



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

G

# El ser del lenguaje

Autor:  
Ferrarese, Pablo

Tutor:  
Castro, Edgardo

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 11-8-14

819.284

13 JUN 2005

ENTRADA

TESIS PARA LA LICENCIATURA EN FILOSOFIA

# EL SER DEL LENGUAJE

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

Director de tesis: Edgardo Castro.  
Alumno: Pablo Ferrarese.  
L.U.: 24.053.422.  
T.E.: 02202-4-41607 o 4-484-0292.  
E-Mail: pjferrarese@yahoo.com.ar

martes 18 octubre  
13 horas Aula 356

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO PRIMERO: LA ONTOLOGÍA HISTÓRICA DEL LENGUAJE	
1. El ser del lenguaje y la literatura.....	9
2. El ser del lenguaje en la episteme renacentista.....	19
3. El ser del lenguaje en las epistemes clásica y moderna.....	26
CAPÍTULO SEGUNDO: EL PENSAMIENTO DE LA FINITUD DESDE LA FINITUD	
1. Pensar el lugar del hombre.....	40
2. Lo empírico y lo trascendental.....	47
3. El pensamiento y lo impensado.....	54
4. El retroceso y el retorno al origen.....	66
5. Conclusión.....	69
CAPÍTULO TERCERO: EL PENSAMIENTO DEL LÍMITE	
1. El límite y la trasgresión.....	81
2. El Hablo y el Afuera.....	91
3. El origen y la muerte.....	110
4. Conclusión (La posibilidad y la imposibilidad del ser del lenguaje).....	114
CAPÍTULO CUARTO: EL LENGUAJE Y LA MUERTE	
1. El ser del lenguaje y el ser para la muerte.....	120
2. La mirada y la ceguera.....	142
BIBLIOGRAFÍA.....	145

## INTRODUCCIÓN

Suele distinguirse en la producción de Foucault tres etapas distintas. La primera, definida como arqueológica, cubre el período entre los años 1961 y 1969, en el que las publicaciones de nuestro autor se extienden desde *Histoire de la folie* hasta *L'archéologie du savoir* y se concentra en la pregunta por el saber. La segunda etapa, llamada genealógica, se extiende entre los años 1971 a 1976, abarcando textos como *L'ordre du discours*, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, hasta *Surveiller et punir*, y el volumen primero de la historia de la sexualidad, *La volonté de savoir*, donde la pregunta que estructura estos textos es: qué es el poder. Por último, se suele establecer como tercer período creativo, el segundo y tercer volumen de la historia de la sexualidad, *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, publicados en 1984; textos en los que las preocupaciones centrales se organizan en derredor de la cuestión de la subjetividad y las técnicas y tecnologías de la misma. Gilles Deleuze ha intentado explicar estos desplazamientos temáticos y metodológicos organizándolos a partir de tres preguntas que corresponden por orden a cada una de las etapas mencionadas: ¿qué puedo saber?; ¿qué puedo hacer?; ¿quién soy yo?<sup>1</sup> Ya Miguel Morey ha mostrado los riesgos de aceptar esta periodización canónica<sup>2</sup>; en primer lugar, sostiene el autor, surge el problema de que esta periodización implica una sucesión de procedimientos metodológicos y temáticos antitéticos que van sustituyéndose, desde la arqueología a la genealogía, hasta el análisis de las técnicas de subjetivización. Morey entiende los distintos procedimientos metódicos como círculos concéntricos que en vez de sucederse -y en la sucesión rechazarse unos a otros-, se contienen entre sí. Así, el autor sostiene que la genealogía no rechaza el método arqueológico sino que se sirve de este último, se reapropia de éste, en tanto el primero describe y define una dimensión de análisis en el ámbito de los hechos, el segundo explica o analiza la dimensión de la arqueología. En el mismo sentido, Morey subraya la problemática situación de *L'histoire de la folie*, ya que ésta, tanto en lo metódico como en lo temático, presenta mayores afinidades con el supuesto período genealógico que con el arqueológico. En segundo lugar, se pone en

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987.

<sup>2</sup> Miguel Morey, "Introducción: La cuestión del método", en *Michel Foucault: Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1996

cuestión el estatuto o jerarquía de *L'archéologie du savoir* en relación a los textos que conforman el período arqueológico. A propósito de esto, Morey señala como erróneo que el texto citado sea tematizado con el "estatuto pleno de teoría", constituyéndose en la culminación teórica de los análisis anteriores<sup>3</sup>. Esta jerarquización de *L'archéologie du savoir* como teoría fundada, permite, al ser analizada y valorizada como fracaso teórico-metodológico, explicar, como lo hacen Dreyfus y Rabinow<sup>4</sup>, el desplazamiento genealógico. Morey califica *L'archéologie du savoir* como texto de circunstancia que se plantea dar respuestas a las críticas efectuadas sobre *Les mots et les choses* en *Cahiers pour l'Analyse* y *Esprit*<sup>5</sup>; define el texto, apoyándose en palabras del propio Foucault, no como una teoría sino como la exploración de una posibilidad; subrayando el hecho de que el texto está escrito completamente en condicional. Morey plantea la necesidad de situarse en una perspectiva diferente; para ello retoma el análisis que, al final de su producción, el propio Foucault realiza de su obra. Esta nueva clasificación se inscribe en el análisis que Foucault realiza acerca de los modos de subjetivación, sus técnicas y tecnologías; en este contexto Foucault establece la necesidad de indagar en una *ontología histórica de nosotros mismos*, a partir de la pregunta: ¿qué somos hoy en la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos? El nuevo ordenamiento de los ejes principales de la obra foucaultiana sería el siguiente:

- Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses*)
- Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás (*Histoire de la folie, Surveiller et punir*).
- Ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral (*Histoire de la folie, Histoire de la*

<sup>3</sup> Véase al respecto: Idem ant., págs. 17-18.

<sup>4</sup> Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.

<sup>5</sup> Véase al respecto, "Réponse á une question" (trad. cast. En *Dialéctica y libertad*, Valencia, Torres Ed., 1976); y "Réponse au Cercle d'Epistémologie" (trad. cast. en *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1970).

sexualité).<sup>6</sup>

En este nuevo ordenamiento, *La histoire de la folie* aparece en los tres ejes, lo cual representa un enorme obstáculo para la perspectiva que establece una periodización sucesiva y sustitutiva. A la vez, frente a la estrategia de Dreyfus y Rabinow, quienes analizan los desplazamientos temáticos a partir de la supuesta sustitución metodológica, Foucault, en este ordenamiento, subraya el modo en que las distintas aperturas temáticas son contenidas por la tarea omniabarcadora de establecer una *ontología histórica de nosotros mismos*.

La estrategia de Dreyfus y Rabinow de tematizar *L'archéologie du savoir* con el estatuto pleno de teoría, según el planteo de Morey, les permite analizar los contenidos desarrollados en *Les mots et les choses*, fundamentalmente las valorizaciones críticas que Foucault explicita en relación a la *analítica de la finitud* y al pensamiento moderno que define, en función de establecer la imposibilidad de plantear la metodología de la arqueología foucaultiana como refractaria del pensamiento moderno, ya que tal metodología caería en los mismos problemas que Foucault establece para la *analítica de la finitud*<sup>7</sup>. De ahí, según los autores, el fracaso metodológico de Foucault y el correspondiente desplazamiento genealógico. De ahí también que el proyecto foucaultiano, trazado en *Les mots et les choses*, de una liberación de las *ataduras antropológicas* del pensamiento moderno, obtenga la misma valorización que la metodología de *L'archéologie du savoir*.

Vemos entonces que a partir de las distintas perspectivas que se ofrecen sobre el estatuto de *L'archéologie du savoir*, como texto de circunstancia o como teoría metodológica fundada, se obtiene, en consecuencia, diferentes posiciones críticas sobre *Les mots et les choses*.

No es nuestra intención abrir juicio sobre estas diferentes formas de establecer el ordenamiento de los textos foucaultianos. Hemos desarrollado sucintamente tales diferencias con el propósito de fundamentar el uso bibliográfico del siguiente trabajo, en el cual nos proponemos analizar el concepto foucaultiano *ser del lenguaje*. Sobre la

<sup>6</sup> Michel Foucault, Notas manuscritas, Berkeley, s. f.; *Centre Michel Foucault*, Documento D-250(12)/942.1988, clasificado reservado, citado en Miguel Morey, "Introducción: la cuestión del método", en *Michel Foucault: Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>7</sup> Véase al respecto, en Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, el capítulo "El fracaso metodológico de la arqueología", págs. 107-131.

problemática desarrollada deberíamos profundizar su análisis en función de establecer la validez o invalidez de la propuesta foucaultiana, en *Les mots et les choses*, de superar las *ataduras antropológicas* del pensamiento moderno a partir de la validez o invalidez del criterio metodológico de *L'archéologie du savoir*. La validez o invalidez de los análisis foucaultianos estaría dada entonces en la superación o no de las *ataduras antropológicas* del pensamiento moderno por medio de la metodología arqueológica. Este análisis excede el marco de nuestro trabajo. Su desarrollo sería un obstáculo insalvable para la propuesta que presentamos. Sin embargo el breve desarrollo que realizamos nos permite, aún sin abrir juicio sobre los distintos ordenamientos, fundamentar nuestra decisión de analizar el concepto *ser del lenguaje* en el ámbito específico de *Les mots et les choses* sin referirnos a *L'archéologie du savoir*. Creemos necesario, a la luz de las problemáticas abiertas a partir del estatuto dado a este último texto, volver al análisis de las propuestas foucaultiana en *Les mots et les choses* en forma independiente del método arqueológico, ya que es el mismo Foucault el que sitúa el *ser del lenguaje* como instancia superadora de las *ataduras antropológicas*:

*"Mais il se peut aussi que soit à jamais exclu le droit de penser à la fois l'être du langage et l'être de l'homme; il se peut qu'il y ait là comme une ineffaçable béance (celle en laquelle justement nous existons et nous parlons), si bien qu'il faudrait renvoyer aux chimères toute anthropologie où il serait question de l'être du langage, toute conception du langage ou de la signification qui voudrait rejoindre, manifester et libérer l'être propre de l'homme. C'est peut-être la que s'enracine le choix philosophique le plus important de notre époque (...) La seule chose que nous sachions pour l'instant en toute certitude, c'est que jamais dans la culture occidentale l'être de l'homme et l'être du langage n'ont pu coexister et s'articuler l'un sur l'autre. Leur incompatibilité a été un des traits fondamentaux de notre pensée"*<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966; pág. 349 (Pero también es posible que se excluya para siempre el derecho a pensar a la vez el ser del lenguaje y el ser del hombre; es posible que haya allí una especie de hueco imborrable (justo aquel en el que existimos y hablamos), y sería necesario remitir hacia el reino de las quimeras cualquier antropología en la que se planteara la cuestión del ser del lenguaje, toda concepción del lenguaje o la significación que intentara reunir, manifestar y liberar el ser propio del hombre. Quizás es allí donde está enraizada la elección filosófica más importante de nuestra época. (...) La única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás han podido

Si el *ser del lenguaje* ocupa un lugar tan fundamental en el pensamiento de Foucault, en la estructura misma de *Les mots et les choses*, y si, a la vez, las estrategias críticas de los distintos análisis sobre la obra de nuestro autor, concentradas en las relaciones planteadas entre los contenidos desarrollados en *Les mots et les choses* y en *L'archéologie du savoir*, planteando los problemas metodológicos que surgen al analizar el primer texto a la luz de los criterios explicitados en el segundo, presentan las problemáticas ya citadas, creemos que es necesario volver a analizar, en su autonomía, el desarrollo conceptual de este proyecto de ontología formal del lenguaje. Por ello, intentaremos analizar el concepto *ser del lenguaje*, cómo este concepto es determinado en la *episteme* renacentista, clásica y moderna, de qué modo se relaciona con la literatura, cuáles son las causas por las que Foucault sitúa el *ser del lenguaje* como instancia liberadora de las distintas antropologías modernas, para lo cual utilizaremos como bibliografía central *Les mots et les choses* y, en razón de que este trabajo se plantea analizar no ya los distintos problemas metodológicos de la obra citada, sino las distintas estrategias con las cuales Foucault sitúa el *ser del lenguaje* como dimensión refractaria a los problemas estructurales de la *analítica de la finitud*, tomaremos como bibliografía aquellos textos que en su génesis acompañan en términos no sólo temporales sino conceptuales la producción de *Les mots et les choses*. En este sentido analizaremos aquellos textos producidos entre los años 1963 y 1966, que de alguna forma se presentan en una clara relación dialógica con la citada obra. Si bien la noción de *ser del lenguaje* le permite a Foucault proponer una instancia disruptiva con respecto a las problemáticas del pensamiento moderno definido en función del establecimiento de la *analítica de la finitud*, creemos que tal noción, el establecimiento de la ontología que implica, se define en textos como "Préface à la transgression"<sup>9</sup>, "Le langage à l'infini"<sup>10</sup>, "La prose d'Actéon"<sup>11</sup>, "La folie, l'absence d'oeuvre"<sup>12</sup>, "La pensée du dehors"<sup>13</sup>.

