoria, mito, transmisión de la Palabra y del Ejemplo, vehículo de la tradición, conciencia crítica del presente, desciframiento del destino de la humanidad, anticipación del futuro o promesa de un retomo. Lo que caracterizaba a esta historia —cuando menos lo que puede definirla, en sus rasgos generales, por oposición a la nuestra— es que, al ordenar el tiempo de los humanos según el devenir del mundo (en una especie de gran cronología cósmica como en los estoicos) o, a la inversa, al extender justo hasta las menores parcelas de la naturaleza el principio y el movimiento de un destino humano (un poco a la manera de la Providencia cristiana) se concebía una gran historia lisa, uniforme en cada uno de sus puntos que entrañarían en una misma deriva, una misma caída o una misma ascensión, un mismo ciclo, a todos los hombres y con ellos a las cosas, los animales, todo ser vivo o inerte, y hasta los rostros más calmados de la tierra. Ahora bien, esta unidad es la que se fracturó a principios del siglo XIX en el gran trastorno de la *episteme* occidental: se descubrió una historicidad propia de la naturaleza; se llegó a definir aun, para cada gran tipo de lo vivo, formas de ajuste al medio

que permitirían definir en consecuencia su perfil de evolución; además se pudo mostrar que actividades tan singularmente humanas como el trabajo o el lenguaje detentaban, en sí mismas, una historicidad que no podía encontrar su lugar en el gran relato común de las cosas y de los hombres: la producción tiene modos de desarrollo, el capital modos de acumulación, el precio leyes de oscilación y cambios que no pueden ni rebajarse a las leyes naturales ni reducirse a la marcha general de la humanidad; así también, el lenguaje no se modifica con las migraciones, el comercio y las guerras, según lo que le ocurre al hombre o la fantasía de lo que puede inventar, sino bajo condiciones que pertenecen propiamente a las formas fonéticas y gramaticales de las que está constituido; y si se ha podido decir que los diversos lenguajes nacen, viven, pierden su fuerza al envejecer y acaban por morir, esta metáfora biológica no se creó para disolver su historia en un tiempo que sería el de la vida, sino más bien para subrayar que tienen también leyes internas de funcionamiento y que su cronología se desarrolla de acuerdo con un tiempo que destaca desde luego su coherencia singular.

De ordinario, se inclina uno a creer que el siglo XIX prestó, por razones en su mayor parte políticas y sociales, una atención más aguda a la historia humana, que se abandonó la idea de un orden o un plan continuo del tiempo y también la de un progreso ininterrumpido, y que, al querer relatar su propia ascensión, la burguesía volvió a encontrar, en el calendario de su victoria, el espesor histórico de las instituciones, la pesantez de los hábitos y de las creencias, la violencia de las luchas, la alternancia de los éxitos y de los fracasos. Y se supone que a partir de allí se extendió la historicidad descubierta en el hombre hasta los objetos que había fabricado, al lenguaje que hablaba y, más lejos aún, hasta la vida. El estudio de las economías, la historia de las literaturas y de las gramáticas, a fin de cuentas la evolución de lo vivo no serían más que el efecto de la difusión, sobre playas del conocimiento cada vez más lejanas, de una historicidad descubierta primero en el hombre. Lo que pasó fue en realidad lo contrario. Las cosas recibieron primero una historicidad propia que las liberó de este espacio continuo que les imponía la misma cronología que a los hombres. Tanto que el hombre se encontró como despojado de lo que constituía los contenidos más manifiestos de su Historia: la naturaleza no le habla ya de la creación o del fin del mundo, de su dependencia o de su juicio próximo; no habla más que de un tiempo natural; sus riquezas no le indican ya la antigüedad o el próximo retorno de una edad de oro; no hablan más que de las condiciones de la producción que se modifican en la Historia; el lenguaje no lleva ya las marcas de antes de Babel o de los primeros gri-

tos que pudieron resonar en el bosque; lleva las armas de su propia filiación. El ser humano no tiene ya historia o más bien, dado que habla, trabaja y vive, se encuentra, en su ser propio, enmarañado en historias que no le están subordinadas ni le son homogéneas. Por la fragmentación del espacio en el que se extendía en forma continua el saber clásico, por el enrollamiento de cada dominio así liberado sobre su propio devenir, el hombre que aparece a principios del siglo XIX está "deshistorizado".

