Michel Foucault. *Las palabras y las cosas.* (*Una arqueología* *de las ciencias humanas)*Siglo XXI Editores, México 1971.  Capítulo X, "Las ciencias humanas".

Págs. 334- 375. Traducción de Elsa Cecilia Frost.

**1. El triedro de los saberes**

El modo de ser del hombre tal como se ha constituido en el pensamiento moderno le permite representar dos papeles; está a la vez en el fundamento de todas las positividades y presente, de una manera que no puede llamarse privilegiada, en el elemento de las cosas empíricas. Este hecho —no se trata para nada allí de la esencia general del hombre, sino pura y simplemente de este *a priori*histórico que, desde el siglo XIX, sirve de suelo casi evidente a nuestro pensamiento—, este hecho es sin duda decisivo para la posición que debe darse a las "ciencias humanas", a este cuerpo de conocimientos (pero quizá esta palabra misma sea demasiado fuerte: digamos, para ser aún más neutros, a este conjunto de discursos) que toma por objeto al hombre en lo que tiene de empírico.

La primera cosa que ha de comprobarse es que las ciencias humanas no han recibido como herencia un cierto dominio ya dibujado, medido quizá en su conjunto, pero que se ha dejado sin cultivo, y que tendrían la tarea de trabajar con conceptos científicos al fin y con métodos positivos; el siglo XVIII no les ha trasmitido bajo el nombre de hombre o de naturaleza humana un espacio circunscrito desde el exterior pero aún vacío, que tendrían el deber de cubrir y analizar en seguida. El campo epistemológico que recorren las ciencias humanas no ha sido prescrito de antemano: ninguna filosofía, ninguna opción política o moral, ninguna ciencia empírica sea laque fuere, ninguna observación del cuerpo humano, ningún análisis de la sensación, de la imaginación o de las pasiones ha encontrado jamás, en los siglos XVII y XVIII, algo así como el hombre, pues el hombre no existía (como tampoco la vida, el lenguaje y el trabajo);y las ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre(a querer o no y con un éxito mayor o menor) al lado de los objetos científicos —en cuyo número no se ha probado aún de manera absoluta que pueda incluírsele; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber. No hay duda alguna, ciertamente, de que el surgimiento histórico de cada una de las ciencias humanas aconteció en ocasión de un problema, de una exigencia, de un obstáculo teórico o práctico; ciertamente han sido necesarias las nuevas normas que la sociedad industrial impuso a los individuos para que, lentamente, en el curso del siglo XIX, se constituyera la psicología como ciencia; también fueron necesarias sin duda las amenazas que después de la Revolución han pesado sobre los equilibrios sociales y sobre aquello mismo que había instaurado la burguesía, para que apareciera una reflexión de tipo sociológico. Pero si bien estas referencias pueden explicar perfectamente por qué en tal circunstancia determinada y para responder a cuál cuestión precisa se han articulado estas ciencias, su posibilidad intrínseca, el hecho desnudo de que, por primera vez desde que existen seres humanos y viven en sociedad, el hombre aislado o en grupo se haya convertido en objeto de la ciencia —esto no puede ser considerado ni tratado como un fenómeno de opinión: es un acontecimiento en el orden del saber.

Y este acontecimiento se produjo él mismo en una redistribución general de la *episteme:*cuando, al dejar el espacio de la representación, los seres vivos se alojaron en la profundidad específica de la vida, las riquezas en la presión progresiva de las formas de la producción, las palabras en el devenir de los lenguajes. Era muy necesario en estas condiciones que el conocimiento del hombre apareciera, en su dirección científica, como contemporáneo y del mismo género que la biología, la economía y la filología, a tal grado que se vio en él, muy naturalmente, uno de los progresos decisivos hechos, en la historia de la cultura europea, por la racionalidad empírica. Pero, dado que al mismo tiempo la teoría general de la representación desapareció y se impuso la necesidad, en cambio, de interrogar al ser del hombre como fundamento de todas las positividades, no podía faltar un desequilibrio: el hombre se convirtió en aquello a partir de lo cual todo conocimiento podía constituirse en su evidencia inmediata y no problemática; *a fortiori,*se convirtió en aquello que autoriza el poner en duda todo el conocimiento del hombre. De allí esa doble e inevitable disputa: la que forma el perpetuo debate entre las ciencias del hombre y las ciencias sin más, teniendo las primeras la pretensión invencible de fundamentar a las segundas que, sin cesar, se ven obligadas a buscar su propio fundamento, la justificación de su método y la purificación de su historia, contra el "psicologismo", contra el "sociologismo", contra el "historicismo"; y aquella que forma el perpetuo debate entre la filosofía que objeta a las ciencias humanas la ingenuidad con la que intentan fundamentarse a sí mismas, y esas ciencias humanas que reivindican como su objeto propio lo que en otro tiempo constituyó el dominio de la filosofía.

Pero el que todas estas comprobaciones sean necesarias no quiere decir que se desarrollen en el elemento de la pura contradicción; su existencia, su incansable repetición desde hace más de un siglo no indican la permanencia de un problema indefinidamente abierto; remiten a una disposición epistemológica precisa y muy bien determinada en la historia. En la época clásica, desde el proyecto de un análisis de la representación hasta el tema de la *mathesis universalis,*el campo del saber era perfectamente homogéneo: todo conocimiento, fuera el que fuera, procedía al ordenamiento por el establecimiento de las diferencias y definía las diferencias por la instauración de un orden: esto era verdad tanto para las matemáticas, para las *taxinomias*(en el sentido amplio del término) y las ciencias de la naturaleza, como también para todos esos conocimientos aproximativos, imperfectos y en gran parte espontáneos que trabajan en la construcción del menor discurso o en esos procesos cotidianos del cambio; por último, era verdad con respecto al pensamiento filosófico y a esas largas cadenas ordenadas que los Ideólogos, no menos que Descartes o Spinoza, pero de modo distinto, quisieron establecer a fin de llevar necesariamente las ideas más simples y más evidentes hasta las verdades más complejas. Pero, a partir del siglo XIX, el campo epistemológico se fracciona, o más bien estalla en direcciones diferentes. Sólo difícilmente se escapa al prestigio de las clasificaciones y de las jerarquías lineales a la manera de Comte; pero el tratar de alinear todos los saberes modernos a partir de las matemáticas es someter al único punto de vista de la objetividad del conocimiento la cuestión de la positividad de los saberes, de su modo de ser, de su enraizamiento en esas condiciones de posibilidad que les dan, en la historia, a la vez su objeto y su forma.

Interrogado en este nivel arqueológico, el campo de la *episteme* moderna no se ordena según el ideal de una matematización perfecta y no desarrolla a partir de la pureza formal una larga serie de conocimientos descendientes más y más cargados de empiricidad. Es necesario representarse más bien el dominio de la *episteme*moderna como un espacio voluminoso y abierto de acuerdo con tres dimensiones. Sobre una de ellas se colocarían las ciencias matemáticas y físicas, para las cuales el orden es siempre un encadenamiento deductivo y lineal de proposiciones evidentes o comprobadas; en otra dimensión, estarían las ciencias (como las del lenguaje, de la vida, de la producción y de la distribución de las riquezas) que proceden a poner en relación elementos discontinuos pero análogos, de tal modo que pueden establecer entre ellos relaciones causales y constantes de estructura. Estas dos primeras dimensiones definen entre sí un plan común: aquel que puede aparecer, según el sentido en el que se le recorra, como campo de aplicación de las matemáticas a esas ciencias empíricas o como dominio de lo matematizable en la lingüística, la biología y la economía. En cuanto a la tercera dimensión, se trataría de la reflexión filosófica que se desarrolla como pensamiento de lo Mismo; con la dimensión de la lingüística, de la biología y de la economía dibuja un plan común: allí pueden aparecer y, de hecho, aparecieron las diversas filosofías de la vida, del hombre enajenado, de las formas simbólicas (cuando se trasponen a la filosofía los conceptos y los problemas nacidos en diferentes dominios empíricos); pero allí aparecieron también, si se interroga desde un punto de vista radicalmente filosófico el fundamento de estas empiricidades, las ontologías regionales que trataron de definir lo que son, en su ser propio, la vida, el trabajo y el lenguaje; por último, la dimensión filosófica definió con la de las disciplinas matemáticas un plan común: el de la formalización del pensamiento.

Las ciencias humanas están excluidas de este triedro epistemológico, cuando menos en el sentido de que no se las puede encontraren ninguna de las dimensiones ni en la superficie de ninguno de los planes así dibujados. Pero de igual manera puede decirse que están incluidas en él, ya que es en el intersticio de esos saberes, más exactamente en el volumen definido por sus tres dimensiones donde encuentran su lugar. Esta situación (en un sentido menor, en otro, privilegiada) las pone en relación con todas las otras formas de saber: tienen el proyecto, más o menos diferido pero constante, de darse o en todo caso de utilizar, en uno u otro nivel, una formalización matemática; proceden según los modelos o los conceptos tomados de la biología, de la economía y de las ciencias del lenguaje;   en última instancia a ese modo de ser del hombre que la filosofía trata de pensar en el nivel de la finitud radical, en tanto que ellas mismas quieren recorrer sus manifestaciones empíricas. Quizá es esta repartición nebulosa en un espacio de tres dimensiones lo que hace que las ciencias humanas sean tan difíciles de situar, lo que da su irreductible precariedad a su localización en el dominio epistemológico y lo que las hace aparecer a la vez como peligrosas y en peligro. Peligrosas ya que representan algo así como una amenaza permanente para todos los otros saberes; ciertamente, ni las ciencias deductivas, ni las ciencias empíricas, ni la reflexión filosófica se arriesgan, siempre y cuando permanezcan en su dimensión propia, a "pasar" a las ciencias humanas o a contagiarse de sus impurezas; pero se sabe con cuántas dificultades tropieza, a veces, el establecimiento de esos planes intermedios que unen unas con otras las tres dimensiones del espacio epistemológico; la menor desviación en relación con esos planes rigurosos hace caer al pensamiento en el dominio investido por las ciencias humanas: de ahí el peligro del "psicologismo", del "sociologismo" —de eso que en una palabra podría llamarse el "antropologismo"— que se convierte en una amenaza desde el momento en que, por ejemplo, no se reflexionan correctamente las relaciones del pensamiento y de la formalización o desde que no se analiza como es debido los modos de ser de la vida, del trabajo y del lenguaje. La "antropologización" es en nuestros días el gran peligro interior del saber. Se cree con facilidad que el hombre se ha liberado de sí mismo desde que descubrió que no estaba ni en el centro de la creación, ni en el punto medio del espacio, ni aun quizá en la cima y el fin último de la vida; pero si el hombre no es ya soberano en el reino del mundo, si no reina ya en el centro del ser, las "ciencias humanas" son intermediarios peligrosos en el espacio del saber. Pero a decir verdad, esta postura misma las entrega a una inestabilidad esencial. Lo que explica la dificultad de las "ciencias humanas", su precariedad, su incertidumbre como ciencias, su peligrosa familiaridad con la filosofía, su mal definido apoyo en otros dominios del saber, su carácter siempre secundario y derivado, pero también su pretensión a lo universal, no es, como se dice con frecuencia, la extrema densidad de su objeto; no es el estatuto metafísico ola imborrable trascendencia del hombre del que hablan, sino más bien la complejidad de la configuración epistemológica en la que se encuentran colocadas, su relación constante a las tres dimensiones, que les da su espacio.