Nuestro trabajo, entonces, en función de la citada propuesta, intentará analizar, primero, la

---

coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje. Su incompatibilidad ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento)

<sup>9</sup> M.Foucault, "Préface à la transgression", publicado en *Critique*, Nro. 195-196: *Hommage à George Bataille*, agosto-septiembre de 1963, pp. 751-769.

<sup>10</sup> M.Foucault, "Le langage à l'infini", publicado en *Tel Quel*, Nro. 15, otoño de 1963, pp. 44-53.

<sup>11</sup> M.Foucault, "La prose d'Actéon", publicado en *La Nouvelle Revue Française*, Nro. 135, marzo de 1964, pp. 444-459.

<sup>12</sup> M.Foucault, "La folie, l'absence d'oeuvre", publicado en *La table ronde*, Nro. 196: *Situation de la psychiatrie*, mayo de 1964, pp. 11-21.

<sup>13</sup> M.Foucault, "La pensée du dehors", publicado en *Critique*, Nro. 229, junio de 1966, pp. 523-546.



definición del *ser del lenguaje* en la relación esencial que presenta con la emergencia de la literatura moderna; luego analizaremos cada una de las *epistemes* que organizan los saberes renacentista, clásico y moderno, concentrándonos fundamentalmente en las distintas tematizaciones sobre el lenguaje que cada uno de estos saberes ha producido, estableciendo con ello el modo en que se define el funcionamiento del *ser del lenguaje* en cada uno de estos saberes. En tercer lugar, dado que la importancia que Foucault otorga a la noción que nos compete se define en términos de *liberación* de la *analítica de la finitud* determinante del pensamiento moderno, deberemos, a partir del análisis de las distintas estructuras con las que nuestro autor construye la *ontología formal del lenguaje*, analizar el modo en que cada una de estas estructuras se corresponden en términos de oposición a cada una de las figuras de la *analítica de la finitud*. Si esta analítica se estructura según las figuras dicotómicas de *lo empírico y lo trascendental*, del *cogito y lo impensado*, del *origen y su retroceso*, nuestra intención será analizar las figuras que definen el *ser del lenguaje*, es decir, el *límite* y la *transgresión*, el *Hablo* y el *Afuera*, el *origen* y la *muerte*, en correspondencia con las figuras definatorias del pensamiento moderno, en función de establecer la validez de la valoración disruptiva y liberadora con la que Foucault presenta el *ser del lenguaje* en relación a la *analítica de la finitud*.

Para finalizar, este trabajo se propone, en función del análisis de la citada valoración, confrontar la *ontología formal del lenguaje* propuesta por Foucault y la *ontología existencialista* establecida por Heidegger. Si el *ser del lenguaje* se presenta a partir de su *liberación* de las *ataduras* conceptuales y las problemáticas de la *analítica de la finitud* que define la figura del *hombre* en el pensamiento moderno, entonces debemos intentar analizar primero las relaciones y determinaciones del *ser del lenguaje* a partir de la *ontología existencialista*; y, segundo, analizar, si es posible o no establecer una *ontología del lenguaje* liberada de la *ontología existencialista*, tarea que define la propuesta foucaultiana.

CAPÍTULO PRIMERO  
LA ONTOLOGÍA HISTÓRICA DEL LENGUAJE

1. El ser del lenguaje y la literatura

La literatura, en la concepción de Foucault, se constituye como una dimensión particular del lenguaje tal que su ser y con ello su singularidad, se definen justamente por la interrogación acerca de su ser. La literatura supone el lenguaje, y a la vez supone la obra en la que se configura esta dimensión particular del lenguaje. Pero la literatura, para Foucault, no es ni el lenguaje, ni la obra. Es el punto de intersección que atraviesan las relaciones entre el lenguaje y la obra.

Foucault define el lenguaje como el *murmullo de todo lo que se pronuncia*, que, en su anonimato, se ordena en un sistema por el que comprendemos ese mismo *murmullo de las hablas acumuladas en la historia*: "El lenguaje es, como saben, el murmullo de todo lo que se pronuncia, y es al mismo tiempo ese sistema transparente que hace que, cuando hablamos, se nos comprenda..."<sup>1</sup>. *Murmullo anónimo y sistema de la lengua*, conforman el lenguaje. La obra, asimismo, es definida como la detención en un momento determinado de un lenguaje específico. La obra inmoviliza al lenguaje; pero a la vez concentra en un mismo espacio el *murmullo de la historia del habla*.

El tercer término del triángulo, que no se confunde con ninguno de los otros dos vértices, es la literatura, que se constituye como mediación activa, práctica y a la vez efímera entre la obra en el mismo momento en que se hace y un instante determinado del lenguaje en su historia. Esta definición de la literatura se pretende como tal en la medida en que marca y designa el instante en que la obra realizándose en un momento determinado del lenguaje se interroga en ese mismo lenguaje por su pertenencia a la literatura, *¿qué es lo que hace que el lenguaje que está escrito ahí sobre un libro sea literatura?*.

Es ese momento en que nace la paradoja: la literatura se hace en la obra con palabras; pero a la vez, las palabras son absolutamente decepcionantes con respecto a la literatura; ya que

---

<sup>1</sup> M. Foucault, "Langage et littérature" Saint-Louis, Bégica, (Conferencia), trad. cast. por Miguel Morey, "Lenguaje y literatura", Barcelona, Paidós, 1996, p. 64.

no existe palabra que por derecho propio sea literatura (Foucault dirá que no hay marca, signo alguno en la frase "*Mucho tiempo me he acostado temprano*" que indique que estamos en presencia de la literatura<sup>2</sup>). Entonces no hay palabra en una obra de lenguaje que no nos enfrente a una decepción; cuando esperábamos en el libro *À la recherche du temps perdu* encontrarnos ya desde el comienzo, desde la primera palabra, con la literatura, no hacemos sino toparnos con meras palabras. Y sin embargo esas palabras, que pueden ser cualquier palabra, en la medida en que estén escritas allí, en una obra de lenguaje, sostenidas por la misma desaparición de la literatura, son la marca de esa desaparición, y con ello el señalamiento de la literatura en su ser, es decir, en su desaparición. No hay palabra que extirpada del contexto cotidiano del habla, e inserta en una obra de lenguaje, que no renuncie a su condición de palabra cotidiana para constituirse en un llamado a la literatura y a la vez en la marca de su desaparición.

Antes aún de la primera palabra que irá a trazarse sobre la página en blanco, esa página en blanco pertenece a la literatura, cada palabra dispersa entre tantas otras serán parte de la literatura; es en la medida en que la literatura está allí antes de cualquier palabra escrita, que esa palabra designará el estatuto de lo literario; pero a la vez, en la ausencia de toda especificidad o marca sobre aquello que hace que la literatura sea literatura (es decir, la palabra), la literatura será impugnada por aquello mismo en que se constituye: "*De hecho, desde que una palabra está escrita en la página en blanco, página que debe ser de literatura, a partir de ese momento deja de ser literatura*"<sup>3</sup>. A la vez, el valor de la página en blanco no se constituye sino en la medida en que no deja de *murmurar* las palabras que se le niegan a la literatura. Por ello la literatura no puede sino ser el paso efímero entre las palabras del lenguaje y la obra. Pero también por ello mismo la literatura no podrá ser sino la impugnación a la literatura, en la medida en que las mismas palabras que la constituyen son la transgresión al vacío de la página en blanco.

Por lo dicho habría que señalar que para Foucault no se trata de definir el ser de la literatura como la interrogación sobre su propio ser que el lenguaje realiza al interior de una obra de literatura, sino, en lo que podríamos llamar una ontología formal de la literatura, establecer

---

<sup>2</sup> M.Foucault; Idem ant., p. 67. La frase citada es el comienzo de: Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu, 1. Du côté de chez Swam*, París, Gallimard, París, 1919-1927. Traducción castellana: *En busca del tiempo perdido, 1. Por el camino de Swam*, Madrid, Alianza, 1996.

<sup>3</sup> M.Foucault; Idem ant., p. 67.

un espacio, al interior del lenguaje, que no puede ser tematizado como el objeto lingüístico de algún saber o metalenguaje, por la razón de que la literatura no es lenguaje sino un *hueco del lenguaje*. Y como veremos más adelante, intentando de alguna forma penetrar en el significado de esta definición, esta ausencia o distancia de la literatura en el lenguaje o con respecto al lenguaje, es lo que forma la especificidad disruptiva de la literatura que, ante la mirada del arqueólogo de *Les mots et les choses* será el límite, la impugnación y el nivelamiento del lenguaje convertido en objeto del saber moderno, como así también la promesa de una salida del pensamiento antropológico que sustenta la *analítica de la finitud*. Para responder, ¿qué es la literatura?, entonces, hay que establecer desde el comienzo de cualquier análisis una dimensión ajena a su respuesta. No se trata de responder por el ser de lo que llaman literatura, o de la estructura de su especificidad, sino definir, en las específicas condiciones históricas del funcionamiento del lenguaje moderno, la tarea de anularse como objeto que la literatura se da a sí misma. Es la trama de este borramiento el mismo surgimiento de la literatura; surgimiento que "*en el orden de la cronología, el momento en que la literatura se ha convertido en tercer término activo del triángulo así constituido, es evidentemente el principio del siglo XIX -o el final del siglo XVIII en el entorno de Chateaubriand, de Madame de Staël, de Laharpe-...*"<sup>4</sup>.

Según Foucault, a finales del siglo XVIII, emerge el lenguaje literario. Su estructura de repetición, y las variadas formas de repetición en el lenguaje constituyen lo que Foucault llama la *ontología formal del lenguaje*. La ontología del lenguaje en su *ser repetible* permite a Foucault, primeramente, formalizar su estrategia contra el *comentario interpretativo* contraponiéndolo al *ser del lenguaje*. La repetición, por un lado, estructura las formas fonemáticas y semánticas; también se encuentra en los análisis gramaticales y morfológicos que duplican necesariamente la forma del lenguaje analizado suspendiendo su sentido; y principalmente la repetición es la condición misma del comentario de la exégesis. Como vemos la estructura de repetición atraviesa de parte a parte las distintas configuraciones del lenguaje, constituyéndolo. Sin embargo, siguiendo a Foucault, la estructura de repetición en la literatura es radicalmente diferente a éstas, y es esa misma diferencia en el ser de la repetición lo que la definirá en su ser específico. La literatura no se repite en una duplicación del lenguaje, en el establecimiento de un lenguaje segundo

---

<sup>4</sup> M.Foucault; Idem ant., p. 65.

sobre un lenguaje objeto, sino que la repetición se da en el interior de sí misma. Foucault nos recuerda el canto VIII de *La Odisea*, en el que Ulises en la tierra de los Feacios, ocultando su identidad, escucha a un aeda cantar las hazañas de Ulises; canto que al repetir el camino de Ulises repite la escena en la que Ulises se encuentra en la tierra de los Feacios y escucha a un aeda cantar las hazañas de Ulises; canto que a su vez contiene infinitamente la repetición de sí mismo en la misma escena. Asimismo Foucault cita *Las Mil y una noches*, en la que Shéhérazade cada noche relata al sultán una historia para escapar de la muerte; y en una de esas noches Shéhérazade relata la historia de sí misma contándole cada noche una historia al sultán para escapar de la muerte; historia que a su vez se contiene a sí misma repitiéndose infinitamente<sup>5</sup>.

De esta estructura de repetición, Foucault encuentra su origen en lo que los mismos relatos conjuran y aplazan; es decir, la muerte. Con la muerte comienza el lenguaje, que sin embargo recorre el límite de esa muerte que es su fin para mantenerla en la distancia de lo inalcanzable. La muerte es lo que cantan las palabras, pero la muerte es la imposibilidad de las palabras en tanto que enuncian la muerte para postergarla como acontecimiento. Este límite entre la enunciación y el acontecimiento abre del lado de la enunciación la posibilidad del espacio infinito en el que el lenguaje se repite a sí mismo para no acabar jamás y en su imposible cesura no cruzar el límite hacia el acontecimiento. Sin embargo cuando el lenguaje se vuelve sobre sí mismo en la trama infinita del círculo de su repetición vuelve al punto de origen en el que la muerte vuelve a emerger y a la vez a alejarse. La imposibilidad del lenguaje como acontecimiento de la muerte se transforma en la misma imposibilidad de su origen.