Y los valores imaginarios que tomó entonces el pasado, todo el halo lírico que rodeó, por esta época, a la conciencia de la historia, la viva curiosidad por los documentos o las huellas que el tiempo haya podido dejar tras de sí —todo esto manifiesta superficialmente el hecho desnudo de que el hombre se encontró vacío de historia, pero que trabajaba ya por reencontrar en el fondo de sí mismo, y entre todas las cosas que podían aún remitirle su imagen (las otras se habían callado y replegado sobre sí mismas), una historicidad que le estaba ligada esencialmente. Pero esta historicidad es ambigua de inmediato. Dado que el hombre no se da al saber positivo sino en la medida en que habla, trabaja o vive, ¿podrá ser su historia otra cosa que el nudo inextricable de tiempos diferentes, que le son extranjeros y son heterogéneos unos a otros? ¿No será más bien la historia del hombre una especie de modulación común a los cambios en las condiciones de vida (clima, fecundidad del suelo, modos de cultura, explotación de las riquezas), a las transformaciones de la economía (y a título de consecuencia de la sociedad y de las instituciones) y a la sucesión de las formas y los usos de la lengua? Pero entonces el hombre mismo no es histórico: el tiempo le viene de fuera de sí mismo, no se constituye como sujeto de Historia sino por la superposición de la historia de los seres, de la historia de las cosas, de la historia de las palabras. Está sometido a sus acontecimientos puros. Pero pronto se invierte esta relación de pasividad pura: pues quien habla en el lenguaje, quien trabaja y consume en la economía, quien vive en la vida humana, es el hombre mismo; y con este título, tiene derecho él también a un devenir tan positivo como el de los seres y las cosas, no menos autónomo —y quizá aún más fundamental: no es una historicidad propia del hombre e inscrita profundamente en su ser, que le permite adaptarse como todo ser vivo y evolucionar también él (pero gracias a los útiles, a las técnicas, a las organizaciones que no pertenecen a ningún otro ser vivo), que le permite inventar formas de producción, estabilizar, prolongar o abreviar la validez de las leyes económicas por medio de la conciencia que toma de ellas y por medio de las instituciones que distribuye a partir de ellas, o alrededor de ellas, que le permite en fin ejercer sobre el len-

guaje, en cada una de las palabras que pronuncia, una especie de presión interior constante que lo hace deslizarse insensiblemente sobre sí mismo en cada instante del tiempo. Así aparece detrás de la historia de las positividades aquella, más radical, del hombre mismo. Historia que concierne ahora al ser mismo del hombre, ya que él comprueba que no sólo "tiene" en tomo a sí mismo "Historia", sino que es en su historicidad propia aquello por lo que se dibuja una historia de la vida humana, una historia de la economía, una historia de los lenguajes. Habría, pues, en un nivel muy profundo, una historicidad del hombre que sería con respecto a sí misma su propia historia, pero también la dispersión radical que fundamenta todas las demás. Es esta primera erosión la que el siglo XIX buscó en su preocupación de historizarlo todo, de escribir a propósito de cualquier cosa una historia general, de remontar el tiempo sin cesar y de recolocar las cosas más estables en la liberación del tiempo. Aun allí es necesario sin duda alguna revisar la manera en que se ha escrito tradicionalmente la historia de la Historia; se tiene la costumbre de decir que, con el siglo XIX, cesó la pura crónica de los acontecimientos, la simple memoria de un pasado poblado tan sólo por individuos y accidentes, y que se buscaron las leyes generales del devenir. De hecho, ninguna historia fue más "explicativa", ninguna estuvo más preocupada por las leyes generales y constantes que las de la época clásica —cuando el mundo y el hombre, de un solo golpe, se hicieron cuerpo en una historia única. A partir del siglo XIX, lo que sale a luz es una forma desnuda de la historicidad humana —el hecho de que el hombre en cuanto tal está expuesto al acontecimiento. De allí, la preocupación por encontrar leyes a esta forma pura (y son las filosofías del tipo de la de Spengler), o por definirla a partir del hecho de que el hombre vive, el hombre trabaja, el hombre habla y piensa: y son las interpretaciones de la Historia a partir del hombre considerado como especie viviente, a partir de las leyes de la economía o a partir de los conjuntos culturales.