**2. La forma de las ciencias humanas**

Es necesario esbozar la forma de esta positividad. Por lo común, se trata de definirla en función de las matemáticas: sea que se trate de acercarla lo más posible a ellas, haciendo el inventario de todo lo matematizable en las ciencias del hombre y suponiendo que todo lo que no es susceptible de semejante formalización no ha recibido aún su positividad científica; sea que, por el contrario, se intente distinguir con cuidado el dominio de lo matematizable y aquello que le sería irreductible, porque sería el lugar de la interpretación, porque allí se aplicarían sobre todo los métodos de la comprensión, porque se encontraría reducido en torno al polo clínico del saber. Semejantes análisis no son sólo aburridos por ser usados, sino ante todo porque les falta pertinencia. Ciertamente, no hay duda alguna de que esta forma de saber empírico que se aplica al hombre (y que, por obedecer a la convención, puede llamarse aún "ciencias humanas" antes de saber en qué sentido y dentro de cuáles límites se les puede llamar "ciencias") tiene relación con las matemáticas: como cualquier otro dominio del saber, pueden servirse, en ciertas condiciones, del instrumento matemático; algunos de sus adelantos, muchos de sus resultados han podido ser formalizados. Con certeza tiene una importancia básica el conocer estos instrumentos, el poder practicar estas formalizaciones, el definir los niveles en los que pueden realizarse; resulta sin duda interesante para la historia el saber cómo Condorcet pudo aplicar el cálculo de las probabilidades a la política, cómo Fechner definió la relación logarítmica entre el aumento de la sensación y el de la excitación, cómo se han servido los psicólogos contemporáneos de la teoría de la información para comprender los fenómenos del aprendizaje. Sin embargo, a pesar de la especificidad de los problemas planteados, es poco probable que la relación con las matemáticas (las posibilidades de matematización o la resistencia a todo esfuerzo de formalización) sea constitutivo de las ciencias humanas en su singular positividad. Y esto se debe a dos razones: ya que, en cuanto a lo esencial, estos problemas le son comunes con muchas otras disciplinas (como la biología, la genética), aun cuando no sean aquí y allá idénticamente los mismos; y sobre todo porque el análisis arqueológico no ha descubierto en el *apriori*histórico de las ciencias del hombre una forma nueva de las matemáticas o una brusca irrupción de éstas en el dominio de lo humano, sino más bien una especie de retiro de la *mathesis,*una disociación de su campo unitario y la liberación, en relación con el orden lineal de las menores diferencias posibles, de organizaciones empíricas como la vida, el lenguaje y el trabajo. En este sentido, la aparición del hombre y la constitución de las ciencias humanas (aunque no fuera más que bajo la forma de un proyecto) serían correlativas de una especie de "desmatematización". Se dirá, sin duda, que esta disociación de un saber concebido en su integridad como *mathesis*no fue un retroceso de las matemáticas, por la convincente razón de que este saber jamás llevó (a no ser en la astronomía y en ciertos puntos de la física) a una matematización efectiva; al desaparecer, más bien liberó la naturaleza y todo el campo de las empiricidades para una aplicación, siempre limitada y controlada, de las matemáticas; ¿acaso no datan los primeros grandes progresos de la física matemática, las primeras utilizaciones en gran escala del cálculo de las probabilidades, del momento en que se renunció a constituir de inmediato una ciencia general de los órdenes no cuantificables? En efecto, es imposible negar que la renuncia a una *mathesis*(cuando menos provisionalmente) permitió, en ciertos dominios del saber, salvar el obstáculo de la cualidad y aplicar el instrumento matemático en lugares a los que no había penetrado todavía. Sin embargo, si, en el nivel de la física, la disociación del proyecto de la *mathesis*no forma sino una y la misma cosa con el descubrimiento de nuevas aplicaciones de las matemáticas, no sucedió así en todos los dominios: la biología, por ejemplo, se constituyó, más allá de una ciencia de los órdenes cualitativos, como un análisis de las relaciones entre los órganos y las funciones, estudio de las estructuras y de los equilibrios, investigaciones sobre su formación y su desarrollo en la historia de los individuos o de las especies; todo esto no impidió que la biología utilizara las matemáticas y que éstas pudieran aplicarse de modo mucho más amplio que en el pasado a la biología. Pero ésta no alcanzó su autonomía ni definió su positividad en su relación con las matemáticas. Lo mismo sucedió con las ciencias humanas: es el retiro de la *mathesis*y no el avance de las matemáticas lo que permitió al hombre constituirse como objeto del saber; es el enrollamiento sobre sí mismos del trabajo, de la vida y del lenguaje lo que prescribió, desde el exterior, la aparición de este nuevo dominio; y es la aparición de este ser empírico-trascendental, de este ser cuyo pensamiento está indefinidamente tramado con lo impensado, de este ser siempre separado de un origen que le ha sido prometido en lo inmediato del retorno —es esta aparición la que da a las ciencias humanas su sesgo peculiar. Allí, lo mismo que en otras disciplinas, es muy probable que la aplicación de las matemáticas haya sido facilitada (y lo sea siempre por lo demás) por todas las modificaciones que se produjeron, a principios del siglo XIX, en el saber occidental. Pero imaginar que las ciencias humanas definieron su proyecto más radical e inauguraron su historia positiva el día en que se quiso aplicar el cálculo de las probabilidades a los fenómenos de la opinión política y utilizar los logaritmos para medir la intensidad creciente de las sensaciones, equivale a tomar un contraefecto superficial por el acontecimiento fundamental.

En otros términos, entre las tres dimensiones que abren a lasciencias humanas su espacio propio y les procuran el volumen delque forman parte, la de las matemáticas es quizá la menos problemática; en todo caso, las ciencias humanas mantienen con ellas sus relaciones más claras, más serenas y, en cierta forma, más transparentes; tanto que el recurrir a las matemáticas, en una u otra forma, ha sido siempre la manera más simple de prestar al saber positivo acerca del hombre un estilo, una forma, una justificación científica. En cambio, las dificultades más fundamentales, aquellas que permiten definir mejor lo que son, en su esencia, las ciencias humanas, se alojan por el lado de las otras dos dimensiones del saber: aquella en que se despliega la analítica de la finitud y aquella a lo largo de la cual se reparten las ciencias empíricas que tienen por objeto al lenguaje, a la vida y al trabajo.

En efecto, las ciencias humanas se dirigen al hombre en la medida en que vive, en que habla y en que produce. En cuanto ser vivo crece, tiene funciones y necesidades, ve abrirse un espacio en el que anuda en sí mismo las coordenadas móviles; de manera general, su existencia corporal lo entrecruza de un cabo a otro con lo vivo; al producir los objetos y los útiles, al cambiar aquello de lo que necesita, al organizar toda una red de circulación a lo largo de la cual corre aquello que puede consumir y en la que él mismo está definido como un relevo, aparece en su existencia inmediatamente enmarañada con otras; por último, dado que tiene un lenguaje, puede constituirse todo un universo simbólico en el interior del cual tiene relación con su pasado, con las cosas, con otro, a partir del cual puede construir también algo así como un saber (en forma singular,   que tiene de sí mismo y del cual las ciencias humanas dibujan una de las formas posibles). Así, pues, es posible fijar el sitio de las ciencias del hombre en la vecindad, en las fronteras inmediatas y todo a lo largo de esas ciencias en las que se trata de la vida, del trabajo y del lenguaje. ¿Acaso éstas no se formaron precisamente en la época en que, por vez primera, se ofrece el hombre a la posibilidad de un saber positivo? Sin embargo, ni la biología, ni la economía, ni la filología debían ser consideradas como las primeras ciencias humanas ni como las mas fundamentales. Se lo reconoce sin más en el caso de la biología que trata de muchos otros vivientes además del hombre; se tienen más dificultades para admitirlo en el caso de la economía y de la filología cuyo dominio propio y exclusivo es una actividad específica del hombre. Pero no se pregunta por qué la biología o la fisiología humanas, por qué la anatomía de los centros corticales del lenguaje no pueden ser consideradas, en modo alguno, como ciencias del hombre. Es porque el objeto de éstas no se da nunca según el modo de ser de un funcionamiento biológico (ni aun de su forma singular y como de su prolongación en el hombre); es más bien su envés, la marca en hueco; comienza allí donde se detiene, no la acción o los efectos, sino el ser propio de este funcionamiento —allí donde se liberan las representaciones, verdaderas o falsas, claras u oscuras, perfectamente conscientes o comprometidas en la profundidad de alguna somnolencia, directa o indirectamente observables, ofrecidas en aquello que el hombre enuncia sobre sí mismo o referibles sólo desde el exterior; la investigación de los lazos intracorticales entre los diferentes centros de integración del lenguaje(auditivos, visuales, motores) no dispensa de las ciencias humanas; pero éstas encontrarán su espacio de juego desde el momento en que alguien se interrogue acerca de este espacio de palabras, esta presencia o este olvido de su sentido, este rodeo entre lo que se quiere decir y la articulación de la que se inviste esta finalidad, de la que quizá no tiene conciencia el sujeto, pero que no tendrían ningún modo asignable de ser si este mismo sujeto no tuviera representaciones.