Entre estos dos extremos imposibles del comienzo y el final se da la *prosecución* y la *persecución ilimitada* del lenguaje por parte del lenguaje. Y a la vez se transforma en su *doble*, en la medida en que en el círculo formado por este lenguaje, éste se repite y superpone como sí mismo y a la vez como un otro desplazado. Lo que Foucault encuentra en la literatura es entonces esta pertenencia esencial entre la *muerte*, la *prosecución infinita*, la *autorrepresentación del lenguaje*, y su *duplicación*. Foucault sintetiza estas características en el cuento "El milagro secreto" de Borges: allí se narra la historia de un

---

<sup>5</sup> M.Foucault; Idem ant., p. 87-88. *La Odisea*, Homero, Buenos Aires, Losada, 1991, cap. VIII, pp. 110-124; trad. al castellano: Luis Segalá y Estalella. *Las mil y una noches*, Anónimo, Barcelona, Vergara, 1965; trad. al castellano: Juan Larraya y Leonor Martínez Martín.

escritor al que, en el momento mismo de su fusilamiento, Dios le concede un año en el que su muerte será aplazada, en el interior, en el paréntesis del instante inminente -duración que es el deslizamiento de una gota de lluvia por su mejilla, o la desaparición del humo de su último cigarrillo- de su muerte suspendida. Entonces en la duración de la descarga de los fusiles y el impacto de las balas en su pecho, el escritor, en tercera persona, narra la misma historia en la que un escritor es condenado a muerte y que en el instante de su fusilamiento Dios le concede un año suspendido en el instante mínimo de su ejecución, en el que el escritor vuelve a escribir, una y otra vez, infinitamente, la misma historia<sup>6</sup>.

En esta pertenencia entre la muerte y el lenguaje, y el espacio infinito en el que éste se vuelve sobre sí mismo, Foucault encontrará una diferencia en la que verá emerger la especificidad de la literatura moderna. Antes de ésta, la obra de lenguaje se constituía para acabar allí donde la *Palabra*, infinita, invisible e innombrable, en la que estaban todas las palabras, recobraba su soberanía. Esa *Palabra* era la que protegía a los hombres contra la muerte, prometiendo el infinito de su poder; pero que a su vez estaba fuera de las palabras: "*C'est, autrement, dire que toute oeuvre était faite pour s'achever, pour se taire dans un silence où la Parole infinie allait reprendre sa souveraineté*"<sup>7</sup>. Las palabras entonces eran de los oradores sagrados y de los héroes que enfrentaban, de pie, en vertical, a la muerte. La literatura, es decir, la obra de lenguaje en la modernidad, no se yergue contra la muerte, no se constituye en la forma de la promesa. Por el contrario, la *Palabra* no se encuentra fuera de las palabras, sino que se fragmenta y dispersa en palabras deshechas en el fondo ininteligible del ruido y el *murmullo*. De esa forma la literatura se aproxima a su fuente y también a su aniquilamiento: "*Écrire, de nos jours, s'est infiniment rapproché de sa source. C'est-à-dire de ce bruit inquiétant qui, au fond du langage, annonce, dès qu'on tend un peu l'oreille, contre quoi on s'abrite et à quoi en même temps on s'adress*"<sup>8</sup>. De ese *murmullo indiferenciado*, la literatura debe emerger y a la vez protegerse. La relación entre la literatura y el *murmullo de las palabras* es paradójico ya que ese *murmullo* es la literatura,

---

<sup>6</sup> M. Foucault, "Le langage à l'infini", Tel Quel, Nro. 15, otoño de 1963, pp. 44-53; publicado en: M. Foucault, *Dit et écrits*, París, Gallimard, 1994, pp. 250-261. J.L. Borges, "El milagro secreto", *Artificios*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1993, pp. 508-509.

<sup>7</sup> M. Foucault; Idem ant. p. 255 (Dicho de otro modo, toda obra estaba hecha para consumarse, para callarse en un silencio en el que la *Palabra* infinita iba a recobrar su soberanía).

<sup>8</sup> M. Foucault; Idem ant. P. 255 (Escribir en nuestros días, se ha aproximado infinitamente a su fuente. Es decir, a ese ruido inquietante que, en el fondo del lenguaje, anuncia, a poco que se tense el oído, contra qué se resguarda y a la vez a qué se dirige).

y sólo levantándose contra ese *murmullo indefinido*, mezclándose con él, si no para dominarlo, sí para modular su intensidad ensordecedora, la literatura se yergue.

A finales del siglo XVIII, al cambiar la relación entre la obra de lenguaje y la muerte, cuando la literatura ya no buscó fuera de las palabras la *Palabra* que daba sentido a aquellas sino con las palabras terminar con el murmullo anónimo de las palabras, cuando el lenguaje se volvió sobre sí mismo ya no para suspender el acontecimiento de la muerte sino para buscar el silencio final detrás de todas las palabras, la literatura, sin embargo, no ha roto su pertenencia esencial con la muerte. Ha direccionado esa pertenencia a un lugar más específico: la *muerte de la literatura*. El Romanticismo ha puesto en juego la relación de lo antiguo y lo moderno como un problema que atañe a la historicidad de la literatura; pero esta historicidad no pasa por los modos de recepción de una obra, por la búsqueda de los caracteres específicos en la construcción de las literaturas nacionales o por la definición de lo moderno en contraposición de lo antiguo, sino por la relación de una obra de lenguaje con el murmullo de la totalidad de las palabras de donde proviene y hacia donde está siempre por desaparecer. Porque existe una historicidad del lenguaje y de la literatura, ésta se constituye como tal, pero a la vez una obra de literatura sólo existirá en la medida en que impugne y se levante contra esa historicidad del lenguaje. Es allí donde Foucault sitúa la obra de Sade; no en su parentesco con la crueldad, ni en la relación entre la literatura y el mal, o en el franqueamiento de las prohibiciones del lenguaje, sino en la pretensión de decirlo todo, vaciando la historicidad del lenguaje para llevarlo al espacio de la soberanía de un lenguaje cerrado, que al describir cada escena y cada cuadro, al enumerar cada una de las posiciones y desplazamientos corporales posibles, y a la vez repetirlos en la siempre contigua explicación y mostración del deseo que las hace posible, no deja de duplicarse a sí mismo. Foucault sintetiza los mecanismos de la obra sadiana en dos figuras; la de la *nominación desnuda* de lo que está en el extremo de lo que puede decirse, y la de la *repetición* estricta e inversora de lo que ya ha sido dicho, de esa forma en el discurso sadiano “*tout ce qui a pu être, avant Sade et autour de lui, pensé, dit, pratiqué, désiré, honoré, bafoué, condamné, à propos de l'homme, de Dieu, de l'âme, du corps, du sexe, de la nature, du prêtre, de la femme, se trouve méticuleusement répété (...) -répété, combiné, dissocié, renversé, puis renversé de nouveau, non pas vers une récompense dialectique,*

*mais vers une exhaustion radicale*"<sup>9</sup>. Por ello el objeto de la obra de Sade no es el otro, ni su cuerpo, sino todo lo que ha podido ser dicho, primero repetido en las descripciones y enumeraciones de su obra, y luego repitiendo su repetición por medio de la fundamentación, "*pastiche evidente de todas las filosofías*", de lo que las hace posible, en el interior de la obra. En este universo cerrado del lenguaje sadiano, la obra no se dirige, y no puede dirigirse a nadie, sino al *murmullo de todas las palabras pronunciadas*, repetidas, y de nuevo duplicadas en su interior. Foucault encuentra en la obra de Sade, en la duplicación mencionada, el lenguaje que esquivo no sólo su sentido sino su ser. La obra de Sade muestra la relación entre la literatura y la muerte, en la medida en que el lenguaje sadiano se apropia de la historicidad del lenguaje, del *murmullo de las palabras*, para repetirlo infinitamente al interior de la obra, y en esa *repetición infinita* vaciarlo de sentido, mostrar que el *ser del lenguaje* no es más que su *repetición vacía*.

La relación en la sucesión de las obras de lenguaje del siglo XIX se presenta en términos de rechazo a las obras del pasado; pero este rechazo, según Foucault, no se da en relación a otras obras sino que es el rechazo de la literatura misma: "*Baudelaire no es al romanticismo, Mallarmé no es a Baudelaire, el surrealismo no es a Mallarmé lo que Racine fue a Corneille o lo que Beaumarchais fue a Marivaux*"<sup>10</sup>. Foucault encuentra cuatro tipos distintos de rechazo: 1) a la literatura de los demás; 2) rehusar a los demás el derecho a hacer literatura; 3) rechazarse a sí mismo; 4) rehusar decir en literatura algo que no fuere la muerte de la literatura. No sólo se trata, como decíamos al comienzo de este trabajo, de que no existe palabra que por esencia pertenezca a la literatura, y que por ello mismo cada palabra escrita en una hoja en blanco, en una obra de lenguaje, sea decepcionante con respecto a la literatura, sino también en la medida en que cada obra de lenguaje se construye como rechazo a la literatura constituye una *profanación* a la esencia de la literatura. Y sin embargo, cada palabra en una obra de lenguaje, aún en su rechazo a la literatura, *hace señas* a la literatura; ya que nada de lo que se dice allí, aún cuando se intente reflejar el lenguaje coloquial, es semejante a lo que se dice cotidianamente. Por un

---

<sup>9</sup> M.Foucault; Idem ant., pp. 255-256 (...todo lo que ha podido, antes de Sade y alrededor de él, ser dicho, pensado, practicado, deseado, honrado, execrado, condenado, a propósito del hombre, de Dios, del alma, del cuerpo, del sexo, de la naturaleza, del cura, de la mujer, se encuentra meticulosamente repetido (...) —repetido, combinado, disociado, trastocado, y vuelto a trastocar, buscando no una recompensa dialéctica sino una exhaustión radical)



lado, entonces, cada palabra en una obra, a cada instante, está orientada hacia la literatura; la obra existe porque la literatura sostiene cada una de esas palabras. Por otro lado, sin embargo, por ello mismo, porque la obra existe en tanto existe la literatura, la obra desaparece, disuelta en el *murmullo anónimo* de las palabras que forman la literatura. Por lo cual, la obra podrá existir en la medida en que niegue y rechace aquello que sin embargo la hace posible.

A estos dos aspectos constituyentes de la literatura moderna, la de la *profanación* y la de la palabra que *hace señas a la literatura*, Foucault los hace corresponder a dos figuras que se pertenecen mutuamente: la *profanación* se relaciona con la *transgresión*, y el *hacer señas a la literatura* con la *machaconería de la biblioteca*<sup>11</sup>. Esta última es el espacio de los libros acumulados. Foucault toma el proyecto de Chateaubriand de pertenecer, perdiéndose en su literatura, a la eternidad de la biblioteca, y la imagen de aquella biblioteca del tamaño del universo, que es el mismo universo, del cuento "La biblioteca de Babel" de Borges<sup>12</sup>. Es el espacio en el que todo lo que puede ser dicho ya ha sido dicho, en el que todo lenguaje imaginable, todas las combinaciones posibles de las letras del abecedario, no sólo han sido escritas, sino que en la hexagonal arquitectura infinita de la biblioteca, han sido repetidas al infinito. Esta es la *machaconería* de la literatura que hace posible toda obra y a la vez le promete su desaparición; y contra la que cada obra debe construirse rechazándola, retomando todos los libros de la biblioteca, toda la literatura, para vaciar su esencia en una *repetición infinita* y cerrada sobre sí misma.

Por ello mismo, en cualquier obra, la escritura, es decir, los signos o marcas que en la obra *hacen señas a la literatura*, es un modelo concreto de la literatura; una obra dice no solamente lo que dice, su historia, sino, además, dice lo que es la literatura. Al desaparecer la retórica, junto al dominio del discurso y la representación de la Época Clásica, la literatura ya no debe desarrollar su fábula y al mismo tiempo agregar los signos que hagan visible la presencia de una obra de literatura. La retórica, con sus figuras, transformaba cada signo escrito en una palabra literaria, haciendo que ese signo sea también la promesa, la seña, de una futura *Palabra* primera; por lo que todas las palabras decían lo que decían, su sentido literal, pero a la vez señalaban la *Palabra* que las hacía posibles y que a todas

---

<sup>10</sup> M. Foucault, "Lenguaje y literatura, op. cit., p. 68.

<sup>11</sup> M. Foucault; Idem ant., p. 69.