En todo caso, esta disposición de la Historia en el espacio epistemológico tiene una gran importancia para su relación con las ciencias humanas. Puesto que el hombre histórico es el hombre vivo, que trabaja y habla, todo contenido de la Historia sea cual fuere depende de la psicología, de la sociología o de las ciencias del lenguaje. Pero, a la inversa, puesto que el ser humano se ha convertido en histórico de un cabo a otro, ninguno de los contenidos analizados por las ciencias humanas puede permanecer estable en sí mismo ni escapar al movimiento de la Historia. Esto se debe a dos razones: porque la psicología, la sociología, la filosofía, aun cuando se las aplica a objetos —es decir, a hombres— que les son contemporáneos, no consideran,

jamás sino recortes sincrónicos en el interior de una historicidad que los constituye y los atraviesa; porque las formas tomadas sucesivamente por las ciencias humanas, la elección que hacen de su objeto, los métodos que le aplican son dados por la Historia, sostenidos sin cesar por ella y modificados a su gusto. Mientras más intenta la Historia rebasar su propio enraizamiento histórico, más esfuerzos hace para alcanzar, por encima de la relatividad histórica de su origen y sus opciones, la esfera de la universalidad, más evidentemente lleva los estigmas de su nacimiento histórico, más evidentemente aparece a través de ella la historia de la que forma parte (y allí también Spengler y todos los filósofos de la historia dan testimonio de ello); a la inversa, mientras mejor acepta su relatividad, más se hunde en el movimiento que le es común con lo que relata, más tiende entonces a la nimiedad del relato y todo el contenido positivo que se dio a través de las ciencias humanas se disipa.

Así, pues, la Historia forma, con respecto a las ciencias humanas, un medio de acogida que es, a la vez, privilegiado y peligroso. Da a cada ciencia del hombre un trasfondo que la establece, que le fija un suelo y como una patria: determina la playa cultural —el episodio cronológico, la inserción geográfica— en que puede reconocerse su validez a este saber; pero las discierne de una frontera que las limita y arruina desde el principio su pretensión de tener validez en el elemento de la universalidad. Revela, de esta manera, que si el hombre —aun antes mismo de saberlo— ha estado sometido siempre a determinaciones que pueden manifestar la psicología, la sociología y el análisis de las lenguas no es, sin embargo, el objeto intemporal de un saber que, cuando menos en el nivel de sus derechos, carecería él mismo de edad. Aun si evitan toda referencia a la historia, las ciencias humanas (y bajo este título puede colocarse a la historia entre ellas) no hacen nunca otra cosa que poner un episodio cultural en relación con otro (aquel al que se aplican como su objeto y aquel en el que se enraizan en cuanto a su existencia, su modo de ser, sus métodos y sus conceptos); y si ellas se aplican a su propia sincronía, relacionan consigo mismo el episodio cultural del que han surgido. Tanto que el hombre no aparece nunca en su positividad sin que ésta esté de inmediato limitada por lo ilimitado de la Historia.

Vemos reconstituirse aquí un movimiento análogo al que animaba desde el interior a todo el dominio de las ciencias del hombre: tal como se lo analizó más arriba, este movimiento remitía perpetuamente las positividades que determinan el ser del hombre a la finitud que hace aparecer a estas positividades; de suerte que aun las ciencias mismas estarían presas en esta gran oscilación, pero a su vez la retomarían en la forma de su propia positividad al tratar de pasar sin

cesar de lo consciente a lo inconsciente. Ahora bien, he aquí que, con la Historia, recomienza una oscilación semejante; pero esta vez no juega entre la positividad del hombre tomado como objeto (y manifestado empíricamente por el trabajo, la vida y el lenguaje) y los límites radicales de su ser; juega entre los límites temporales que definen las formas singulares del trabajo, de la vida y del lenguaje y la positividad histórica del sujeto que, por el conocimiento; encuentra acceso hasta ellas. Aun aquí, el sujeto y el objeto están ligados en un recíproco poner en duda; pero en tanto que allá este poner en duda se hacía en el interior mismo del conocimiento positivo y por el progresivo develamiento de lo inconsciente por la conciencia, aquí se hace en los confines exteriores del objeto y del sujeto; designa la erosión a la que están sometidos ambos, la dispersión que los separa uno de otro, arrancándolos a una positividad calmada, enraizada y definitiva. Al develar lo inconsciente como su objeto más fundamental, las ciencias humanas mostraron que había siempre aún que pensar en aquello que estaba ya pensado en el nivel manifiesto; al descubrir la ley del tiempo como límite externo de las ciencias humanas, la Historia muestra que todo lo que se ha pensado será pensado aún por un pensamiento que todavía no ha salido a luz. Pero quizá no tenemos allí, bajo las formas concretas de lo inconsciente y de la Historia, más que las dos caras de esta finitud que, al descubrir que es su propio fundamento con respecto a sí misma, hizo aparecer en el siglo XIX la figura del hombre: una finitud sin infinito y, sin duda, una finitud que nunca ha terminado, que siempre está en retirada con relación a sí misma, a la que queda aún algo que pensar en el instante mismo en que piensa, a la que queda siempre tiempo para pensar de nuevo lo que ya ha pensado.