De modo más general, el hombre no es, para las ciencias humanas, este ser vivo que tiene una forma muy particular (una fisiología muy especial y una autonomía casi única); es ese ser vivo que, desde el interior de la vida a la cual pertenece por completo y por la cual está atravesado todo su ser, constituye representaciones gracias a las cuales vive y a partir de las cuales posee esta extraña capacidad de poder representarse precisamente la vida. De igual modo, el hombre es quizá en el mundo si no la única especie que trabaja, sí cuando menos aquella en la que la producción, la distribución y el consumo de los bienes han tomado tanta importancia y han recibido tantas formas y tan diferenciadas, pero la economía no es por ello una ciencia humana. Se dirá, quizá, que tiene recurso para definir las leyes que son, sin embargo, interiores a los mecanismos de la producción (como la acumulación del capital o las relaciones entre la tasa de salarios y el precio de costo), a los comportamientos humanos y una representación que los funda (el interés, la búsqueda de la ganancia máxima, la tendencia al ahorro); pero al hacerlo, utiliza las representaciones como requisito de un funcionamiento (que pasa, en efecto, por una actividad humana explícita); en cambio, sólo habrá una ciencia del hombre si nos dirigimos a la manera en que los individuos o los grupos se representan a sus compañeros, en la producción o en el cambio, el modo en que se aclaran, ignoran o disfrazan este funcionamiento y la posición que ocupan en él, la forma en que se representan a la sociedad en que se lleva a cabo, la manera en que se sienten integrados en ella o aislados, dependientes, sometidos o libres; el objeto de las ciencias humanas no es este hombre que, desde la aurora del mundo o el primer grito de su edad de oro, estaba consagrado al trabajo; es ese ser que, desde el interior de las formas de producción que dirigen toda su existencia, forma la representación de esas necesidades, de la sociedad por la cual, con la cual o contra la cual las satisface en tal medida que, a partir de allí, puede finalmente darse la representación de la economía misma. En cuanto al lenguaje es lo mismo: aunque el hombre sea en el mundo el único ser que habla no por ello es una ciencia humana el conocer las mutaciones fonéticas, el parentesco de las lenguas, la ley de los deslizamientos semánticos; en cambio, se podrá hablar de ciencia humana una vez que se intente definir la manera en quelos individuos o los grupos se representan las palabras, utilizan su forma y su sentido, componen sus discursos reales, muestran y ocultan en ellos lo que piensan, dicen, quizá sin saberlo, más o menos lo que no quieren, y en todo caso dejan una gran cantidad de huellas verbales de estos pensamientos, huellas que hay que descifrar y restituir en la medida de lo posible a su vivacidad representativa. El objeto de las ciencias humanas no es, pues, el lenguaje (hablado sin embargo por ellos solos), es ese ser que, desde el interior del lenguaje por el que está rodeado, se representa, al hablar, el sentido de las palabras o de las proposiciones que enuncia y se da, por último, la representación del lenguaje mismo.

Vemos que las ciencias humanas no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar. Las ciencias humanas ocupan, pues, esta distancia que separa (no sin unirlas) la biología, la economía, la filología de aquello que les da posibilidad en el ser mismo del hombre. Así sería una equivocación el hacer de las ciencias humanas la prolongación, interiorizada en la especie humana, en su complejo organismo, en su conducta y en su conciencia, de los mecanismos biológicos; y no sería una equivocación menor el colocaren el interior de las ciencias humanas a la ciencia de la economía y del lenguaje (cuya irreductibilidad a las ciencias humanas se manifiesta en el esfuerzo por constituir una economía y una lingüística puras). De hecho, las ciencias humanas no están ya en el interior de esas ciencias que no interiorizan al doblarlas hacia la subjetividad del hombre; si las toman de nuevo en la dimensión de la representación es más bien al reaprehender las sobre su vertiente exterior, dejándolas en su opacidad recibiendo como cosas los mecanismos y las funciones que aíslan, interrogando éstos no en cuanto a lo que son, sino en cuanto a lo que dejan de ser al abrirse el espacio de la representación; y a partir de allí muestran cómo puede nacer y des-plegarse una representación de lo que son. Reconducen subrepticiamente a las ciencias de la vida, del trabajo y del lenguaje al lado de esta analítica de la finitud que muestra cómo puede el hombre habérselas en su ser con esas cosas que conoce y conocer esas cosas que determinan, en la positividad, su modo de ser. Pero lo que la analítica requiere en la interioridad o, cuando menos en la pertenencia profunda de un ser que no debe su finitud más que a sí mismo, lo desarrollan las ciencias humanas en la exterioridad del conocimiento. Por ello, lo propio de las ciencias humanas no es la dirección hacia un cierto contenido (ese objeto singular que es el ser humano);es más bien un carácter puramente formal: el simple hecho de que están en relación con las ciencias a las que el ser humano se da como objeto (exclusivo en el caso de la economía y de la filología, parcial en el de la biología), en una posición de duplicación y que esta duplicación puede valer *a fortiori*para ellas mismas.

Esta posición se hace sensible en dos niveles: las ciencias humanas no tratan la vida, el trabajo y el lenguaje del hombre en la mayor transparencia en que pueden darse, sino en esta capa de las conductas de los comportamientos, de las actitudes, de los gestos ya hechos, de las frases ya pronunciadas o escritas, en el interior de la cual han sido dados de antemano una primera vez a aquellos que actúan, se conducen, cambian, trabajan y hablan; en otro nivel (es siempre la misma propiedad formal, pero desarrollada hasta su punto extremoy más raro) es siempre posible tratar al estilo de las ciencias humanas(de la psicología, de la sociología, de la historia de las culturas, de las ideas o de las ciencias) el hecho de que, para ciertos individuos o ciertas sociedades, hay algo así como un saber especulativo de la vida, de la producción y del lenguaje -en el límite, una biología, una economía y una filología. Sin duda alguna, esto no es mas que la indicación de una posibilidad que rara vez se realiza y que quizá no es susceptible, en el nivel de las empiricidades, de ofrecer una gran riqueza; pero el hecho de que exista como distancia eventual, como espacio de retroceso dado a las ciencias humanas en relación a aquello mismo de lo que provienen, el hecho también de que este juego pueda aplicarse a ellas mismas (siempre es posible hacer de las ciencias humanas, la psicología de la psicología, la sociología de la sociología etc. ) bastan para mostrar su configuración singular. En relación con la biología, la economía y las ciencias del lenguaje no carecen, pues, de exactitud o de rigor; están más bien como ciencias de la duplicación en una posición "metaepistemológica . Y quizá el prefijo no esté muy bien elegido: ya que no se habla de metalenguaje más que cuando se trata de definir las reglas de interpretador, de un primer lenguaje. Aquí las ciencias humanas, al duplicar las ciencias del lenguaje, del trabajo y de la vida, al duplicarse a sí mismas en su punto más fino, no intentan establecer un discurso formalizado: por el contrario, hunden al hombre que toman por objeto al lado de la finitud, de la relatividad, de la perspectiva —al lado de la erosión indefinida del tiempo. Quizá sería necesario hablar más bien a quien relación con su posición de "ana" o "hipoepistemológica ; si liberamos este último prefijo de lo que pueda tener de peyorativo, dará muy bien cuenta de las cosas: hará comprender que la invencible impresión de vaguedad, de inexactitud, de imprecisión que dejan casi todas la ciencias humanas no es más que el efecto superficial de aquello que permite definirlas en su positividad.

**3. Los tres modelos**

En un primer acercamiento, puede decirse que el dominio de las ciencias del hombre está cubierto por tres "ciencias" —o más bien por tres regiones epistemológicas, subdivididas todas en el interior de sí mismas y entrecruzadas todas unas con otras; esas regiones se definen por la triple relación de las ciencias humanas en general con la biología, la economía y la filología. Así, podría admitirse que la "región psicológica" ha encontrado su lugar allí donde el ser vivo, en la prolongación de sus funciones, de sus esquemas neuromotores,   regulaciones fisiológicas, pero también en la suspensión que los interrumpe y los limita, se abre a la posibilidad de la representación; de la misma manera, la "región sociológica" habría encontrado su lugar allí donde el individuo que trabaja, produce y consume, se dala representación de la sociedad en la que ejerce esta actividad, de los grupos y de los individuos entre los cuales se reparte, de los imperativos, de las sanciones, de los ritos, de las fiestas y de las creencias que la sostienen o escanden; por último en esta región en la que reinan las leyes y las formas de un lenguaje, pero donde a pesar de todo permanecen al borde de sí mismas, permitiendo al hombre hacer pasar por allí el juego de sus representaciones, allí nacen el estudio de las literaturas y de los mitos, el análisis de todas las manifestaciones orales y de todos los documentos escritos, en suma, el análisis de las huellas verbales que una cultura o un individuo puede dejar de sí mismo. Esta repartición, aunque muy somera, no es sin duda demasiado inexacta. Sin embargo, deja a un lado dos problemas fundamentales: el uno concierne a la forma de positividad propia de las ciencias humanas (los conceptos en torno a los cuales se organizan, el tipo de racionalidad al que se refieren y por medio del cual tratan de constituirse como un saber); el otro, su relación con la representación (y ese hecho paradójico de que tomando su lugar sólo allí donde hay representación, se dirijan a los mecanismos, las formas, los procesos inconscientes o, en todo caso, a los límites exteriores de la conciencia).

Son bien conocidos los debates a los que ha dado lugar la búsqueda de una positividad específica en el campo de las ciencias humanas: ¿análisis genético o estructural?, ¿explicación o comprehensión?,¿recurso a lo "inferior" o mantenimiento del desciframiento al nivel de la lectura? A decir verdad, todas esas discusiones teóricas no nacieron ni se siguieron todo a lo largo de la historia de las ciencias humanas porque éstas tuvieran que habérselas, en el hombre, con un objeto tan complejo que no habría sido posible encontrar un modo de acceso único en dirección de él o se hubiera estado constreñido a usar muchos una y otra vez. De hecho, esas discusiones sólo han podido existir en la medida misma en que la positividad de las ciencias humanas se apoya simultáneamente sobre la transferencia de tres modelos distintos. Esta transferencia no es un fenómeno marginal para las ciencias humanas (una especie de estructura de apoyo, de desviación por una inteligibilidad exterior, de confirmación del lado de las ciencias ya constituidas); tampoco se trata de un episodio limitado de su historia (una crisis de formación en una época en que eran aún tan jóvenes que no podían fijarse sus propios conceptos y leyes). Se trata de un hecho imborrable, ligado, por siempre, a su disposición propia en el espacio epistemológico. En efecto, deben distinguirse dos tipos de modelo usados por las ciencias humanas (poniendo aparte los modelos de formalización). Por una parte hay —y con frecuencia— conceptos que son transportados a partir de otro dominio del conocimiento y que, perdiendo en consecuencia toda eficacia operatoria, no desempeñan más que un papel de imagen (las metáforas organicistas en la sociología del siglo XIX; las metáforas energéticas de Janet; las metáforas geométricas y dinámicas de Lewin). Pero hay también modelos constitutivos que no son con respecto a las ciencias humanas técnicas de formalización ni simples medios para imaginar, con el menor costo, los procesos; permiten formar conjuntos de fenómenos como otros tantos "objetos" para un saber posible; aseguran su enlace en la empiricidad, pero los ofrecen a la experiencia ya ligados en conjunto. Desempeñan el papel de "categorías" en el saber singular de las ciencias humanas.

Estos modelos constitutivos se toman a los tres dominios de la biología, la economía y el estudio del lenguaje. El hombre aparece sobre la superficie de proyección de la biología como un ser que tiene *funciones*—que recibe estímulos (fisiológicos, pero también sociales, intrahumanos, culturales) y responde, se adapta, evoluciona, se somete a las exigencias del medio, compone con las modificaciones que impone, trata de borrar los desequilibrios, actúa según regularidades y tiene, en suma, las condiciones de existencia y la posibilidad de encontrar *normas*medias de ajuste que le permitan ejercer sus funciones. Sobre la superficie de proyección de la economía, el hombre aparece como un ser que tiene necesidades y deseos, que trata de satisfacerlos teniendo pues intereses, pensando en las ganancias, oponiéndose a otros hombres; en breve, aparece en una irreductible situación de *conflicto;*esquiva estos conflictos, huye de ellos ologra dominarlos, encontrar una solución que calme, cuando menos en un nivel y por un tiempo, la contradicción; instaura un conjunto de *reglas*que son, a la vez, limitaciones y vueltas del conflicto. Por último, sobre la superficie de proyección del lenguaje, las conductas del hombre aparecen como queriendo decir algo; sus menores gestos, hasta sus mecanismos involuntarios y sus fracasos, tienen un sentido; y todo aquello que coloca en torno a él hecho de objetos, ritos, hábitos, discursos, todo el surco de huellas que deja tras de sí constituye un conjunto coherente y un *sistema*de signos. Así, estas tres parejas de la *función y*de la *norma,*del *conflicto y*de la *regla,*de la *significación y*del *sistema,*cubren sin residuos todo el dominio del conocimiento del hombre.