<sup>12</sup> J.L. Borges, *Ficciones*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1993, pp 465-472.

recogería en sí misma, su sentido figurado<sup>13</sup>. También la obra literaria moderna está obligada, al costo de desaparecer en el *murmullo* de la literatura, a decir no sólo la historia que cuenta su fábula sino también decir la totalidad de la literatura; pero la diferencia estriba en que la retórica exigía a las palabras un camino dual, por un lado su sentido literal, por el otro, a través de un sistema de tropos, mostrar su pertenencia a la literatura; cuando este sistema de tropos deja de ser la marca de la literatura, la obra moderna conforma una unidad en la que dice, a un mismo tiempo, lo que cuenta y a la vez lo que es la literatura. No se trata de representar la literatura por las marcas tropológicas, sino de repetir infinitamente toda la literatura en el interior de la obra; la literatura moderna "*substituant à la chaîne double de la rhétorique la ligne simple, continue, monotone d'un langage livré à lui-même, d'un langage qui est voué à être infini parce qu'il ne peut plus s'appuyer sur la parole de l'infini*"<sup>14</sup>. Al constituirse como un lenguaje sin marcas que hagan visible su pertenencia a la literatura, la obra estará obligada a desarrollar la historia que cuenta y al mismo tiempo retomar la totalidad de la literatura en un lenguaje unitario (es decir, sin marcas de pertenencia) y a la vez desdoblado. La duplicación, el *doble*, somete a la literatura en su constitución; la obra debe desdoblarse en la distancia que separa el espacio del lenguaje y el de la literatura. Distancia que hace posible la supervivencia del lenguaje que rechaza la literatura retomando la totalidad de la literatura para no desaparecer en el *murmullo* de sus palabras, distancia que a la vez hace posible que ese lenguaje *haga señas* a la literatura en la medida en que ésta las recoge. Y en la distancia de este desdoblamiento, la literatura se transforma en el *simulacro* de sí misma: la obra retoma la totalidad de la literatura, y por ello mismo esa obra pertenece a ese espacio que recoge; pero qué es lo que retoma la obra si aquello que retoma es la misma obra, es decir, la totalidad de la literatura. La obra se recoge a sí misma, siendo ella misma la literatura, pero entonces no existe literatura que sea retomada por la obra, porque ella misma es lo que recoge: es el reflejo de algo que no existe, la literatura como el *simulacro* de la literatura. Foucault nos recuerda el libro *Jacques el fatalista* de Diderot, en el que Jacques le dice a su señor que si él fuese novelista, si pudiera hacer literatura, contaría de un modo más bello lo que le estaba

<sup>13</sup> Véase: M. Foucault, "Lenguaje y literatura", op. cit., pp.78-79; en *Dits et écrits*, "Le langage a l'infini", op. cit., pp. 191-192; y *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 50-52.

<sup>14</sup> M. Foucault, en *Dits et écrits*, "Le langage a l'infini", op. cit., p. 261 (...sustituye la cadena doble de la retórica por la línea simple, continua, monótona de un lenguaje entregado a sí mismo, de un lenguaje que está consagrado a ser infinito porque ya no puede apoyarse sobre la palabra del infinito)

narrando; pero justamente la novela de Diderot es lo que Jacques le cuenta a su señor, y eso que cuenta Jacques y la novela de Diderot es que eso no es una novela<sup>15</sup>.

En tanto que la relación entre la literatura y la muerte es reconfigurada por el mecanismo por el cual la literatura se da muerte a sí misma, hemos visto que la figura de la *trasgresión*, en tanto recogimiento de la totalidad del *murmullo de las palabras y repetición infinita y vacía* de éstas, pertenece esencialmente a la figura de la *biblioteca*; asimismo ésta última muestra su pertenencia con la muerte en la medida en que la palabra en una obra de lenguaje no es más que el *simulacro* y la *repetición* de la palabra que necesariamente debe configurarse, para comenzar a escribir, como ya muerta, como la palabra de *ultratumba* que obsesionaba a Chateaubriand, como un *murmullo* que flota más allá de la vida y de su existencia<sup>16</sup>.

Ahora bien, como dijimos, Foucault sitúa la emergencia del *ser del lenguaje* en el momento en que surge la literatura moderna a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, sin embargo, esta emergencia es una reconfiguración de lo que ya se daba en la experiencia del lenguaje que posibilitaba la *episteme* renacentista: “*En effet, celui-ci existe d’abord, en son être brut et primitif, sous la forme simple, matérielle, d’une écriture, d’un stigmaté sur les choses, d’une marque répandue par le monde et qui fait partie de ses plus ineffaçables figures. En un sens, cette couche du langage est unique et absolue*”<sup>17</sup>. En este sentido, el *ser del lenguaje* que emerge junto a la literatura moderna, sólo es comprensible en la medida en que analicemos los modos en que se presenta el *ser del lenguaje* en la *episteme* renacentista, el modo en que la disposición epistémica del saber clásico imposibilita la configuración de esta ontología del lenguaje para reducirlo a su puro funcionamiento en la representación, y por último de qué forma el *ser del lenguaje* vuelve a emerger en la literatura moderna como la figura más importante presentada como contraposición a la objetivización, a la transformación del lenguaje en un objeto del saber que realiza la *episteme* moderna.

---

<sup>15</sup> M. Foucault, “Lenguaje y literatura”, op. cit., pp. 75-76.

<sup>16</sup> Idem ant. P.75.

<sup>17</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit.; p. 57 (En efecto, éste existe desde un principio, en su ser en bruto y primitivo, bajo la forma simple, material, de una escritura, de un estigma sobre las cosas, de una marca extendida por el mundo que forma parte de sus figuras más imborrables. En un sentido, esta capa de lenguaje es única y absoluta).

## 2. El ser del lenguaje en la episteme renacentista

En la época del Renacimiento, digamos hasta fines del siglo XVI, la figura que ordenará la posibilidad misma del saber será la *semejanza*; que siguiendo el puente transparente del nexo natural entre las cosas y las cosas, las palabras y las cosas, y las palabras y las palabras, hacía de la representación el espejo límpido de la repetición del mundo.

La primera de las cuatro figuras más importantes de la *semejanza* es la *convenientia*. Se trata de un encadenamiento entre las cosas ligadas en el espacio de su pertenencia, mediante una conjunción y un ajuste que hacen que una cosa sea *conveniente* a otra. Las distintas regiones del espacio se responden y reflejan unas a otras, borrando las distancias de su alejamiento: “*Dans la vaste syntaxe du monde, les êtres différents s’ajustent les uns aux autres; la plante communique avec la bête, la terre avec la mer, l’homme avec tout ce qui l’entoure. La ressemblance impose des voisinages qui assurent à leur tour des ressemblances*”<sup>1</sup>. Así, las semejanzas entre las cosas atraídas, su comunión en un espacio que reduce todas las distancias y tiende a la reducción en una misma naturaleza, produce nuevas semejanzas ya no entre las cosas sino entre las distintas relaciones de semejanza.

Más allá del orden y los límites impuestos por la dimensión espacial, la segunda forma de la *semejanza*, la *aemulatio*, hace que las cosas se reflejen y respondan unas a otras sin encadenamiento ni proximidad. En la distancia que la *semejanza* recorre entre las cosas alejadas, las une en su reflejo y duplicación y a la vez las mantiene en su separación. Por esta última las cosas se enfrentan en un combate en el que unas imponen su influencia en las otras, transformándolas en su espejo pasivo.

La tercera figura es la *analogía*, donde se superponen la *convenientia* y la *aemulatio*. Por un lado se mantiene el enfrentamiento y el combate entre las cosas semejantes alejadas en el espacio, pero a la vez, la *analogía* permite la juntura, conjunción y ligazón entre esas

---

<sup>1</sup> M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 33 (Dentro de la amplia sintaxis del mundo, los diferentes seres se ajustan unos a otros; la planta se comunica con la bestia, la tierra con el mar, el hombre con todo lo que lo rodea. La semejanza impone vecindades que, a su vez, aseguran semejanzas)

mismas cosas. Lo que posibilita esta doble función es que la *analogía* no se produce sobre las cosas mismas sino en las semejanzas de sus relaciones, según un número infinito de parentescos. Pero además la *analogía* puede volverse sobre sí misma, ser *analogía* de una *analogía*, y también invertir la relación establecida al interior de la *analogía*, por lo que el resultado de los enfrentamientos por medio de las *emulaciones* puede ser transformado. Estas funciones entonces de reversibilidad y de polivalencia permiten a la *analogía* un campo de aplicación universal; en la cual es el hombre el lugar privilegiado por donde pasan todas las *analogías* en su inversión y diseminación, donde se anudan todas las cosas para repetir en cada parte de su cuerpo el universo entero.

Por último la *simpatía*. Sin distancias a recorrer, ni encadenamientos direccionados, la *simpatía* en su libre juego provoca todos los desplazamientos de una cosa a otra; no sólo a través de la superficie visible de las cosas sino también de lo que constituye su interioridad. No sólo presenta el reflejo que pone en juego dos cosas próximas o distantes sino que las asimila, mezcla e identifica -haciéndolas desaparecer- en la figura de lo *Mismo*. Por ello, ante el poder desmesurado de una forma de *semejanza* que transforma la diversidad del mundo en una masa homogénea, aparece la figura de la *antipatía* para alcanzar un equilibrio. Contra la *simpatía* resguarda a las cosas en su diferencia obstinada; las encierra y preserva en lo que son. El equilibrio entre una y otra produce la identidad de las cosas; explica su conservación, y a la vez su desaparición, su hundimiento en la mezcla de la naturaleza; determina un tiempo y un espacio en los que se va a ver aparecer el juego de una atracción hacia la homogeneidad indiferenciada y una diferencia obstinada en su preservación. Será en este juego, y por este juego, entonces, que se van a dar las tres formas anteriores de la *semejanza*<sup>2</sup>

Ahora bien, las figuras de la *semejanza* recorren un camino que *va de lo mismo hacia lo mismo*, pero si no existiera una marca, una signatura, de ninguna forma se podría develar el secreto de la *semejanza* en la heterogeneidad de las cosas, de ninguna forma se podría encontrar el punto exacto en el que las cosas se tocan. Será necesario entonces una marca visible de las semejanzas invisibles. Y esta necesidad está dada no por el ocultamiento o invisibilidad de la *semejanza*, sino por el hecho de que su soberanía, ilimitada e indiferenciada, todo lo mezcla apareciendo entonces como lo más manifiesto y a la vez lo

---

<sup>2</sup> Al respecto, véase: M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 32-40.

más oculto. Por lo que conocer las cosas será descifrar las marcas, leer las firmas, que localicen el paso secreto de la *semejanza* de una cosa a otra en el juego de lo *Mismo*. El mundo de las cosas entremezcladas en las semejanzas inmediatas es un libro abierto escrito con jeroglíficos visibles que hay que descifrar para hacer aparecer en la invisibilidad de lo semejante.

Esta emergencia de la marca visible estará dada por un desfase central en el paso de las semejanzas. El signo de la *simpatía* reside en la *analogía*, el de la *analogía* en la *emulación*, el de la *emulación* en la *conveniencia* y el de la *conveniencia* en la *simpatía*: “*Ainsi le cercle se ferme*”<sup>3</sup>. Pero se trata de un círculo desdoblado que se repite punto por punto en su duplicación. Los signos de las semejanzas no pueden ser sino semejanzas; sin embargo no pueden reducirse a una homología puesto que de esa forma se borrarían como signos para hundirse en el espesor de la cosa de la que son signos. De ahí el desfase entre las semejanzas en la duplicación de sus marcas. La marca de una semejanza es una semejanza, pero distinta de la primera; y que a su vez como segunda semejanza será revelada por una tercera semejanza.

En el juego de la *semejanza* que constituye el espacio del saber renacentista, la hermenéutica (entendida como el “*l'ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de faire parler les signes et de découvrir leur sens*”<sup>4</sup>) y la semiología (entendida como “*l'ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de distinguer où sont les signes, de définir ce qui les institue comme signes, de connaître leurs liens et les lois de leur enchaînement*”<sup>5</sup>) se encontrarán superpuestas ya que buscar las leyes que posibilitan el orden del sentido de los signos será a un mismo tiempo encontrar las semejanzas que los signos dicen. Y esto en los límites impuestos por las categorías de *microcosmos* y *macrocosmos*, en donde el trabajo de la semejanza se encontrará como frontera superior con la extensión final del cosmos, y como frontera inferior el lugar de condensación de todas las *analogías*, el hombre. Allí entre estos límites definirá su espacio de fusión de todas las cosas en la figura de lo *Mismo*. El mundo estará cubierto de signos que será necesario descifrar, signos que en sí mismos son formas de la *semejanza*; por ello conocer

<sup>3</sup> Idem ant., p. 43 (Así el círculo se cierra).

<sup>4</sup> Idem ant., p. 45 (...conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos...)

<sup>5</sup> Idem ant., p. 45 (...conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber dónde están los signos, definir lo que los hace ser signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento...)

será interpretar, hacer hablar a esos signos para que digan la palabra muda, adormecida entre las cosas<sup>6</sup>.