En el pensamiento moderno, el historicismo y la analítica de la finitud se enfrentan uno a otra. El historicismo es una manera de hacer valer por sí misma la perpetua relación crítica que existe entre la Historia y las ciencias humanas. Pero la insta en el solo nivel de las positivities: el conocimiento positivo del hombre está limitado por la positividad histórica del sujeto que conoce, de suerte que el momento de la finitud se disuelve en el juego de una relatividad a la que no es posible escapar y que vale ella misma como un absoluto. Ser finito será sencillamente estar preso por las leyes de una perspectiva que permite a la vez una cierta aprehensión —del tipo de la percepción o de la comprensión— e impide que ésta sea alguna vez intelección universal y definitiva. Todo conocimiento se enraza en una vida, una sociedad, un lenguaje que tienen una historia; y en esta historia misma encuentra el elemento que le permite comunicarse con las otras formas de vida, los otros tipos de sociedad, las

otras significaciones: por ello, el historicismo implica siempre una cierta filosofía o, cuando menos, una cierta metodología de la comprensión viva (en el elemento de la *Lebenswelt*), de la comunicación infrahumana (sobre el fondo de las organizaciones sociales) y de la hermenéutica (como reaprehensión, a través del sentido manifiesto de un discurso, de un sentido a la vez secundario y primero, es decir, más escondido, pero más fundamental). Por ello, las diferentes positividades formadas por la Historia y depositadas en ella pueden entrar en contacto unas con otras, envolverse en el modo del conocimiento, liberar el contenido que dormita en ellas; no son pues los límites mismos los que aparecen en su rigor imperioso, sino totalidades parciales, totalidades que se encuentran limitadas de hecho, totalidades cuyas fronteras pueden cambiarse hasta cierto punto, pero que no se extenderán jamás en el espacio de un análisis definitivo y no se elevarán nunca hasta la totalidad absoluta. Por ello, el análisis de la finitud no cesa de reivindicar contra el historicismo la parte que éste descuidó: su proyecto es hacer surgir, en el fundamento de todas las positividades y antes de ellas, la finitud que las hace posibles; allí donde el historicismo buscó la posibilidad y la justificación de las relaciones concretas entre totalidades limitadas, cuyo modo de ser era dado de antemano por la vida o las formas sociales o las significaciones del lenguaje, la analítica de la finitud quiere interrogar esta relación del ser humano con el ser que al designar su finitud hace posibles las positividades en su modo concreto de ser.

5. PSICOANÁLISIS, ETNOLOGÍA

El psicoanálisis y la etnología ocupan un lugar privilegiado en nuestro saber. Sin duda no se debe a que hubieran aprehendido, mejor que cualquier otra ciencia humana, su positividad y realizado por fin el viejo proyecto de ser realmente científicos; sino más bien porque en los confines de todos los conocimientos sobre el hombre, forman con certeza un tesoro inextinguible de experiencias y de conceptos, pero sobre todo un perpetuo principio de inquietud, de poner en duda, de crítica y de discusión de aquello que por otra parte pudo parecer ya adquirido. Ahora bien, hay una razón que tiende al objeto que se dan respectivamente una a otra, pero que tiende más aún a la posición que ocupan y a la función que ejercen en el espacio general de la *episteme*.

En efecto, el psicoanálisis se mantiene lo más cerca posible de esta función crítica de la que se ha visto que era interior a todas las ciencias humanas. Al darse como tarea el hacer hablar a través de