Sin embargo, no hay que creer que cada una de estas parejas de conceptos permanece localizada en la superficie de proyección en laque pudo aparecer: la función y la norma no son conceptos psicológicos ni exclusivamente tales; el conflicto y la regla no tienen una aplicación limitada al solo dominio sociológico; la significación y el sistema no valen únicamente para los fenómenos más o menos aparentes del lenguaje. Todos estos conceptos son tomados de nuevo en el volumen común de las ciencias humanas, valen en cada una de las regiones que comprende: de allí que, con frecuencia, sea difícil fijar los límites no solamente entre los objetos, sino también entre los métodos propios de la psicología, la sociología y el análisis de la literatura y de los mitos. Sin embargo, puede decirse, de manera global, que la psicología es fundamentalmente un estudio del hombre en términos de funciones y de normas (funciones y normas que pueden interpretarse, de modo secundario, a partir de los conflictos y las significaciones, las reglas y los sistemas); la sociología es fundamentalmente un estudio del hombre en términos de reglas y conflictos (pero éstos pueden ser interpretados y sin cesar han sido interpretados secundariamente sea a partir de las funciones, como si fueran individuos orgánicamente ligados a sí mismos, sea a partir de sistemas de significaciones, como si fueran textos escritos o hablados); por último, el estudio de las literaturas y de los mitos remite esencialmente a un análisis de las significaciones y de los sistemas significativos, pero se sabe muy bien que se puede retomar éstos en términos de coherencia funcional o de conflictos y de reglas. Así, todas las ciencias humanas se entrecruzan y pueden interpretarse siempre unas a otras, sus fronteras se borran, las disciplinas intermediarias y mixtas se multiplican indefinidamente y su objeto propio acaba por disolverse. Pero sea la que fuere la naturaleza del análisis y el dominio al que se aplica, se tiene un criterio formal para saber qué es lo que pertenece al nivel de la psicología, de la sociología o del análisis de los lenguajes: es la elección del modelo fundamental y la posición de los modelos secundarios lo que permite saber en qué momento se "psicologiza" o se "sociologiza" en el estudio de las literaturas y de los mitos, en qué momento se hace, en psicología, un desciframiento de textos o un análisis sociológico. Pero esta superposición de varios modelos no es una falta de método. Existe tal falta cuando los modelos no se ordenan y articulan explícitamente unos sobre otros. Se sabe con qué admirable precisión se ha podido llevar el estudio de las mitologías indoeuropeas utilizando, sobre la base de un análisis de los significantes y de las significaciones, el modelo sociológico. En cambio, se sabe a qué trivialidades sincréticas ha llevado siempre la mediocre tentativa de fundar una psicología llamada "clínica".

Ya sea que esté fundado y dominado o que se realice en la confusión, este entrecruzamiento de los modelos constitutivos explica las discusiones acerca de los métodos que se evocaron hace un momento. Tales discusiones no tienen su origen y su justificación en una complejidad a veces contradictoria que sería el carácter propio del hombre, sino en el juego de oposiciones que permite definir cada uno de los tres modelos en relación con los otros dos. El oponer la génesis a la estructura es oponer la función (en su desarrollo, en sus operaciones progresivamente diversificadas, en sus adaptaciones adquiridas y equilibradas en el tiempo) al sincronismo del conflicto y de la regla, de la significación y del sistema; el oponer el análisis por lo "inferior" al que se mantiene al nivel de su objeto es oponer el conflicto (como dato primero, arcaico, inscrito desde las necesidades fundamentales del hombre) a la función y a la significación tal como se despliegan en su realización propia; el oponer la comprehensión a la explicación es oponer la técnica que permite descifrar un sentido, a partir del sistema significante, a aquellos que permiten dar cuenta de un conflicto con sus consecuencias o de las formas y deformaciones que puede sufrir una función con sus órganos. Pero es necesario ir más lejos. Se sabe que en las ciencias humanas el punto de vista de la discontinuidad (umbral entre la naturaleza y la cultura, irreductibilidad de unos a otros de los equilibrios o las soluciones encontrados por cada sociedad o cada individuo, ausencia de formas intermedias, inexistencia de un *continuum*dado en el espacio o en el tiempo) se opone al punto de vista de la continuidad. La existencia de esta oposición se explica por el carácter bipolar de los modelos: el análisis en el estilo de la continuidad se apoya sobre la permanencia de las funciones (se reencuentra después el fondo de la vida en una identidad que autoriza y enraiza las adaptaciones sucesivas), sobre un encadenamiento de los conflictos (en vano tomarán formas diversas, su ruido básico no cesa jamás), sobre la trama de las significaciones (que se retoman unas a otras y constituyen como la capa de un discurso); por el contrario, el análisis de las discontinuidades busca más bien hacer surgir la coherencia interna de los sistemas significantes, la especificidad de los conjuntos de reglas y el carácter de decisión que toman en relación con lo que han de reglamentar, la emergencia de la norma por debajo de las oscilaciones funcionales. Quizá podría rastrearse toda la historia de las ciencias humanas, desde el siglo XIX, a partir de estos tres modelos. En efecto, han   el devenir ya que puede seguirse desde hace más de un siglo la dinastía de sus privilegios: primero el reinado del modelo biológico (el hombre, su psique, su grupo, su sociedad, el lenguaje que habla existían en la época romántica como seres vivos y en la medida en que viven en efecto; su modo de ser es orgánico y se lo analiza en términos de función); después viene el reinado del modelo económico (el hombre y toda su actividad son el lugar de los conflictos de los que son, a la vez, la expresión más o menos manifiesta y la solución más o menos lograda); por último, así como Freud viene después de Comte y de Marx, comienza el reinado del modelo filológico (cuando se trata de interpretar y de descubrir el sentido oculto) y lingüístico (cuando se trata de estructurar y de sacar a luz el sistema significante). Una gran deriva ha llevado, pues, a las ciencias humanas de una forma más densa en modelos vivos a otra más saturada de modelos tomados en préstamo al lenguaje. Pero este deslizamiento ha sido duplicado por otro: aquel que hizo recular el primer término de cada una de las parejas constitutivas (función, conflicto, significación) e hizo surgir con tanta más intensidad la importancia del segundo (norma, regla, sistema): Goldstein, Mauss, Dumezil pueden representar, poco más o menos, el momento en el que se realizó la inversión de cada uno de los modelos. Tal inversión tiene dos series de consecuencias notables: en tanto que el punto de vista de la función lo llevaba por encima del de la norma(en la medida en que no se trataba de comprender la realización de la función a partir de la norma y en el interior de la actividad que la plantea), era necesario separar *de facto*los funcionamientos normales de los que no lo eran; se admite así una psicología patológica al lado de la normal pero por conocerla por una especie de imagen inversa (de ahí la importancia del esquema jacksoniano de la desintegración en Ribot o Janet); se admite también una patología de las sociedades (Durkheim), formas irracionales y casi morbosas de creencias (Lévy-Bruhl, Blondel); a la vez que el punto de vista del conflicto lo elevaba por encima del de la regla, se suponía que ciertos conflictos no podían ser superados, que los individuos y las sociedades corrían el riesgo de hundirse en ellos; por último, durante todo el tiempo que el punto de vista de la significación estuvo por encima del de el sistema se separó lo significante y lo insignificante, se admitió que en ciertos dominios del comportamiento humano o del espacio social había un sentido y que por lo demás en otros no lo había. Tanto que las ciencias humanas ejercían en su propio campo una partición esencial, que se extendían siempre entre un polo positivo y un polo negativo, que designaban siempre una alteridad (y ésta a partir de la continuidad que analizaban). Por el contrario, cuando el análisis se hizo desde el punto de vista de la norma, de la regla y del sistema, cada conjunto recibió de sí mismo su propia coherencia y su propia validez, no fue ya posible hablar ni siquiera a propósito de los enfermos de "conciencia mórbida", ni a propósito de las sociedades abandonadas por la historia de "mentalidades primitivas", ni aun a propósito de relatos absurdos, de leyendas aparentemente incoherentes de "discursos insignificantes". Todo puede ser pensado dentro del orden del sistema, de la regla y de la norma. Al pluralizarse —ya que los sistemas son aislados, ya que las reglas forman conjuntos cerrados, ya que las normas se plantean en su autonomía— el campo de las ciencias humanas se encontró unificado de golpe dejó de estar escindido de acuerdo con una dicotomía de valores. Y si se piensa que Freud, más que ningún otro, acercó el conocimiento del hombre a su modelo filológico y lingüístico, pero que fue también el primero en haber tratado de borrar radicalmente la separación entre lo positivo y lo negativo (de lo normal y lo patológico, de lo comprensible y lo incomunicable, de lo significante y lo insignificante), se comprende cómo anuncia el paso de un análisis en términos de funciones, de conflictos y de significaciones a un análisis en términos de normas, de reglas y de sistemas; y así todo ese saber en el interior del cual se dio la cultura occidental en un siglo una cierta imagen del hombre gira en torno a la obra de Freud, sin salir empero de su disposición fundamental. Pero todavía no se encuentra allí —como se verá de inmediato— la importancia más decisiva del psicoanálisis.