De allí el lugar que ocupa la *divinatio* en el saber renacentista: no se trata sólo de leer las marcas visibles sino a su vez el secreto que señalan, depositadas sobre las cosas mismas. Y de allí también el lugar de la *eruditio*, ya que no habrá diferencia alguna entre las marcas visibles sobre la superficie de las cosas y las palabras legibles en los textos depositadas como marcas diseminadas que dicen en secreto la *Palabra Divina*. Los libros de la Antigüedad han legado las interpretaciones que hay que saber seguir para encontrar por debajo de todas las letras, de todas las escrituras, la escritura originaria. En este sentido, *divinatio* y *eruditio* son una misma hermenéutica, una recogiendo las marcas que señalan el secreto de las cosas, y la otra que recorre los caminos de los trazos ya inmóviles en el texto para alcanzar la palabra luminosa del origen. El entrecruzamiento entre la adivinación y la erudición, la primacía absoluta de una *hermenéutica* que es a su vez una *semiología*, son las formas necesariamente consecuentes que se da el saber a sí mismo a partir del entrecruzamiento indefinido de la naturaleza y el verbo en un único texto. El lenguaje no es parte de una cuadrícula que en su transparencia reflejara como en un espejo la verdad de cada una de las cosas, sino que en su mezcla, cruce, o juntura con la naturaleza forma parte de la misma naturaleza. Es el indicio de los secretos de las cosas; y a la vez, el lenguaje es una cosa más, depositado sobre y entre las cosas. Las cosas mismas forman un lenguaje que los hombres deben descifrar; y el lenguaje es parte, entre las plantas, las hierbas, las piedras, los animales, de la naturaleza; y como ella debe ser estudiado. Al respecto Foucault cita la división de la gramática de P. Ramus en una etimología consagrada a la búsqueda de las propiedades intrínsecas de las letras, las sílabas y las palabras, y en una sintaxis que busca descifrar cuáles son las conveniencias y comuniones mutuas entre las propiedades de las palabras. Las palabras y sus componentes, como todas las cosas de la naturaleza, están atravesadas de semejanzas que las atraen o separan, sin importar su dimensión representativa o su sentido<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Al respecto, véase: Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 40-47.

<sup>7</sup> El análisis realizado por Foucault sobre la obra de P. Ramus ha sido criticada por George Hupert, en "*Divinatio et eruditio: Thoughts on Foucault*", en *History and Theory*, 13, 1974, pp. 200-201; citado en Edgardo Castro, *Pensar a Foucault*, Buenos Aires, Biblos, 1995, pág. 86. Hupert escribe: "Cuando Ramus habla sobre "propiedades" de las letras, sílabas y palabras quiere decir simplemente aquello que es propio de éstos, todo lo que uno debe conocer acerca de ellos (...). Al menos en este libro la teoría del lenguaje de Ramus

Sin embargo hay una diferencia entre el lenguaje y la naturaleza: mientras esta última es una, el lenguaje en su ser enigmático se encuentra fragmentado. La transparencia de un lenguaje cuyos nombres se encuentran en las cosas mismas, quedó destruido en Babel; los idiomas dispersos y refractarios entre sí se mueven en el lugar vacío que ha quedado luego de que se haya borrado la similitud primera y unívoca entre las palabras y las cosas: "*Les langues ne furent séparées les unes des autres et ne devinrent incompatibles que dans la mesure où fut effacée d'abord cette ressemblance aux choses qui avait été la première raison d'être du langage. Toutes les langues que nous connaissons, nous ne les parlons maintenant que sur fond de cette similitude perdue, et dans l'espace qu'elle a laissé vide*"<sup>8</sup>.

El lenguaje entonces se mueve entre dos extremos: por un lado aún cuando la semejanza inmediata haya sido perdida, el lenguaje continúa siendo el lugar de las revelaciones de la verdad secreta de las cosas; por otro lado el lenguaje (específicamente el hebreo) conserva las marcas de aquel lenguaje primigenio de la transparencia que Dios le había concedido a Adán. En este espacio abierto entre la *Palabra Divina* y el *lenguaje de la naturaleza*, las palabras cumplen una función simbólica; ya no en su singularidad sino en la existencia misma del lenguaje en su relación total con lo que es. Y a su vez existe como función simbólica con respecto al lenguaje mismo. El lenguaje es el símbolo de la promesa de que en un futuro cierto el lenguaje encontrará la verdad de sí mismo, su transparencia, su univocidad, en el *Texto primitivo*, la *Palabra primera* y definitiva que ha perdido en Babel. Esta misma función del lenguaje como símbolo de sí mismo en la forma de una promesa engendra el principio interno de su proliferación: el comentario. El lenguaje es en sí mismo un discurso segundo del *Texto primitivo*, pero además es un discurso segundo con respecto a sí mismo, ya que si su ser se da en el entrelazamiento con la naturaleza, la tarea del saber será recoger todo lo relatado por la naturaleza y el lenguaje. Y esta tarea sólo puede darse como interpretación de interpretaciones, de comentarios acerca de comentarios, que sólo acabarán cuando la promesa del lenguaje sea cumplida en el futuro donde deje aparecer la

---

es enteramente empírica, racionalista, totalmente histórica (...) Foucault entiende mal a Ramus..." Edgardo Castro agrega otras críticas al análisis foucaultiano de la *episteme* renacentista; entre ellas que la *divinatio* no se extendió a la totalidad del saber renacentista, ya que sufrió diversas oposiciones como la de Montaigne que rechazaba la *divinatio* en nombre de la *eruditio*. A partir de estas críticas, E. Castro señala la ausencia de una teoría metodológica del trabajo historiográfico o arqueológico que sustentara conceptualmente la interpretación general que realiza Foucault de la *episteme* renacentista.



palabra primigenia. El *Primer Texto* fundamenta el *Infinito de la Interpretación*; y éste prolifera en la promesa del retorno del primero.

El privilegio del *Texto primitivo*, y la consecuente *proliferación infinita de la interpretación* dieron lugar al acontecimiento esencial en Occidente de la primacía de lo escrito, ya que la condición de posibilidad de uno como de otro sólo puede darse en el espacio enigmático de la escritura. Y se tratará de la escritura de las palabras y la escritura del texto de la naturaleza; lo visto y lo leído formarán una misma cosa: las marcas a descifrar de la *semejanza*. Lo visible y lo enunciable dicen siempre la monotonía de la soberanía de lo semejante, enuncian y muestran lo *Mismo*<sup>9</sup>.

De aquí es de donde Foucault intenta recoger una ontología del lenguaje. Una ontología perdida, que en esa pérdida hace explícita su dimensión histórica. Subraya el carácter material y simple de un lenguaje que aún siendo estigma de las cosas forma parte de las cosas mismas, que en el entramado uniforme de las palabras y las cosas bajo la soberanía de la semejanza de lo *Mismo*, encuentra su ser.

El *ser del lenguaje* no será otra cosa que la función simbólica de su misma existencia y materialidad entre las cosas y como las cosas; por la cual lo visible y lo enunciable serán lo mismo. El *ser del lenguaje* que el saber renacentista se dio a sí mismo no descansaba sobre lo que designaba su significado, sino que en un mundo de analogías y semejanzas el lenguaje era *analogía y semejanza*. Su desaparición estará dada en el mismo momento en que se plantee la pregunta por el modo en que un signo está ligado a lo que significa. El *ser del lenguaje* desaparecerá en la medida en que se verá emerger el análisis de la representación (que es la misma emergencia del saber clásico) y la dimensión de la significación (que es la apertura misma de la modernidad) como respuestas a esta pregunta. Con ello el *ser del lenguaje*, como pura materialidad, como analogía de su propia existencia entre las cosas, como naturaleza y estigma de los secretos de la naturaleza, desaparecerá: "*La profonde appartenance du langage et du monde se trouve défaite. Le primat de l'écriture est suspendu. Disparaît alors cette couche uniforme où s'entrecroisaient indéfiniment le vu et le lu, le visible et l'énonçable. Les choses et les mots vont se*

---

<sup>8</sup> M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 51 (Los idiomas quedaron separados unos de otros, y resultaron incompatibles sólo en la medida en que se borró de inmediato esta semejanza a las cosas que habían sido la primera razón de ser del lenguaje).

<sup>9</sup> Al respecto, véase: M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 45-57.

*séparer*<sup>10</sup>

Y sin embargo habrá dos espacios en los que este *ser vivo del lenguaje* volverá a aparecer. El primer lugar de esta reaparición es marcado por Foucault: de Hölderlin a Mallarmé, desde el umbral mismo de la época moderna, la literatura se constituye fuera de toda representación, y fuera de toda significación, para instalarse en la pregunta por el ser de su lenguaje. Pregunta realizada con las mismas palabras a las que interroga; instalándose con ello en el hueco de ese lenguaje "*sans départ, sans terme et sans promesse*". Sin punto de partida, sin término y sin promesa, es decir, alojado en el lugar vacío que ha dejado la *Palabra primera*. No habrá *Texto primitivo*, y con ello se hará irreductible a la proliferación del comentario y la exégesis<sup>11</sup>.

El segundo lugar en donde reaparecerá el *ser del lenguaje* estará dado en la forma de una promesa y de un anuncio; de alguna manera semejante a la promesa en la que se constituía el lenguaje renacentista. Pero esa promesa de un lenguaje esperado tendrá un carácter de impugnación sobre el mismo lenguaje de la promesa y el anuncio. El lugar al que nos referimos es el mismo libro llamado *Les mots et les choses*.

---

<sup>10</sup> M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 58 (Se ha deshecho la profunda pertenencia del lenguaje y del mundo. Se ha terminado el primado de la escritura. Desaparece, pues, esta capa uniforme en la que se entrecruzaban indefinidamente lo visto y lo leído, lo visible y lo enunciable. Las cosas y las palabras van a separarse).

<sup>11</sup> Al respecto, véase: M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 57-59.

### 3. El ser del lenguaje en las epistemes clásica y moderna

A principios del siglo XVII, la *semejanza* habrá perdido su soberanía. La *similitud* dejará de ser la condición formal y el contenido mismo del saber para transformarse, en la reconfiguración de todo su campo, en la ocasión misma del error y el lugar difuso de las confusiones. Se denunciará la yuxtaposición indiferenciada de formas y contenidos en la *semejanza*. Desde aquí en adelante la monotonía de lo *Mismo* a la que se reducía la experiencia de la *semejanza*, será analizada en términos de *identidad y diferencia*, a partir de la universalización de la comparación. Y las dos formas de comparación que introducirá la crítica cartesiana, el orden y la medida, serán la impugnación a la búsqueda ciega de las similitudes en las cosas comparadas. Medir será calcular las identidades y diferencias, analizar y confrontar las cantidades continuas y discontinuas a partir de un patrón exterior. Ordenar será analizar las cosas según su simplicidad o complejidad sin referencia a un patrón exterior. A partir de éstas se podrá reducir el medir al ordenar; todos los valores aritméticos utilizados en el medir serán ordenados en series. De esta forma será sustituida la jerarquía analógica por el análisis; no se admitirán semejanzas sino dentro del análisis del orden, según *identidades y diferencias*. Se hará posible una enumeración completa de los elementos del dominio estudiado, y asegurar una certeza perfecta en cada uno de los pasos de un punto a su inmediato en la linealidad de la serie, desde lo más simple a lo más complejo. Ya no se trata de relacionar las cosas entre sí, sino de discernir las identidades y los pasos necesarios según los grados de la serie. La autoridad del saber estará dada en el juicio fundado en las intuiciones claras e inmediatas y en la necesidad de su encadenamiento; desde entonces el texto y la escritura dejarán de formar parte de los signos inscriptos en la naturaleza: la autoridad de la erudición será desplazada por la verdad de la percepción evidente y definida. La nueva configuración del saber a partir del *Orden*, el encadenamiento serial necesario, por medio de signos, de las *identidades y diferencias*, habrá sepultado al saber que superponía una *hermenéutica* y una *semiología*, en la interpretación de las semejanzas.

Y será el modo en que se concibe la naturaleza del signo lo que habrá provocado estos desplazamientos. Si el signo en el Renacimiento aparecía como la marca muda que el

lenguaje mismo de las cosas hacía emerger como su propia función significante, ahora no habrá ni marca muda ni signo desconocido (será el final de la jerarquía de la *divinatio*) sino que sólo habrá signos, ciertos o probables, en el instante en que se asegure la sustitución entre dos elementos ya conocidos, de forma que uno sea el signo del otro; es decir que la relación de una impresión con otra sea de signo a significado. Y en esta forma de enlace del signo con lo que significa, el signo deberá aparecer al mismo tiempo que lo que significa, para después aislarlo de la impresión global en la que ha surgido, es decir, analizarlo para definirlo y poder con ello remitirlo a nuevas impresiones. Así la constitución del signo es inseparable de su análisis, y su origen como signo de convención (no-natural) será jerarquizado según su simplicidad, la facilidad para recordarlo, su aplicación a un número indefinido de elementos, descomponerlos hasta llegar a su origen, permitir su combinación, posibilitar la génesis ideal de la complejidad de las cosas; para definirlo según la plenitud de su funcionamiento. Y este funcionamiento será el de la representación<sup>1</sup>.

La Época Clásica consideró el lenguaje como la representación del pensamiento, no exterior al pensamiento sino una forma de representación que representa otra forma de representación. Si el pensamiento como representación se da en la forma de la simultaneidad, la ventaja del lenguaje será representar al pensamiento en la forma de la sucesión, para posibilitar su análisis.