En todo caso, este paso al punto de vista de la norma, de la regla y del sistema nos acerca a un problema que se había dejado en suspenso: el del papel de la representación en las ciencias humanas. Desde luego podía parecer muy cuestionable el incluir a éstas (para oponerlas a la biología, a la economía y a la filología) en el espacio de la representación; ¿acaso no era menester ya el hacer valer el que una función puede ejercerse, un conflicto desarrollar sus consecuencias, una significación imponer su inteligibilidad sin pasar por el momento de una conciencia explícita? Y ¿acaso no es necesario reconocer ahora que lo propio de la norma, en relación con la función que determina, de la regla en relación con el conflicto que rige, del sistema en relación con la significación que hace posible, es precisamente el no ser dado a la conciencia? ¿Acaso no es necesario añadir, a los dos gradientes históricos ya aislados, un tercero y decir que desde el siglo XIX las ciencias humanas no han cesado de aproximarse a esta región de lo inconsciente en la que la instancia de la representación se mantiene en suspenso? De hecho, la representación no es la conciencia y nada nos prueba que este sacar a luz los elementos o la organización que jamás son dados como tales a la conciencia haga escapar a las ciencias humanas a la ley de la representación. En efecto, el papel del concepto de significación es mostrar cómo algo así como un lenguaje, aun cuando no se trate de un discurso explícito y aun cuando no se despliegue ante una conciencia, puede darse en general a la representación; el papel del concepto complementario de sistema es mostrar cómo la significación no es nunca primera y contemporánea de sí misma, sino siempre secundaria y como derivada en relación con un sistema que la precede, que constituye su origen positivo y que se da, poco a poco, por fragmentos y perfiles a través de ella; en relación con la conciencia de una significación, el sistema es siempre más bien inconsciente, ya que estaba allí antes de ella, ya que es en él donde ésta se aloja y a partir de él se efectúa; pero por estar siempre prometido a una conciencia futura que quizá no lo totalizará jamás. Dicho de otra manera, la pareja significación-sistema es lo que asegura a la vez la representabilidad del lenguaje (como texto o estructura analizados por la filología y la lingüística) y la presencia cercana pero retirada del origen (tal como se manifiesta como modo de ser del hombre por la analítica de la finitud). De la misma manera, la noción de conflicto muestra cómo la necesidad, el deseo o el interés mismo, si no se dan a la conciencia que los experimenta, pueden tomar forma en la representación; y el papel del concepto inverso de regla es mostrar cómo la violencia del conflicto, la insistencia aparentemente salvaje de la necesidad, el infinito sin ley del deseo, de hecho están ya organizados por un impensado que no sólo les prescribe su regla, sino que los hace posibles a partir de una regla. La pareja conflicto-regla asegura la representabilidad de la necesidad (de esa necesidad que estudia la economía como proceso objetivo en el trabajo y la producción) y la representabilidad de este impensado que devela la analítica de la finitud. Por último, el concepto de función tiene por papel el mostrar cómo las estructuras de la vida pueden dar lugar a la representación (aun cuando no sean conscientes)y el concepto de norma cómo se da la función a sí misma sus propias condiciones de posibilidad y los límites de su ejercicio.

Así se comprende cómo estas grandes categorías pueden organizar todo el campo de las ciencias humanas: lo atraviesan de un cabo a otro, lo mantienen a distancia, pero añaden también las positividades empíricas de la vida, del trabajo y del lenguaje (a partir de las cuales se ha separado históricamente el hombre como figura de un saber posible) a las formas de la finitud que caracterizan el modo de ser del hombre (tal como se constituyó el día en que la representación dejó de definir el espacio general del conocimiento). Estas categorías no son, pues, simples conceptos empíricos de una generalidad bastante grande; son más bien aquello a partir de lo cual el hombre puede ofrecerse a un saber posible; recorren todo el campo de su posibilidad y lo articulan fuertemente sobre las dos dimensiones que lo limitan.

Pero esto no es todo: permiten la disociación, característica de todo el saber contemporáneo sobre el hombre, entre la conciencia y la representación. Definen la manera en que las empiricidades pueden darse a la representación pero en una forma que no está presente a la conciencia (la función, el conflicto, la significación son muy bien la manera en que la vida, la necesidad y el lenguaje son duplicados por la representación, pero en una forma que puede ser perfectamente inconsciente); por otra parte, definen la manera en que la finitud fundamental puede darse a la representación bajo una forma positiva y empírica, pero no transparente para la conciencia ingenua (ni la norma, ni la regla, ni el sistema se dan a la experiencia cotidiana: la atraviesan, dan lugar a conciencias parciales, pero no pueden ser aclarados enteramente por un saber reflexivo). De suerte que las ciencias humanas no hablan más que en el elemento de lo representable, pero de acuerdo con una dimensión consciente-inconsciente, tanto más marcada cuanto que se trata de sacar a luz el orden de los sistemas, de las reglas y de las normas. Todo sucede como si la dicotomía entre lo normal y lo patológico tendiera a borrarse en beneficio de la bipolaridad de la conciencia y de lo inconsciente.

No hay que olvidar que la importancia cada vez más marcada de lo inconsciente para nada compromete al primado de la representación. Esta primacía plantea, sin embargo, un importante problema. Ahora que los saberes empíricos como los de la vida, el trabajo y el lenguaje escapan a su ley, ahora que se trata de definir fuera de su campo el modo de ser del hombre, ¿qué es la representación si no un fenómeno de orden empírico que se produce en el hombre y que se podría analizar como tal? Y si la representación se produce en el hombre, ¿qué diferencia hay entre ella y la conciencia? Perola representación no es simplemente un objeto para las ciencias humanas; es, como acabamos de ver, el campo mismo de las ciencias humanas y en toda su extensión; es la base general de esta forma de saber, aquello a partir de lo cual es posible. De allí se desprenden dos consecuencias. La primera es de orden histórico: se trata del hecho de que las ciencias humanas, a diferencia de las ciencias empíricas desde el siglo XIX y a diferencia del pensamiento moderno, no han podido delinear el primado de la representación; como todo el saber clásico, se alojan en ellas pero no son del todo sus herederas o su continuación, porque toda la configuración del saber se ha modificado y nacieron en la medida misma en que apareció, con el hombre, un ser que no existía antes en el campo de la *episteme.*Sin embargo, puede comprenderse por qué cada vez que se quiere uno servir de las ciencias humanas para filosofar, para transferir al espacio del pensamiento lo que se ha podido aprehender allí donde el hombre estaba en cuestión, se imita a la filosofía del siglo XVIII, en la que, sin embargo, el hombre no tenía cabida; al extender más allá de sus límites el dominio del saber del hombre se extiende por ello mismo más allá de él el reino de la representación y se instala uno de nuevo en una filosofía de tipo clásico. La otra consecuencia es que las ciencias humanas, al tratar de lo que es representación(bajo una forma consciente o inconsciente), tratan como objeto propio aquello que es su condición de posibilidad. Así, pues, están animadas siempre por una especie de movilidad trascendental. No dejan de ejercer, con respecto a sí mismas, una reanudación crítica. Van de aquello que se da a la representación *a*aquello que la hace posible, pero que todavía es una representación. A tal grado que tratan menos, como las otras ciencias, de generalizarse o precisarse, que de desmitificarse sin cesar: pasar de una evidencia inmediata y no controlada a formas menos transparentes, pero más fundamentales. Esta marcha casi transcendental se da siempre bajo la forma de un develamiento. De rechazo, al develarse, siempre pueden generalizarse o afinarse hasta pensar los fenómenos individuales. En el horizonte de toda ciencia humana existe el proyecto de remitir la conciencia del hombre a sus condiciones reales, de restituirla a los contenidos y a las formas que la han hecho nacer y que se eluden en ella; por ello, el problema del inconsciente —su posibilidad, su situación, su modo de existencia, los medios de conocerlo y de sacarlo a luz— no es simplemente un problema, interior de las ciencias humanas que éstas se encontrarían por azar en su marcha; es un problema que es finalmente coextensivo a su existencia misma. Un eleva-miento trascendental devuelto en un develamiento de lo no consciente es constitutivo de todas las ciencias del hombre.

Quizá se encuentre allí el medio de discernirlas en lo que tienen de esencial. En todo caso, lo que manifiesta lo propio de las ciencias humanas no es, como puede verse muy bien, este objeto privilegiado y singularmente embrollado que es el hombre. Por la buena razón de que no es el hombre el que las constituye y les ofrece un dominio específico, sino que es la disposición general de la *episteme*la que les hace un lugar, las llama y las instaura —permitiéndoles así constituir al hombre como su objeto. Se dirá, pues, que hay "ciencia humana" no por todas aquellas partes en que se trata del hombre, sino siempre que se analiza, en la dimensión propia de lo inconsciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos que develara la conciencia las condiciones de sus formas y de sus contenidos. Hablar de "ciencias del hombre" en cualquier otro caso es un puro y simple abuso de lenguaje. Se mide por ello cuán vanas y ociosas son todas las molestas discusiones para saber si tales conocimientos pueden ser llamados científicos en realidad y a qué condiciones deberán sujetarse para convertirse en tales. Las "ciencias del hombre" forman parte de la *episteme*moderna como la química, la medicina o cualquier otra ciencia; o también como la gramática y la historia natural formaban parte de la *episteme*clásica. Pero decir que forman parte del campo epistemológico significa tan sólo que su positividad está enraizada en él, que allí encuentran su condición de existencia, que, por tanto, no son únicamente ilusiones, quimeras seudo científicas, motivadas en el nivel de las opiniones, de los intereses, de las creencias, que no son lo que otros llaman, usando un nombre caprichoso, "ideología". Pero, a pesar de todo, esto no quiere decir quesean ciencias.

Si es verdad que toda ciencia, sea la que fuere, al ser interrogada en el nivel arqueológico y cuando se trata de desencallar el suelo de su positividad, revela siempre la configuración epistemológica que la ha hecho posible, en cambio toda configuración epistemológica, aun cuando sea perfectamente asignable en su positividad, puede muy bien no ser una ciencia: pero no por este hecho se reduce a una impostura. Hay que distinguir con cuidado tres cosas: hay temas con pretensiones científicas que pueden encontrarse en el nivel de las opiniones y que no forman parte (o ya no la forman) de la red epistemológica de una cultura: a partir del siglo XVII, por ejemplo, la magia natural dejó de pertenecer a la *episteme*occidental, pero se prolongó durante largo tiempo en el juego de las creencias y las valoraciones afectivas. En seguida encontramos las figuras epistemológicas cuyo dibujo, posición y funcionamiento pueden ser restituidos en su positividad por un análisis de tipo arqueológico; y a su vez, pueden obedecer a dos grandes organizaciones diferentes: las unas presentan los caracteres de objetividad y de sistematización que permiten definirlas como ciencias; las otras no responden a estos criterios, es decir, su forma de coherencia y su relación con su objeto están determinadas por su positividad sola. Éstas bien pueden no poseer los criterios formales de un conocimiento científico: pertenecen, sin embargo, al dominio positivo del saber. Sería, pues, igualmente vano e injusto el analizarlas como fenómenos de opinión o el confrontarlas por medio de la historia o de la crítica con las formaciones propiamente científicas; sería aún más absurdo el tratarlas como una combinación que mezclaría de acuerdo con proporciones variables "elementos racionales" y otros que no lo serían. Es necesario remplazarías al nivel de la positividad que las hace posibles y determina necesariamente su forma. Así, pues, la arqueología tiene dos tareas con respecto a ellas: determinar la manera en que se disponen en la *episteme*en la que están enraizadas; mostrar también en qué se diferencia radicalmente su configuración de la de las ciencias en sentido estricto. Esta configuración que les es particular no debe ser tratada como un fenómeno negativo: no es la presencia de un obstáculo, no es una deficiencia interna lo que las hace fracasar en el umbral de las formas científicas. Constituyen en su figura propia, al lado de las ciencias y sobre el mismo suelo arqueológico, otras configuraciones del saber.