Foucault cita la *Logique de Port-Royal*:

*«Mais il y a une condition pour que le signe soit bien cette pure dualité. En son être simple d'idée, ou d'image, ou de perception, associée ou substituée à une autre, l'élément signifiant n'est pas signe. Il ne le devient qu'à la condition de manifester, en outre, le rapport qui le lie à ce qu'il signifie. Il faut qu'il représente, mais que cette représentation, à son tour, se trouve représentée en lui. Condition indispensable à l'organisation binaire du signe, et que la Logique de Port-Royal énonce avant même de dire ce que c'est qu'un signe: «Quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, et ce premier objet s'appelle signe 2.» L'idée signifiante se dédouble, puisque à l'idée qui en remplace une autre, se superpose l'idée de son pouvoir représentatif»<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Véase al respecto: M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., capítulo III, "Représenter", pp. 60-91.

<sup>2</sup> M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 78 (Pero hay una condición para que el signo sea esta dualidad pura. En su ser simple de idea, de imagen o de percepción, asociada o sustituida por otra, el elemento

El signo encierra dos ideas, una de la cosa que representa, la otra de la cosa representada; y su naturaleza consiste en excitar la primera por medio de la segunda. Una idea asociada o sustituida por otra no es signo de esta segunda sino cuando puede representar la relación que la liga con aquella que significa. Un signo no sólo debe representar la idea representada sino a su vez representar la representación misma, es decir, la relación por la que una y otra entran en contacto. Así tenemos tres elementos que juegan en la definición del signo: la idea significada, la idea significante, y en esta última la idea de su función de representación de la relación. Y sin embargo no estamos frente a un sistema ternario sino binario; ya que la idea significante no es más que la transparencia absoluta por la que aparece la idea significada en el interior de la representación del signo; y la representación no es más que la relación entre dos ideas de las cuales una representa a la otra. Foucault, a partir de esto, define el signo de la época clásica como “*la représentativité de la représentation en tant qu'elle est représentable*”<sup>3</sup>.

Vemos entonces que el análisis de la representación y la teoría de los signos se superponen punto por punto; el pensamiento entero se alojará de aquí en más en la extensión misma de la representación. Con esto último vemos además que la extensión universal del signo en el interior de la representación rechaza la posibilidad de cualquier teoría de la significación, ya que si la representación, en la medida en que es representable, es en sí misma un signo, no habrá lugar para problemática alguna que permita introducir la opacidad de la conciencia como intermediaria para la significación. Simplemente entre el signo y su contenido no habrá intermediario alguno ni opacidad; lo significado por el signo ya está dado en la representación que él mismo se da representándose a sí mismo<sup>4</sup>. Por ello la teoría clásica del signo será un análisis general de las formas de representación; y el cuadro de los signos la imagen de las cosas. Así se intentará proponer una lengua universal, una lengua capaz de ofrecer un signo transparente y unívoco para cada representación y para cada elemento de cada representación; y que a su vez será la posibilidad de un método

---

significante no es un signo. Sólo llega a serlo a condición de manifestar además la relación que lo liga con lo que significa. Es necesario que represente, pero también que esta representación, a su vez, se encuentre representada en él. Condición indispensable para la organización binaria del signo: “cuando no vemos un cierto objeto sino como representación de otro, la idea que viene de él se tiene es una idea de signo y este primer objeto es llamado signo”\*. La idea significante se desdobra, ya que la idea que reemplaza a otra se superpone la idea de su poder representativo). \*Logique de Port-Royal, Ira. Parte, cap. IV.

<sup>3</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 79 (la representatividad de la representación en la medida en que ésta es representable).

universal de análisis del pensamiento.

En esta perspectiva la Gramática General<sup>5</sup> se va a definir como el estudio del orden verbal, en la sucesión de las palabras, en relación con la simultaneidad del pensamiento. Esta sucesión de las palabras en el tiempo, será la preocupación por el análisis de la temporalidad interna del lenguaje y el orden de los elementos sucesivos en la proposición. La Gramática General tratará entonces con dos tipos de análisis; uno explicando el funcionamiento del lenguaje en su sucesión; y el otro clarificando el modo de funcionamiento de la representatividad de los signos en la representación. Por un lado, tendremos una teoría del verbo y una teoría de la articulación, en cuanto se analice el lenguaje en su sucesión; y, por otro, tendremos una teoría de la designación y una teoría de la derivación, como modos de análisis del lenguaje como representatividad de los signos en la representación.

La teoría del verbo<sup>6</sup>: en la subordinación de los signos al pensamiento, entendiendo el pensamiento como representación, y a la representación como representación duplicada, para el pensamiento clásico no habrá lenguaje sino es por y a través de la proposición, es decir, del juicio que hacemos de las cosas. El sujeto, el atributo y el nexos son los elementos necesarios para la conformación de las funciones representativas del lenguaje en la proposición. Ahora bien, la proposición es la función de enlace (afirmación del enlace o negación del enlace) entre el sujeto y el atributo; por lo cual en la proposición lo que vamos a encontrar es que sólo por medio de esta función de nexos entre el sujeto y el atributo podemos hablar de representación. Sin el nexos entre una y otra no habría representación sino meros nombres<sup>7</sup>. Sólo por la función del verbo como enlace, el sujeto y el atributo, en la proposición dejan de ser nombres para transformarse en representaciones. De allí el valor primordial del verbo como condición de existencia de la función representativa del

---

<sup>4</sup> Al respecto véase: M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 77.

<sup>5</sup> Al respecto véase: M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., capítulo IV, "Parler", "La grammaire générale", pp. 95-107.

<sup>6</sup> Al respecto véase: Idem ant., "La théorie du verbe", pp. 107-111.

<sup>7</sup> Al respecto véase: Idem ant., p. 107, donde Foucault, citando a J. Itard -*Rapport sur les nouveaux développements de Victor de L'Aveyron*, 1806, reedición en L. Mason, *Les Enfants Sauvages*, París, 1964- presenta el caso del niño salvaje de Aveyron, para quien las palabras que le enseñaban seguían siendo las marcas sonoras de las cosas, es decir, no podía comprender ni utilizar el lenguaje en la medida en que no podía articular las palabras en una proposición.

lenguaje, haciendo posible la proposición, y dándole el valor de representaciones lingüísticas a lo que antes de la proposición eran meros nombres. En esta configuración del lenguaje en su representatividad, los elementos flexionales o preposicionales carecen de importancia.

La teoría de la articulación<sup>8</sup>: el discurso está hecho de palabras que nombran lo dado en la representación. En tanto que las palabras son nombres propios que designan objetos individuales, la Gramática General debe explicar cómo se produce la generalización (en un nombre común que abarca un conjunto de objetos) del nombre propio de un objeto individual; y a la vez, si el origen de las palabras es de carácter nominativo, cómo relacionar esto con los elementos flexionales del lenguaje. Si sólo existieran nombres propios, existirían tantos como objetos por nombrar; y cada uno de esos nombres propios estaría tan fuertemente ligado al objeto designado que no habría lugar para ninguna atribución. Por ello en la proposición lo que encontramos es que tanto el sujeto como el atributo (o bien sólo el atributo) designan elementos comunes, generalizándolos, a otras tantas representaciones. Esta generalización se produce del individuo singular a la clase general; y también de la substancia a la cualidad. En el cruce de ambas generalizaciones, la del nombre propio y la del adjetivo, se encuentra el nombre común. Por otra parte, a partir del carácter originariamente nominativo de las palabras entendidas como nombres propios de objetos individuales, también se entienden las preposiciones y elementos flexionales del lenguaje designando en el origen los gestos del hombre y las relaciones entre los objetos. Preposiciones y elementos flexionales serían entonces nombres que han perdido el sentido propio incorporándose a otros nombres o al verbo.

Teoría de la designación<sup>9</sup>: de la dimensión formal del lenguaje (cómo es posible el juicio, cómo está formada la proposición) pasamos al análisis del contenido mismo de las palabras y su relación con los objetos. La teoría de la articulación intenta explicar cómo esta relación puede ser arbitraria y a la vez natural; cómo a pesar del carácter convencional del signo, existen sílabas o palabras que designan desde siempre los mismos objetos. Por un lado la Gramática General lo hará a partir de una teoría del lenguaje de la acción; las gesticulaciones, los gritos involuntarios, las expresiones inarticuladas, sólo podrán ser considerados signos cuando el emisor asocia los sonidos emitidos con sus propias y

---

<sup>8</sup> Al respecto véase: M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., Cap. IV, "L'articulation", pp. 111-119.

simultáneas sensaciones, luego a partir de la asociación entre los sonidos de otro emisor y sus propias sensaciones, y por último, por la asociación entre la comprensión del primer emisor y la comprensión del segundo. Por ello la relación entre los sonidos y las cosas remiten a un doble carácter de origen; el natural en la medida en que la naturaleza proporciona los sonidos surgidos a partir de determinada sensación; y el otro carácter es el convencional, en tanto que sólo esos sonidos se transformarán en signos en la medida en que se produzca el mecanismo de comprensión antes mencionado. La segunda teoría esgrimida por la Gramática General es la de las raíces. Ellas, por un lado, se diferencian del resto de los elementos lingüísticos porque guarda una relación de semejanza con los objetos que designan; pero a la vez esas raíces son signos en la medida en que son mediadas por un proceso de comprensión. De esa forma el carácter natural del lenguaje no se opone al convencional, sino que ambas se complementan.

La teoría de la derivación<sup>10</sup>: con ésta la Gramática General intenta explicar, por un lado, las modificaciones de las formas de los signos; y lo hace apelando a las variaciones de las pronunciaciones más fáciles, las modas, el clima, etc. Por otro lado explica las modificaciones de los contenidos de los signos por medio de las figuras retóricas. Por éstas los nombres en su significación originaria abarcarán o se reducirán a otras significaciones. La dimensión trópica del contenido representativo de las palabras será el fundamento de la diversidad de las lenguas.

A partir de estas cuatro teorías Foucault encontrará la forma de un cuadrilátero que definirá el lenguaje del clasicismo<sup>11</sup>. La atribución y la articulación formarán el vértice correspondiente al ideal del *ars combinatoria*, ideal de la construcción de una lengua perfecta que dé lugar a un discurso transparente y unívoco que atribuya a cada representación y a cada elemento de cada representación un signo que lo exprese. El ideal de la *Enciclopedia*, como proyecto de control sobre la diseminación de las derivaciones a partir de la dimensión retórica del lenguaje, haciéndolas volver a su designación primitiva, y con ello equilibrando las imperfecciones de las lenguas naturales, emerge en el vértice en el que se cruzan la designación y la derivación.

---

<sup>9</sup> Al respecto véase: Idem ant., "La désignation", pp. 119-125.

<sup>10</sup> Al respecto véase: Idem ant., "La dérivation", pp. 125-131.

<sup>11</sup> Idem ant., "Le quadrilatère du langage", pp. 131-136.



Ahora bien, a caballo entre el siglo XVIII y el XIX, aparecerá una nueva figura que en la comparación entre las lenguas, en un punto equidistante a la designación y a la articulación, escapará al reinado omnipotente de la representación; estamos hablando de los fenómenos flexionales<sup>12</sup>. Habíamos dicho que estos fenómenos ya aparecían en la Época Clásica, que fundándose en el valor representativo de la nominación, analizaba las flexiones de la lengua afectando sólo a las desinencias variables en el tiempo, resguardando la raíz en su persistente identidad, y asegurando el contenido representativo de los nombres. Las flexiones también habrían sido nombres, pero en con el tiempo perdieron su ligazón con lo representado en su origen. A finales del siglo XVIII, la relación entre la raíz y la desinencia cambia de jerarquía; la comparación entre las lenguas mostrará que es la desinencia la que permanece idéntica a través del tiempo, mientras que es la raíz la que se modifica. Las flexiones serán el objeto de análisis de la lingüística comparada, la cual, por esto mismo producirá la ruptura fundamental con respecto al clasicismo: el análisis de las lenguas ya no pasará por el ámbito representativo, o el contenido significativo, sino por las relaciones formales, no necesariamente de contenido significativo y función representativa, entre elementos al interior de la lengua. Así el análisis flexional ya no se ocupará de las modificaciones del sentido a partir de una designación primitiva, sino de las modificaciones entre la radical y su función gramatical. A partir de estos cambios el siglo XIX verá surgir la Filología, y los cuatro nuevos ámbitos de análisis en que ésta se constituirá<sup>13</sup>.

Análisis interior de la lengua: la unidad de la proposición, que en el orden de sus elementos representativos, era lo que caracterizaba, en la Época Clásica, a una lengua, ahora no puede definirse tomando en cuenta únicamente estos elementos representativos; sino que se explicita la dimensión de lo gramaticalmente puro, irreductible a la función representativa de los signos. Ahora se tomará en cuenta los elementos que sin valor significativo definen la regularidad gramatical de una frase. Ello posibilitará la emergencia del análisis, por un lado, de las lenguas flexionales -el sánscrito-, y las aflexionales -el chino-, por otro. Las lenguas flexionales se habrían constituido a partir de un mecanismo de yuxtaposición análogo al funcionamiento gramatical de las lenguas aflexionales; con lo cual la Filología,

---

<sup>12</sup> Al respecto véase: Idem ant., pp. 245-249.

al contrario que la Gramática General, puede considerar estas dos grandes especies lingüísticas como asimilables. En este mecanismo de formación, la Filología encuentra formas de transformación regulares de sus elementos; que con la organización interna de la lengua, forman la dimensión propia de los signos irreductible a un funcionamiento representativo, o a un contenido significativo.