Hemos encontrado ejemplos de las configuraciones en la gramática general o en la teoría clásica del valor; tenían el mismo suelo de positividad que la matemática cartesiana, pero no eran ciencias, cuando menos para la mayor parte de quienes eran sus contemporáneos. Es también el mismo caso de lo que hoy se llama las ciencias humanas; dibujan, cuando se les hace el análisis arqueológico, configuraciones perfectamente positivas; pero desde el momento en que se determinan estas configuraciones y la manera en que están dispuestas en la *episteme*moderna, se comprende por qué no pueden ser ciencias: en efecto, lo que las hace posibles es una cierta situación de "vecindad" con respecto a la biología, a la economía y a la filología (o a la lingüística); no existen sino en la medida en que se alojan al lado de éstas —o más bien debajo, en su espacio de proyección. Sin embargo, mantienen con ellas una relación que es radicalmente diferente de la que puede establecerse entre dos ciencias "conexas" o "afines": en efecto, esa relación supone la transferencia de modelos exteriores en la dimensión de lo inconsciente y de la conciencia y el reflujo de la reflexión crítica hacia el lugar mismo del que provienen esos modelos. Así, pues, es inútil decir que las "ciencias humanas"son falsas ciencias; no son ciencias en modo alguno; la configuración que define su positividad y las enraiza en la *episteme*moderna las pone, al mismo tiempo, fuera del estado de ser de las ciencias; y si se pregunta entonces por qué han tomado este título, bastará con recordar 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, trasmisión 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 sigloXIX 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 medioque 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 si 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 ala 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 oel 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 gritos 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 (ya 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 lenguaje, 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   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 enraízan 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 finitudque 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 dudase 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 qué 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 instaura en el solo nivel de las positividades: 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 en raiza en una vida, una sociedad, un lenguaje que tienen una historia; yen 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 con fines 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 la conciencia al discurso del inconsciente, el psicoanálisis avanza en la dirección de esta región fundamental en la que se establecen las relaciones entre la representación y la finitud. En tanto que todas las ciencias humanas sólo van hacia el inconsciente en la medida en que le vuelven la espalda, esperando que se devele a medida en que se hace, como a reculones, el análisis de la conciencia, el psicoanálisis señala directamente hacia él, con un propósito deliberado —no hacia aquello que debe explicitarse poco a poco en el aclaramiento progresivo de lo implícito, sino hacia aquello que está allí y que se hurta, que existe con la misma solidez muda de una cosa, de un texto cerrado sobre sí mismo o de una laguna blanca en un texto visible y que se defiende por ello. No hay que suponer que la gestión freudiana es la componente de una interpretación del sentido y de una dinámica de la resistencia o de la barrera; al seguir el mismo camino que las ciencias humanas, pero con la mirada vuelta a contrasentido, el psicoanálisis va hacia el momento —inaccesible por definición a todo conocimiento teórico del hombre, a toda aprehensión continua en términos de significación, de conflicto o de función— donde los contenidos de la conciencia se articulan o más bien permanecen abiertos sobre la finitud del hombre. Es decir que, a diferencia de las ciencias humanas que, a la vez que desandan el camino de lo inconsciente, permanecen siempre en el espacio de lo representable, el psicoanálisis avanza para franquear de un solo paso la representación, desbordarla por un lado de la finitud y hacer surgir así, allí donde se esperaban las funciones portadoras de sus normas, los conflictos cargados de reglas y las significaciones que forman sistema, el hecho desnudo de que pudiera haber un sistema (así, pues, significación), regla (en consecuencia, oposición), norma (por tanto, función). Y en esta región en la que la representación permanece en suspenso, al borde de sí misma, abierta en cierta forma sobre la cerradura de la finitud, dibujándose las tres figuras por las que la vida, con sus funciones y sus normas, viene a fundarse en la repetición muda de la Muerte, los conflictos y las reglas, en la apertura desatada del Deseo, las significaciones y los sistemas en un lenguaje que es, al mismo tiempo, Ley. Se sabe cómo han llamado los psicólogos y los filósofos a todo esto: mitología freudiana. Era muy necesario que esta gestión de Freud les pareciese tal; para un saber que se aloja en la representación, lo que limita y define, hacia el exterior, la posibilidad misma de la representación no puede ser más que mitología. Pero cuando se sigue, en su paso, el movimiento del psicoanálisis, o cuando se recorre el espacio epistemológico en su conjunto, se ve bien que esas figuras —imaginarias sin duda para una mirada miope— son las formas mismas de la finitud, tal como es analizada en el pensamiento moderno: ¿no es la muerte aquello a partir de lo cual es posible el saber general —a tal grado que sería, por el lado del psicoanálisis, la figura de esa *duplicación*empírico-trascendental que caracteriza en la fínitud el modo de ser del hombre? ¿Acaso no es el deseo lo que permanece siempre impensado en el corazón del pensamiento? Y esta Ley-Lenguaje (a la vez palabra y sistema de la palabra) que el psicoanálisis se esfuerza por hacer hablar ¿no es aquello en lo que toda significación toma un *origen*más lejano que él mismo, pero también aquello cuyo retorno ha sido prometido en el acto mismo del análisis? Es muy cierto que nunca ni esta Muerte, ni este Deseo, ni esta Ley pueden encontrarse en el interior del saber que recorre en su positividad el dominio empírico del hombre; pero la razón de ello es que designan las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre.

Y justo cuando este lenguaje se muestra en estado desnudo, pero se hurta al mismo tiempo más allá de toda significación como si fuera un gran sistema despótico y vacío, cuando el Deseo reina en el estado salvaje, como si el rigor de su regla hubiera nivelado toda oposición, cuando la Muerte domina toda función psicológica y se mantiene por encima de ella como su norma única y devastadora—entonces reconocemos la locura bajo su forma presente, la locura tal como se da a la experiencia moderna, como su verdad y su alteridad. En esta figura empírica y, sin embargo, extraña a todo aquello(y en todo aquello) que podemos experimentar, nuestra conciencia no encuentra ya, como en el siglo XVI, la huella de otro mundo; no comprueba ya la rutina de la razón desencaminada; ve surgir lo que nos está, peligrosamente, más próximo —como si, de pronto, se perfilara en relieve el hueco mismo de nuestra existencia; la finitud, a partir de la cual somos, pensamos y sabemos está, con frecuencia, ante nosotros, existencia a la vez real e imposible, pensamiento que no podemos pensar, objeto de nuestro saber pero que se le escapa siempre. Por ello, el psicoanálisis encuentra en esta locura por excelencia —que los psiquiatras llaman esquizofrenia— su tormento íntimo y más invencible: ya que en esta locura se dan, bajo la forma absolutamente manifiesta y absolutamente retirada, las formas de la finitud hacia las cuales avanza de ordinario indefinidamente (y en lo interminable), a partir de aquello que le es ofrecido voluntaria e involuntariamente en el lenguaje del paciente. De manera que el psicoanálisis "se reconoce allí", cuando está colocado ante esas mismas psicosis alas que, sin embargo (o mejor dicho por esta misma razón) no tiene ningún acceso: como si la psicosis expusiera en una iluminación cruel y diera de un modo no demasiado lejano, sino justo demasiado cercano, aquello hacia lo cual debería caminar el análisis lentamente.

Pero esta relación del psicoanálisis con lo que hace posible cualquier saber en general en el orden de las ciencias humanas tiene una consecuencia más. Se trata de que no puede desplegarse como puro conocimiento especulativo o teoría general del hombre. No puede atravesar el campo completo de la representación, intentar dibujarlos contornos de sus fronteras, señalar hacia lo más fundamental, en la forma de una ciencia empírica construida a partir de observaciones cuidadosas; esta apertura no puede ser hecha sino en el interior de una práctica en la que no es sólo el conocimiento que se tiene del hombre lo que está comprometido, sino el hombre mismo —el hombre con esta Muerte que trabaja en su sufrimiento, este Deseo que ha perdido su objeto y este lenguaje por el cual y a través del cual se articula silenciosamente su Ley. Todo saber analítico está, pues, invenciblemente ligado a una práctica, a esta estrangulación de la relación entre dos individuos, en la que uno escucha el lenguaje del otro, liberando así su deseo del objeto que ha perdido (haciéndole entender que lo ha perdido) y liberándolo de la vecindad siempre repetida de la muerte (haciéndole entender que un día morirá). Por ello, nada es más extraño al psicoanálisis que algo así como una teoría general del hombre o una antropología.

Así como el psicoanálisis se coloca en la dimensión de lo inconsciente (de esta animación crítica que inquieta desde el interior todo el dominio de las ciencias del hombre), la etnología se coloca en la de la historicidad (de esta perpetua oscilación que hace que las ciencias humanas sean siempre disputadas, hacia el exterior, por su propia historia). Sin duda alguna, es difícil sostener que la etnología tiene una relación fundamental con la historicidad ya que es tradicionalmente el conocimiento de los pueblos sin historia; en todo caso, estudia en las culturas (a la vez por elección sistemática y por falta de documentos) más bien las invariables de estructura que la sucesión de los acontecimientos. Suspende el largo discurso "cronológico" por el cual intentamos reflejar en el interior de ella misma nuestra propia cultura, para hacer surgir correlaciones sincrónicas en otras formas culturales. Y, sin embargo, la etnología misma no es posible sino a partir de una cierta situación, de un acontecimiento absolutamente singular en el que se encuentran comprometidas a la vez nuestra historicidad y la de todos los hombres que pueden constituir el objeto de una etnología (bien entendido que nosotros podemos hacer perfectamente la etnología de nuestra propia sociedad): la etnología se enraiza, en efecto, en una posibilidad que pertenece como algo propio a la historia de nuestra cultura, más aún a su relación fundamental con toda historia, y que le permite ligarse a otras culturas en el modo de la teoría pura. Existe una cierta posición de la *ratio*occidental que se ha constituido en su historia y que fundamenta la relación que puede tener con todas las demás sociedades, aun con esta sociedad en la que ha aparecido históricamente. Es evidente que esto no equivale a decir que la situación colonizadora sea indispensable para la etnología: ni la hipnosis, ni la enajenación del enfermo en el personaje fantasmagórico del médico son constitutivas del psicoanálisis; pero así como éste no puede desplegarse sino en la calmada violencia de una relación singular y de la transferencia que provoca, así también la etnología no toma sus dimensiones propias sino en la soberanía histórica —siempre retenida, pero siempre actual— del pensamiento europeo y de la relación que puede afrontar con todas las otras culturas lo mismo que consigo mismo.