Estudio de la variaciones internas: a partir de ésta se produce un desplazamiento de la jerarquía entre la escritura y la dimensión fonética. Esto se produce en la medida en que, para la Gramática General, el lenguaje comenzaba en el momento en que los ruidos que el hombre produce podían transformarse en letras, y por ello las variaciones de las palabras se daba afectando a la escritura; ahora en cambio las variaciones en la morfología de las palabras se produce de manera regular en el de los sonidos: "*Au XIXe siècle commence donc une analyse du langage traité comme un ensemble de sons affranchis des lettres qui peuvent les transcrire*"<sup>14</sup>.

Nueva teoría de la radical: la Gramática General, en el análisis de las designaciones originarias, producidas por los gritos y sonidos involuntarios pronunciados en presencia de un objeto, encontraba, siempre que el mismo sonido persista en la expresión del mismo sentido, una raíz lingüística: "*La racine, c'était un noyau expressif transformable à l'infini à partir d'une sonorité première*"<sup>15</sup>. La Filología al someterse al análisis interno de las lenguas no se compromete con el análisis de las designaciones primitivas, por lo cual la teoría de la radical se convertirá en el método de este análisis interno de las lenguas. Las raíces no emergen de una función designativa-nominativa originaria a la cual las funciones desinenciales adjudicarían valores temporales o personales, sino como expresión de acciones o actos de voluntad. De allí que la actividad del sujeto cuando habla se fundamente como una acción y no a partir del conocimiento del mundo: "*Le langage «s'enracine» non pas du côté des choses perçues, mais du côté du sujet en son activité*"<sup>16</sup>.

Nueva definición del sistema de parentesco: en la Gramática General, la comparación entre

---

<sup>13</sup> Véase al respecto: Idem ant., pp. 292-307.

<sup>14</sup> Idem. ant., p. 299 (En el siglo XIX comienza, pues, un análisis del lenguaje tratado como un conjunto de sonidos liberados de las letras que pueden transcribirlos).

<sup>15</sup> Idem ant., p. 300 (La raíz era un núcleo expresivo transformable al infinito a partir de una sonoridad primera).

<sup>16</sup> Idem ant., p. 302 (El lenguaje "se enraiza" no por el lado de las cosas percibidas, sino por el lado del sujeto en su actividad).

lenguas se realiza de un modo indirecto, ya que para analizar los parentescos entre dos lenguas se debe pasar primero por un análisis de la dimensión representativa de los signos de cada lengua. En cambio, en la Filología, dado el carácter asimilable del mecanismo de su funcionamiento, encontramos una confrontación directa en la que se comparan las regularidades y el carácter sistemático de las modificaciones de las raíces, de los elementos flexionales o de la serie desinencial. De esta manera, el parentesco entre las lenguas se funda en las analogías formales sin necesidad de remontar las diferentes lenguas hasta alcanzar las raíces originarias.

Foucault opone cada uno de estos cuatro segmentos teóricos de la Filología decimonónica a cada uno de los segmentos que conforman el cuadrilátero del lenguaje de la Gramática General. La teoría del parentesco formal se opone a la teoría de la derivación en tanto que ésta recurría a una causalidad extrínseca para explicar las variaciones de las palabras. La teoría de la radical como una individualidad lingüística se opone a la teoría de la derivación donde la raíz era sólo una forma derivada de un originario lenguaje de la acción que designaba objetos. El estudio de las variaciones internas de la lengua en el que las palabras son analizadas en términos morfológicos se opone a la teoría de la articulación en el que las palabras se caracterizan por su función representativa. El análisis interno de la lengua al estudiar el lenguaje en razón de sus estructuras gramaticales se opone a la primacía del verbo ser en tanto que éste, en razón del valor representativo de la atribución, establecía el límite entre el signo lingüístico y el no-lingüístico.

Si el verbo ser, en la Época Clásica se establecía como el primer lazo entre las palabras, posibilitaba el poder fundamental de la afirmación en tanto condición de posibilidad de la proposición, organizaba el juicio, reflejaba las formas del pensamiento, y aseguraba el paso ontológico entre hablar y pensar, la Filología, como análisis interior de la lengua, se establecerá como una ruptura radical con cada uno de estos puntos, analizando independientemente de las funciones representativas las estructuras gramaticales del lenguaje, constituido entonces como una organización autónoma, rompiendo con su relación con el juicio, la atribución y la afirmación; con lo cual el lenguaje adquirirá un ser propio que detendrá en sí mismo las leyes que lo rigen.

El lenguaje entonces perderá su transparencia, su función esencial en el saber en tanto que permitía el sucesivo desarrollo inmediato de las representaciones simultáneas, haciendo significantes los signos de la representación, instaurando relaciones de identidad y atribución. El lenguaje dejará de ser intrínsecamente conocimiento. El conocimiento a su vez dejará de estar sometido al reinado del discurso como representación de representaciones. La gramática dejará de remitirse a la lógica. Se verá desde entonces al lenguaje replegarse sobre sí mismo, adquirir un espesor, una historia, unas leyes y una objetividad, que le serán propias. Con ello el lenguaje dejará de ser una aproximación al conocimiento para transformarse en un dominio particular de la objetividad a la cual se aplica un método del saber en general<sup>17</sup>.

Este punto es fundamental para la perspectiva de nuestro trabajo. Se trata de un nivelamiento del lenguaje con los objetos. El lenguaje, en la imposibilidad de recogerse en un discurso que posibilite el desarrollo de las representaciones, habiendo perdido ese lugar esencial que hacía posible que las representaciones puedan representarse, para transformarse por ello en condición de posibilidad de todo conocimiento, se convertirá ahora en un objeto de conocimiento más entre los objetos.

Frente a este nivelamiento del lenguaje junto a los objetos, la modernidad encontrará tres formas de compensamiento, entre las cuales veremos emerger el lugar de la literatura y con ella una reconfiguración del *ser del lenguaje*.

El lenguaje, en su mediación necesaria en el funcionamiento del conocimiento científico, resurgirá del lado del sujeto. Se trata del sueño positivista de la construcción de un lenguaje transparente que funcione como espejo meticuloso de un conocimiento no-verbal. Por el mismo camino se busca una lógica independiente de las gramáticas, los vocabularios, de las formas sintéticas y las palabras. Así se llegará, utilizando las implicaciones universales del pensamiento y manteniéndolas a su vez separadas de la singularidad del lenguaje constituido, a la formalización de la lógica simbólica. Pero en este caso no se tratará como en la Época Clásica de la búsqueda de un lenguaje universal sino de representar las formas y encadenamientos del pensamiento fuera del contenido significativo del lenguaje.

La segunda compensación al nivelamiento objetual del lenguaje, corresponde a la nueva dimensión que la interpretación abrirá en el saber moderno. Si el lenguaje atravesado por

---

<sup>17</sup> Véase al respecto: Idem ant., pp. 307-313.

determinaciones históricas que escapan a su determinación es el lugar en el que el espíritu obscuro de los pueblos se da sus tradiciones y costumbres, si los hombres construyen su propia historia con palabras cuyo espesor contiene una historia que los hombres no controlan, si las disposiciones gramaticales de la lengua conforman el *a priori* de lo enunciable que los hombres creen dominar intentando alcanzar su propia verdad cuando son ellos mismos los que se someten a las exigencias de la lengua, entonces el resurgimiento y renovación de las técnicas de exégesis se hacen necesarios para remontar la corriente histórica del lenguaje y allí encontrar los sentidos ramificados de las palabras. Es de esta forma que el lenguaje retoma aquella densidad enigmática que el saber renacentista había tejido sobre el telar de las semejanzas, sin necesidad ahora de buscar la *Palabra primera* que sostenga el curso de envíos y reenvíos de una semejanza a otra, sino denunciando el pliegue gramatical, cargado con la densidad de la historia, de nuestras ideas. Con Marx, con Nietzsche, con Freud, la filología como análisis de lo que se dice en la profundidad del discurso se convertirá en la forma moderna de la crítica. La *Palabra originaria* (Dios como figura rectora de un *Texto primitivo*), no pertenecerá a la configuración de un más allá del saber sino como un cierto más acá de nuestras frases. De la misma forma, en la experiencia de lo sagrado la divinidad no será planteada como el otro lado de la frontera de la experiencia sino como la organización misma de su posibilidad. La exégesis moderna, no recorre la distancia renacentista de las palabras hacia el *Texto primitivo*, sino que a partir de la significación de las palabras ("Dios", "hombre"), hay una remisión a esas mismas palabras que hacen posible la significación; por lo que, en ese movimiento, lo que encontrará la exégesis moderna no será la soberanía de un discurso primero sino que los hombres están atravesados y sometidos a las palabras. Así la interpretación, la crítica moderna, se verá condenada a la tarea del comentario; como la pretensión de hacer hablar al lenguaje por debajo de sí mismo. Tarea infinita del comentario, contra la que Foucault intentará desplegar todo el aparato metodológico de la arqueología. Sin embargo, Foucault encontrará que en el análisis del camino interpretativo no se trata de la comprobación de que hay un lenguaje para después entregarse al descubrimiento, por medio del comentario, de lo que quiere decir, sino del "*déploiement du*

*discours manifeste à la mise au jour du langage en son être brut*<sup>18</sup>. Pero esto será justamente lo que la literatura en su relación con el *ser del lenguaje* podrá establecer, negándose al comentario, remitiéndose a sí misma, infinitamente. Frente al lenguaje hundido en el espesor de un objeto más entre objetos, atravesado por el saber filológico, emerge "*l'acte pur d'écrire*". Esta tercera compensación es la literatura como impugnación de la filología, "*elle ramène le langage de la grammaire au pouvoir dénudé de parler, et là elle rencontre l'être sauvage et impérieux des mots*"<sup>19</sup>. Y a la vez en el perpetuo regreso sobre sí misma, sin más contenido que su forma, es la impugnación del proyecto interpretativo de encontrar un lenguaje más esencial por debajo del lenguaje, ya que el lenguaje en el despliegue infinito sobre sí mismo, no puede encontrarse sino consigo mismo como ser radicalmente intransitivo, separado de los discursos, de las leyes del gusto objetivo, de los géneros entendidos como moldes de un orden de representación y de las ataduras de la retórica.

Así, la reconfiguración del *ser del lenguaje* en la emergencia de la literatura, a un mismo tiempo que el resurgimiento de la exégesis, será la impugnación de la exégesis<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Idem ant., p. 311 (despliegue infinito del discurso manifiesto a la puesta al día del lenguaje en su ser en bruto).

<sup>19</sup> Idem ant., p. 313 (remite el poder de la gramática al poder desnudo de hablar y ahí encuentra el ser salvaje e imperioso de las palabras).

<sup>20</sup> En *Nietzsche, Freud, Marx* -Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995, Trad. Carlos Rincón.- Foucault plantea una ruptura y una reconfiguración de las técnicas de interpretación que el siglo XIX hizo emerger poniendo en crisis el saber hermenéutico, la *mathesis* racionalista, la taxonomía empirista, de los siglos precedentes. Esta emergencia y ruptura, que implican esas nuevas formas de interpretar, no se determinan a sí mismas en la instauración de un nuevo sentido sobre las cosas, ni de una multiplicación de signos, sino que su determinación alcanza la naturaleza misma del signo, su transformación; para alterar, esas técnicas, ya no sólo el sentido del signo, sino el de la interpretación misma. Si el saber clásico entendía el espacio en el que el signo entraba en un juego de envíos y reenvíos con otros signos, a través de la interpretación, como el espacio de la homogeneidad de las representaciones, el espacio de la interpretación emergente será el de la profundidad que ya no remite a la interioridad del signo sino a su exterioridad. Se trata de la inversión de esa profundidad, por la que ésta se convierte en un pliegue de la superficie del lenguaje -su profundidad es su secreto superficial-. Si ese juego de envíos y reenvíos del saber clásico, a través de una semejanza sin límites que enlazaba a las cosas en la continuidad del ser, se daba como la tarea infinita de la interpretación, esa infinitud será rota para emerger de nuevo ahora como la apertura irreductible de la exterioridad del signo, es decir, el signo es entregado a la lucha externa de interpretaciones violentas -violencia engendrada por la misma exterioridad de la lucha-. Esa infinitud de la interpretación, por la que el signo es arrebatado a la verdad de su interioridad para ser arrojado a la verdad de la lucha interpretativa, lleva en sí misma su propia muerte; la desaparición del intérprete por la misma infinitud de la interpretación: todo intérprete ya es una interpretación. Esa imposibilidad de una interpretación sin intérprete es el mismo punto en el que se encuentra con la experiencia de la locura: la desaparición del intérprete en la interpretación de sí mismo. Pero no se trata sólo de la desaparición del sujeto de la interpretación, sino también del borramiento de aquello que se interpreta. No hay nada que interpretar, porque en la infinitud de la interpretación no hay signo que se refira a cosa alguna sino a lo que es en sí mismo interpretación de otros signos y resultado de una batalla por la dominación interpretativa en un momento dado. Así la verdad del objeto no es más que la apoderación de una

Ahora bien, la estrategia foucaultiana contra la exégesis parecería jugarse en dos frentes distintos; uno en un nivel metodológico en el cual veremos aparecer *L'archéologie du savoir* y otro en el proyecto de constituir una ontología formal del *ser del lenguaje* que la literatura ha hecho resurgir.