Pero esta relación (en la medida en que la etnología no intenta borrarla, sino que la profundiza por el contrario al instalarse definitivamente en ella) no la encierra en los juegos circulares del historicismo; más bien la pone en posición de dibujar los contornos de su peligro al invertir el movimiento que las hace nacer: en efecto, en vez de relacionar los contenidos empíricos, tal como pueden hacerlos aparecer la psicología, la sociología o el análisis de las literaturas y de los mitos, con la positividad histórica del sujeto que los percibe, la etnología coloca las formas singulares de cada cultura, las diferencias que la oponen a las otras, los límites por los que se define y se encierra en su propia coherencia, en la dimensión en que se anudan sus relaciones con cada una de las tres grandes positividades (la vida, la necesidad y el trabajo, el lenguaje): así, la etnología muestra cómo se efectúa en una cultura la normalización de las grandes funciones biológicas, las reglas que hacen posibles u obligatorias todas las formas de cambio, de producción y de consumo, los sistemas que se organizan en torno al modelo de Las estructuras lingüísticas o sobre él. Así, pues, la etnología avanza hacia la región en la que las ciencias humanas se articulan sobre esta biología, sobre esta economía, sobre esta filología y esta lingüística, de las que se ha visto desde qué altura se desploman sobre ella: por ello, el problema general de toda etnología no es otro que el de las relaciones (de continuidad o de discontinuidad) entre la naturaleza y la cultura. Pero en ese modo de interrogación, reaparece el problema de la historia: ya que se trata entonces de determinar, de acuerdo con los sistemas simbólicos utilizados, de acuerdo con las reglas prescritas, de acuerdo con las normas funcionales elegidas y planteadas, de qué tipo de devenir histórico es susceptible cada cultura; trata de reaprehender, desde la raíz, el modo de historicidad que puede aparecer allí y las razones por las que la historia será allí necesariamente acumulativa o circular, progresiva o sometida a oscilaciones reguladoras, capaz de ajustes espontáneos o sometida a crisis. Y así sale a luz el fundamento de esta deriva histórica en el interior de la cual toman su validez las diferentes ciencias humanas y pueden ser aplicadas a una cultura dada y sobre una playa sincrónica dada.

La etnología, como el psicoanálisis, interroga no al hombre mismo, tal como puede aparecer en las ciencias humanas, sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre; lo mismo que el psicoanálisis, atraviesa todo el campo de ese saber en un movimiento que tiende a alcanzar sus limites. Pero el psicoanálisis se sirve de la relación singular de la transferencia para descubrir en los confines exteriores de la representación al Deseo, la Ley y la Muerte, que dibujan en el extremo límite del lenguaje y de la práctica analítica, las figuras concretas de la finitud; la etnología, a su vez, se aloja en el interior de la relación singular que la *ratio*occidental establece con todas las otras culturas; y a partir de allí dibuja los contornos de las representaciones que los hombres pueden darse de sí mismos en una civilización, de su vida, de sus necesidades, de las significaciones depositadas en el lenguaje, y ve surgir detrás de estas representaciones las normas a partir de las cuales los hombres realizan las funciones de la vida, pero rechazando su presión inmediata, las reglas a través de las cuales experimentan y mantienen sus necesidades, los sistemas sobre el fondo de los cuales les es dada cualquier significación. El privilegio de la etnología y del psicoanálisis, la razón de su profundo parentesco y de su simetría, no deben buscarse en una cierta preocupación que tendrían ambas por penetrar en el profundo enigma, en la parte más secreta de la naturaleza humana; de hecho, lo que se refleja en el espacio de sus discursos es antes bien el *apriori*histórico de todas las ciencias del hombre —las grandes cesuras, los surcos, las particiones que, en la *episteme*occidental, han dibujado el perfil del hombre y lo han dispuesto para un posible saber. Así, pues, era muy necesario que ambas fueran ciencias del inconsciente: no porque alcancen en el hombre lo que está por debajo de su conciencia, sino porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite que se sepa, con un saber positivo, lo que se da o se escapa a su conciencia.

A partir de allí puede comprenderse un cierto número de hechos decisivos. Y en primer lugar, éste: que el psicoanálisis y la etnología no son tales ciencias humanas al lado de otras, sino que recorren el dominio entero, que animan sobre toda su superficie, que expanden sus conceptos por todas partes, que pueden proponer por doquier sus métodos de desciframiento y sus interpretaciones. Ninguna ciencia humana puede asegurar haber terminado con ellas, ni ser del todo independiente de lo que hayan podido descubrir, ni tampoco remitirse a ellas de una u otra manera. Pero su desarrollo tiene esto de particular: tienen un cierto "aire" casi universal, a pesar de lo cual no se acercan a un concepto general del hombre: en ningún momento tienden a discernir lo que podría haber de específico, de irreductible en él, de uniformemente valioso siempre que se da a la experiencia. La idea de una "antropología psicoanalítica", la idea de una "naturaleza humana" restituida por la etnología no son más que votos piadosos. No sólo pueden prescindir del concepto del hombre, sino que no pueden pasar por él, ya que se dirigen siempre a lo que constituye sus límites exteriores. De ambas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre. No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomenta su positividad. En relación con las "ciencias humanas", el psicoanálisis y la etnología son más bien "contraciencias"; lo que no quiere decir que sean menos "racionales" u "objetivas" que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de "deshacer" a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad. Se comprende al fin que el psicoanálisis y la etnología estén establecidos frente a frente en una correlación fundamental, desde *Tótem y tabú,*la instauración de un campo que les sería común, la posibilidad de un discurso que podría ir de uno a otra sin discontinuidad, la doble articulación de la historia de los individuos sobre el inconsciente de las culturas y de la historicidad de éstas sobre el inconsciente de los individuos, abren, sin duda, los problemas más generales que podrían plantearse con respecto al hombre.

Se adivina el prestigio y la importancia de una etnología que, en vez de definirse de antemano, como lo había hecho hasta ahora, como el estudio de las sociedades sin historia, tratara deliberadamente su objeto desde el lado de los procesos inconscientes que caracterizan el sistema de una cultura dada; haría surgir así la relación de historicidad, constitutiva de toda etnología en general, en el interior de la dimensión en que siempre se ha desplegado el psicoanálisis. Al hacerlo así, no asimilaría los mecanismos y las formas de una sociedad a la presión y a la represión de fantasmas colectivos, volviendo a encontrar de este modo, pero en una escala mayor, lo que el análisis puede descubrir en el nivel de los individuos; definiría como sistema de los inconscientes culturales el conjunto de estructuras formales que harían significativos los discursos míticos, darían su coherencia y su necesidad a las reglas que rigen las necesidades, fundamentarían no en la naturaleza, fuera de las puras funciones biológicas, las normas de vida. Se adivina la importancia simétrica de un psicoanálisis que, por su parte, añadiría la dimensión de una etnología, no por la instauración de una "psicología cultural", no por la explicación sociológica de los fenómenos manifiestos en el nivel de los individuos, sino por el descubrimiento de que también el inconsciente posee —o más bien *es*— una cierta estructura formal. Por ello, el psicoanálisis y la etnología vendrán no a superponerse uno a otra ni tampoco a reunirse, sino a cruzarse como dos líneas diferentemente orientadas: una que va de la elisión aparente de lo significado en la neurosis a la laguna en el sistema significante por el cual viene ésta a manifestarse; la otra que va de la analogía de los significados múltiples (en las mitologías, por ejemplo) a la unidad de una estructura cuyas transformaciones formales entregarían la diversidad de los relatos. No sería, pues, en el nivel de las relaciones entre individuo y sociedad, como se ha creído con frecuencia, donde el psicoanálisis y la etnología podrían articularse uno sobre otra; el que estas dos formas de saber sean vecinas no se debe a que el individuo forme parte de su grupo, no se debe a que una cultura se refleje y se exprese de una manera más o menos desviada en el individuo. A decir verdad no tienen más que un punto en común, si bien es esencial e inevitable: es aquel en que se cortan en ángulo recto: ya que la cadena significante por la que se constituye la experiencia única del individuo es perpendicular al sistema formal a partir del cual se constituyen las significaciones de una cultura: en cada instante la estructura propia de la experiencia individual encuentra en los sistemas de la sociedad un cierto número de posibles elecciones (y de posibilidades excluidas); a la inversa, las estructuras sociales encuentran en cada uno de sus puntos de elección un cierto número de individuos posibles (y de otros que no lo son) —así como en el lenguaje la estructura lineal hace siempre posible en un momento dado la elección entre varias palabras o varios fonemas (pero excluye todos los demás).

Entonces se forma el tema de una teoría pura del lenguaje quedaría a la etnología y al psicoanálisis así concebidos su modelo formal. Existiría así una disciplina que podría cubrir en su solo recorrido tanto esta dimensión de la etnología que relaciona las ciencias humanas con las positividades que las limitan, como esta dimensión del psicoanálisis que relaciona el saber del hombre con la finitud que lo fundamenta. Con la lingüística se tendría una ciencia perfectamente fundada en el orden de las positividades exteriores al hombre (ya que se trata del lenguaje puro) y que, atravesando todo el espacio de las ciencias humanas, llegaría a la cuestión de la finitud (ya que es a través del lenguaje y en él mismo donde el pensamiento puede pensar: de suerte que en sí mismo es una positividad que vale como fundamental). Por encima de la etnología y del psicoanálisis, más exactamente, intricada con ellos, una tercera "contraciencia" vendría a recorrer, animar e inquietar todo el campo constituido de las ciencias humanas y, desbordándolo tanto por el lado de las positividades como por el de la finitud, formaría su impugnación más general. Al igual que las otras dos contraciencias, haría aparecer, de modo discursivo, las formas-límites de las ciencias humanas; al igual que estas dos, alojaría su experiencia en esas regiones claras y peligrosas en lasque el saber del hombre establece, por debajo de las especies del inconsciente y de la historicidad, su relación con aquello que las hace posibles. Las tres se arriesgan, al "exponerlo", a aquello mismo que ha permitido que el hombre sea conocido. Así se hila, bajo nuestra mirada, el destino del hombre, pero se hila por el revés; estos extraños usos lo reconducen a las formas de su nacimiento, a la patria que lo ha hecho posible. Pero, ¿acaso no es ésta una manera de conducirlo a su fin?, pues la lingüística no habla ya del hombre mismo, como tampoco el psicoanálisis o la etnología.

Quizá se podría decir que al desempeñar este papel, la lingüística no hace más que retomar las funciones que en otra época fueron las de la biología o la economía, cuando a fines del siglo XIX y principios del XX se quiso unificar a las ciencias humanas bajo conceptos tomados de la biología o de la economía. Pero la lingüística se arriesga a tener un papel más fundamental. Y por muchas razones. Por lo pronto, porque permite —en todo caso se esfuerza por hacerla posible— la estructuración de los contenidos mismos; no es pues una reaprehensión teórica de los conocimientos adquiridos fuera, interpretación de una lectura ya hecha de los fenómenos; no propone una "versión lingüística" de los hechos observados en las ciencias humanas, es el principio de desciframiento primero; bajo una mirada armada por ella, las cosas no llegan a la existencia sino en la medida en que pueden formar los elementos de un sistema significante. El análisis lingüístico es más una percepción que una explicación, es decir, es constitutivo de su objeto mismo. Además, por esta emergencia de la estructura (como relación invariable en un conjunto de elementos), se abre de nuevo la relación de las ciencias humanas con las matemáticas de acuerdo con una dimensión del todo nueva; ya no se trata de saber si se pueden cuantificar los resultados o si los comportamientos humanos son susceptibles de entrar en el campo de una probabilidad mensurable; la cuestión que se plantea es la de saber si se puede utilizar, sin un juego de palabras, la noción de estructura o, cuando menos, si en las matemáticas y en las ciencias humanas se habla de la misma estructura: cuestión que resulta central si se quieren conocer las posibilidades y los derechos, las condiciones y los límites de una formalización justificada; se ve que la relación de las ciencias humanas con el eje de las disciplinas formales y *a priori*—relación que hasta entonces no había sido esencial, tanto así que se la quiso identificar con el derecho a medir— se reanima y se hace más fundamental ahora que en el espacio de las ciencias humanas surge igualmente su relación con la positividad empírica del lenguaje y la analítica de la finitud; los tres ejes que definen el volumen propio de las ciencias del hombre se convierten así en visibles y casi simultáneamente en las cuestiones que plantean. Por último, la importancia de la lingüística y de su aplicación al conocimiento del hombre hace reaparecer, en su enigmática insistencia, la cuestión del ser del lenguaje, de la que ya hemos visto cuán ligada estaba a los problemas fundamentales de nuestra cultura. Cuestión entorpecida todavía más por la utilización, cada vez más extendida, de las categorías lingüísticas, ya que ahora es necesario preguntarse qué debe ser el lenguaje para estructurar así aquello que, por sí mismo, no es a pesar de todo ni palabra ni discurso y para articularse sobre las formas puras del conocimiento. Por un camino mucho más largo y mucho más imprevisto nos hemos visto reconducidos a ese lugar que Nietzsche y Mallarmé indicaron cuando el uno preguntó:¿Quién habla?, y el otro vio centellear la respuesta en la Palabra misma. La interrogación acerca de lo que es el lenguaje en su ser vuelve a tomar una vez más su tono imperativo.

En este punto en el que la cuestión del lenguaje resurge con una sobredeterminación tan fuerte y en el que parece investir por todas partes la figura del hombre (esta figura que justo por entonces había tomado el lugar del Discurso clásico), la cultura contemporánea está en obra por lo que respecta a una parte importante de su presente y quizá de su porvenir. Por una parte aparecen de pronto como muy próximas a todos esos dominios empíricos, cuestiones que hasta entonces parecían estar muy alejadas de ellos: esas cuestiones son las de una formalización general del pensamiento y del conocimiento; y en el momento en que aún se las creía dedicadas a la sola relación de la lógica y las matemáticas, se abren a la posibilidad y también a la tarea de purificar la vieja razón empírica por la constitución de lenguas formales y de ejercer una segunda crítica de la razón pura a partir de nuevas formas del *apriori*matemático. Sin embargo, en el otro extremo de nuestra cultura, la cuestión del lenguaje está confiada a esta forma de palabra que sin duda no ha dejado de plantearla, pero que por primera vez se la plantea a sí misma. El que la literatura de nuestros días esté fascinada por el ser del lenguaje esto no es ni el signo de un fin ni la prueba de una radicalización: es un fenómeno que enraiza su necesidad en una configuración muy vasta en la que se dibuja toda la nervadura de nuestro pensamiento y de nuestro saber. Pero si la cuestión de los lenguajes formales hace valerla posibilidad o imposibilidad de estructurar los contenidos positivos, una literatura consagrada al lenguaje hace valer, en su vivacidad empírica, a las formas fundamentales de la finitud. Desde el interior del lenguaje probado y recorrido como lenguaje, en el juego de sus posibilidades tensas hasta el extremo, lo que se anuncia es que el hombre está "terminado" y que, al llegar a la cima de toda palabra posible, no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita: en esta región en la que ronda la muerte, en la que el pensamiento se extingue, en la que la promesa del origen retrocede indefinidamente. Este nuevo modo de ser de la literatura fue necesariamente revelado en obras como las de Artaud o Roussel —y por hombres como ellos; en Artaud, el lenguaje recusado como discurso y reaprehendido en la violencia plástica del hurto, es remitido al grito, al cuerpo torturado, a la materialidad del pensamiento, a la carne; en Roussel, el lenguaje, reducido a polvo por un azar sistemática-mente manejado, relata indefinidamente la repetición de la muerte y el enigma de los orígenes desdoblados. Y como si esta prueba de las formas de la finitud en el lenguaje no pudiera ser soportada o como si fuera insuficiente (quizá su insuficiencia misma fuera insoportable), se ha manifestado en el interior de la locura —la figurade la finitud se da así al lenguaje (como aquello que se devela en él),pero también antes de él, más acá, como esta región informe, muda,insignificante en la que el lenguaje puede liberarse. Y en realidades en este espacio así puesto al descubierto, donde la literatura, primero con el surrealismo (pero bajo una forma aún muy disfrazada),después, cada vez de modo más puro, con Kafka, Bataüle, Blanchot, se da como experiencia: como experiencia de la muerte (y en el elemento de la muerte), del pensamiento impensable (y en su presencia inaccesible), de la repetición (de la inocencia original, siempre en el término más cercano del lenguaje y siempre más alejado); como experiencia de la finitud (tomada en la apertura y constricción de esta finitud).

Vemos, pues, que este "retorno" del lenguaje no tiene, en nuestra cultura, el valor de una interrupción súbita; no es en modo alguno el descubrimiento irruptivo de una evidencia desaparecida desde hace tiempo; no es la marca de un repliegue del pensamiento sobre sí mismo en el movimiento por el cual se libera de todo contenido, ni de un narcisismo de la literatura que se liberara al fin de lo que tendría que decir, para no hablar más que del hecho de que es lenguaje puesto al desnudo. En realidad, se trata del despliegue riguroso dela cultura occidental de acuerdo con la necesidad que se dio a sí misma a principios del siglo XIX. Sería falso ver en este índice general de nuestra experiencia, al que podemos llamar "formalismo", el signo de un desecamiento, de una rarefacción del pensamiento incapaz de reprehender la plenitud de los contenidos; no sería menos falso el colocarlo de golpe sobre el horizonte de un nuevo pensamiento y de un nuevo saber. En el interior del dibujo muy cerrado, muy coherente de la *episteme*moderna encuentra su posibilidad esta experiencia contemporánea; es ella misma la que, por su lógica, la ha suscitado, la ha constituido de un cabo a otro y ha hecho imposible que no exista. Lo que pasó en la época de Ricardo, de Cuvier y de Bopp, esta forma de saber que se instauró con la economía, con la biología y con la filología, el pensamiento de la finitud que la crítica kantiana prescribiera como tarea de la filosofía, todo esto forma aún el espacio inmediato de nuestra reflexión. Pensamos en ese lugar.

Y, sin embargo, la impresión de acabamiento y de fin, el sordo sentimiento que implica, anima nuestro pensamiento, lo adormece quizá con la facilidad de sus promesas y nos hace creer que algo nuevo está en vías de empezar, algo de lo que no vemos más que un ligero trazo de luz en el bajo horizonte —este sentimiento y esta impresión no están quizá mal fundados. Se dirá que existen, que no han dejado de formularse siempre de nuevo desde principios del siglo XIX; se dirá que Hölderlin, Hegel, Feuerbach y Marx tenían ya esta certeza de que en ellos terminaba un pensamiento y, quizá, una cultura y que, desde el fondo de una distancia que quizá no fuera invencible, se aproximaba otra —en la reserva del alba, en el estallido del mediodía o en la disensión del día que termina. Pero esta inminencia cercana, peligrosa, de cuya promesa dudamos hoy en día, cuy opeligro acogemos, no es sin duda del mismo orden. Entonces, lo que este anuncio prescribía al pensamiento era el establecer una morada estable para el hombre sobre esta tierra de la que los dioses se habían ido o borrado. En nuestros días —y Nietzsche señala aquí también el punto de inflexión—, lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre (este desplazamiento mínimo, imperceptible, este retroceso hacia la forma de la identidad que hacen que la finitud del hombre se haya convertido en su fin); se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos: ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios, colocando así su lenguaje, su pensamiento, su risa en el espacio del Dios ya muerto, pero dándose también como aquel que ha matado a Dios y cuya existencia implica la libertad y la decisión de este asesinato? Así, el último hombre es a la vez más viejo y más joven que la muerte de Dios; dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está avocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, hinchan ya el Océano futuro; el hombre va a desaparecer. Más que la muerte de Dios —o más bien, en el surco de esta muerte y de acuerdo con una profunda correlación con ella—, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras; es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión presuponía en el ser mismo de las cosas; es la identidad del Retorno de lo Mismo y de la dispersión absoluta del hombre. Durante todo el siglo XIX, el fin de la filosofía y la promesa de una próxima cultura no fueron sin duda sino una sola y única cosa con el pensamiento de la finitud y la aparición del hombre en el saber; en nuestros días, el hecho deque la filosofía esté siempre y todavía en vías de terminar y el hecho de que en ella, pero más aún fuera de ella y contra ella, tanto en la literatura como en la reflexión formal, se plantee la cuestión del lenguaje, prueban sin duda que el hombre está en vías de desaparecer.

La razón es que toda la *episteme*moderna —la que se formó hacia fines del siglo XVIII y sirve aún de suelo positivo a nuestro saber, la que constituyó el modo de ser singular del hombre y la posibilidad de conocerlo empíricamente—, toda esta *episteme*estaba ligada a la desaparición del Discurso y de su monótono reinado, al deslizamiento del lenguaje hacia el lado de la objetividad y a su reaparición múltiple. Si ahora este mismo lenguaje surge con una insistencia cada vez mayor en una unidad que debemos pero que aún no podemos pensar, ¿no es esto el signo de que toda esta configuración va a oscilar ahora y que el hombre está en peligro de perecer a medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte? El hombre, constituido cuando el lenguaje estaba avocado a la dispersión, ¿no se dispersará acaso cuando el lenguaje se recomponga? Y si esto fuera cierto, ¿no sería un error —un error profundo ya que nos ocultaría lo que se necesita pensar ahora—el interpretar la experiencia actual como una aplicación de las formas del lenguaje al orden de lo humano? ¿No sería necesario más bien el renunciar a pensar el hombre o, para ser más rigurosos, pensar lo más de cerca esta desaparición del hombre —y el suelo de posibilidad de todas las ciencias del hombre— en su correlación con nuestra preocupación por el lenguaje? ¿No sería necesario admitir que, dado que el lenguaje está de nuevo allí, el hombre ha de volver a esta inexistencia serena en la que lo mantuvo en otro tiempo la unidad imperiosa del Discurso? El hombre había sido una figura entre dos modos de ser del lenguaje; o por mejor decir, no se constituyó sino por el tiempo en que el lenguaje, después de haber estado alojado en el interior de la representación y como disuelto en ella, se liberó fragmentándose: el hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje fragmentado. Con certeza, no son éstas afirmaciones, cuando más son cuestiones a las que no es posible responder; es necesario dejarlas en suspenso allí donde se plantean, sabiendo tan sólo que la posibilidad de plantearlas se abre sin duda a un pensamiento futuro.

**6**

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él ya sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras —en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo— una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.