Estas tres formas de compensación han sido las que constituyeron la característica fundamental de la modernidad: la dispersión del lenguaje. Dispersión y fragmentación de un mismo ser que la filología transforma en objeto, y que la formalización y la exégesis intentan hacerlo resurgir del lado del sujeto, mientras que en la literatura "*enfin il arrive au langage de surgir pour lui-même en un acte d'écrire qui ne désigne rien de plus que sois*"<sup>21</sup>

El fin de la Época Clásica encuentra su cesura en el punto en que las identidades de la representación dejaron de manifestar en su transparencia el orden de los seres; para dejar retornar el lenguaje en su opaco espesor histórico, interpretativo, formal, ontológico. Cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrricular espontáneamente el conocimiento de las cosas, el lenguaje se separó del discurso que aseguraba el ordenamiento primero de la simultaneidad de las representaciones en la

---

interpretación que se niega a sí misma como interpretación. En el texto que estamos trabajando, en su comienzo, Foucault remarca dos clases de sospechas que la cultura indo-europea hace recaer sobre el lenguaje: 1) el lenguaje no dice exactamente lo que dice; hay un sentido menor que protege y encierra pero que a la vez señala hacia otro sentido "más fuerte"; esto es lo que los griegos llamaban *allegoria* y la *hipanoia*; 2) el lenguaje desborda su forma puramente verbal, por lo que existen muchas otras cosas en el mundo que "hablan" y que no son lenguaje; esta sospecha es comparada a la *semáinon* de los griegos. Ahora bien, cuando Foucault se aboca, hacia el final del texto, a enunciar las características fundamentales del nuevo régimen de interpretación, recoge y resguarda la *allegoria* y la *hipanoia*, no como un sentido alojado inmediatamente bajo la superficie de las palabras a las que hay que abrir para encontrar su verdad oculta (el signo no es el significante de un significado a descubrir), sino que la *allegoria* y la *hipanoia* constituyen, antes que la palabra o la proposición, el fondo mismo del lenguaje, al que hacen nacer. Por lo contrario, lo que ha quedado desplazado es la *semáinon*; este desplazamiento es paradigmático de toda la obra de Foucault, es decir, del rechazo de cualquier posibilidad de constituir una fenomenología cuya condición de posibilidades es justamente un habla originaria del mundo, por la que las cosas visibles murmuran un sentido que el lenguaje debería recoger. El rechazo a la *semáinon* griega y a la fenomenología moderna se fundamenta en la dimensión negativa del lenguaje; la cual es el único modo de relación entre lo enunciable y lo visible, entre las formaciones discursivas y las no-discursivas, es decir, las relaciones entre éstas son su no-relación. Se trata de una no-relación en la que la primacía entre los pares la constituye el enunciado discursivo frente a lo no-discursivo, sin que tal primacía sea una reducción de lo visible a lo enunciable; por el contrario, las visibilidades nunca tendrán la misma historia que los enunciados, el lugar de lo visible en la relación con lo enunciable será el de la irreductibilidad. En este sentido, planteamos que el surgimiento del ser del lenguaje es la impugnación de la exégesis; ya que si en la tarea infinita del comentario a la que la exégesis está condenada lo que encuentra no es la verdad de un texto primigenio ni la de la verdad del habla originaria del mundo, lo que encuentra es la infinita reflexión sobre sí mismo del ser del lenguaje.

<sup>21</sup> M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 315 (el lenguaje llega a surgir para sí mismo en un acto de escribir que no designa más que a sí mismo).

sucesión del lenguaje<sup>22</sup>. La formalización universal de los discursos, la exégesis integral del mundo, una teoría general de los signos, la reabsorción de todas las cosas en un libro de literatura, de todos los discursos en la palabra literaria, como impugnación a su vez de todos los discursos, son la marca de la desaparición del discurso como unidad de la Gramática General, y a la vez la multiplicidad de modos de ser de la unidad fragmentada y dispersa del lenguaje.

---

<sup>22</sup> Al respecto véase: Idem ant., pp. 314-318.



## CAPÍTULO SEGUNDO

### EL PENSAMIENTO DE LA FINITUD DESDE LA FINITUD

#### 1. Pensar el lugar del hombre

¿Cuál era el lugar de la naturaleza humana en la ciencia clásica? La respuesta de Foucault es taxativa: “*Avant la fin du XVIIIe siècle, l’homme n’existait pas*”<sup>1</sup>. Ahora bien, para comprender estas palabras debemos seguir un recorrido que nos lleve a la confrontación entre la naturaleza y la naturaleza humana en el funcionamiento del saber clásico.

Según Foucault aún cuando la Época Clásica ha excluido la *semejanza* renacentista como forma común entre las palabras y las cosas, para hacer surgir la representación como ciencia general del orden, la misma representación necesita situar en los límites de sí misma la *semejanza* como condición de su propia emergencia: “*A l’ourlet extérieur du savoir, la similitude, c’est cette forme à peine dessinée, ce rudiment de relation que la connaissance doit recouvrir dans toute sa largeur, mais qui, indéfiniment, demeure au-dessous d’elle, à la manière d’une nécessité muette et ineffaçable*”<sup>2</sup>. Sin *semejanza* no podría haber representación; por un lado es necesario dar un contenido a las representaciones, y por otro lado para que haya comparación y con ello ciencia general del orden, es necesario que la comparación se dé entre cosas semejantes. De ahí surge la tematización de *génesis*, primero como análisis de la facultad de la imaginación humana, como aquella que refiere la temporalidad sucesiva de la representación a la espacialidad simultánea de la naturaleza (*analítica de la imaginación*); y segundo como una reconstrucción, a partir de las semejanzas dadas en la naturaleza, un orden representativo (*análisis de la naturaleza*).

La *analítica de la imaginación* se presenta a partir de una ambigüedad central; por un lado la imaginación situándose “*à la coture de l’âme et du corps*”<sup>3</sup>, es el signo de la finitud del hombre y el movimiento siempre latente que puede arrastrar al entendimiento más allá de la claridad y evidencia de sus representaciones; pero también la imaginación es el poder de

<sup>1</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. (Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía).

<sup>2</sup> Idem ant., Cap.III: “L’imagination de la ressemblance”, p. 82 (En el borde exterior del saber, la similitud es esta forma apenas dibujada, este rudimento de relación que el conocimiento debe recubrir en toda su extensión, pero que permanece indefinidamente debajo de él, a la manera de una necesidad muda e imborrable).

<sup>3</sup> Idem ant., p. 84 (en la costura misma que une el alma con el cuerpo).

aclarar y hacer volver el *murmullo de las semejanzas* enmarañadas de la naturaleza con el fin de que la comparación y el orden sean posibles. En este juego entre la *imaginación* y la *semejanza* se devela en la primera la *naturaleza humana*, y en la segunda la *naturaleza*, como los límites externos a la representación y también como su posibilidad de remontar la confusión de la *semejanza* hasta una ciencia general del orden. La Época Clásica opone la *naturaleza* y la *naturaleza humana* en una modalidad funcional a la génesis de la representación. En cierto modo ni siquiera hay una oposición sino un paralelo funcional entre la *semejanza* y la *imaginación*, por lo que la *naturaleza* y la *naturaleza humana* permaneciendo fuera de la representación, son su presupuesto necesario: "*En fait ces deux concepts fonctionnent pour assurer l'appartenance, le lien réciproque de l'imagination et de la ressemblance*"<sup>4</sup>.

Según Foucault, por más que se insista en que la Gramática General, la historia natural y el análisis de las riquezas de alguna forma reconocían al hombre como una especie o un género, o se utilizaban nociones esenciales como deseo, memoria o imaginación, esto no impugna el análisis que afirma que el concepto mismo de *naturaleza humana* y el modo en que funcionaba en la representación "*excluait qu'il y eût une science classique de l'homme*"<sup>5</sup>. *Naturaleza humana* y *naturaleza* no son más que el presupuesto necesario para la génesis de la representación, pero en la medida en que en esta *representación en cuadro* no se encuentre jamás aquello que la hace posible, entonces el hombre necesariamente debe permanecer fuera de la representación como su presupuesto, sin poder aislar por ello mismo un dominio específico del hombre; en definitiva, "*il n'y avait pas de conscience épistémologique de l'homme comme tel*"<sup>6</sup>.

Las funciones de *naturaleza* y *naturaleza humana* se oponen de un cabo a otro. La *naturaleza* hace surgir en una yuxtaposición desordenada la diferencia en el continuo ordenado de los seres; esta diferencia emergente es el mismo principio del enturbamiento del orden. En cambio la *naturaleza humana* hace aparecer lo idéntico en la cadena desordenada de las representaciones, comparando elementos inactuales que deshacen la sucesión cronológica, a través del poder de la *imaginación* y la *memoria*. Sin embargo, en

<sup>4</sup> Idem ant., p. 85 (De hecho, estos dos conceptos funcionan a fin de asegurar la pertenencia, el lazo recíproco de la imaginación y la semejanza).

<sup>5</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, en Cap. IX ("L'homme et ses doubles"): "Le place du roi", p. 320 (excluyen la existencia de una ciencia clásica del hombre).

<sup>6</sup> Idem ant., p. 320 (no había una conciencia epistemológica del hombre como tal).

esta oposición juegan elementos comunes e idénticos: lo *mismo*, lo *continuo*, la *diferencia*, la *sucesión*. Estas son las que hacen posible el análisis general que reparte identidades aislables y diferencias visibles en un espacio en cuadro y una sucesión ordenada. Por un lado, la representación con el poder de duplicarse en la *memoria* y la *imaginación* puede reencontrar la capa sin ruptura de los seres. Por otro lado, la *memoria* fija estas representaciones en un cuadro general. Así el mundo representado en cuadro entra en la soberanía del discurso que representa la representación.

En este funcionamiento el acto de nombrar es el que permite la representación de la representación, es decir, el discurso que duplica la representación. Y en ese pliegue de la representación, la *naturaleza humana*, transformando la serie lineal y sucesiva de los pensamientos en un cuadro constante de seres diferentes, se liga con la *naturaleza*. Y a la inversa, la cadena de los seres se liga a la *naturaleza humana*, ya que la *naturaleza* no aparece en el encadenamiento puro y simple de los seres sino en la serie de representaciones de la *naturaleza humana*. Por ello, en su oposición, no pueden ejercer su función, la una sin la otra.

En resumen; 1) sobre el continuo de la *naturaleza*, la *memoria* y la *imaginación* imprimen caracteres distintivos que dejan aparecer la *diferencia* entre los seres; 2) esta diferencia son las marcas de identificación que en el acto de *nombrar* se transforman en palabras; 3) con ello la cadena de los seres se convierte en *discurso*; 4) ligándose la *naturaleza humana* a la serie de representaciones como su *presupuesto*, 5) la *naturaleza* queda determinada en un cuadro por medio de las *representaciones*<sup>7</sup>.

Vemos entonces que el hombre no tiene una naturaleza específica sino una función (*analítica de la imaginación*) opuesta y funcional a la de la *naturaleza* en el juego de la representación: “*Et l’homme, comme réalité épaisse et première, comme objet difficile et sujet souverain de toute connaissance possible, n’y a aucune place*”<sup>8</sup>. Para el pensamiento clásico, en el punto de encuentro entre la representación y el ser, en el cruce entre la *naturaleza* y la *naturaleza humana* (en ese punto en el que la modernidad intentará determinar la existencia del hombre), surge la soberanía del discurso recortando el continuo de los seres en caracteres, haciendo de la *naturaleza* y la *naturaleza humana* meras

<sup>7</sup> Al respecto véase: Idem ant., “Le place du roi” pp. 318-323.

<sup>8</sup> Idem ant., p. 321 (El hombre, como realidad espesa y primera, como objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible, no tiene lugar alguno en ella).

funciones presupuestas y preestablecidas.

A su vez, la emergencia del discurso depende de la transparencia del lenguaje en su unidad no fragmentaria, para establecerse como medio y paso límpido entre las representaciones y los seres. De allí la soberanía de las palabras como mera función que permite la manifestación de los seres y el ordenamiento de las representaciones (con lo cual Foucault podrá decir que el lenguaje de la época clásica *no existe*, sino que sólo *funciona*). De allí también que el paso del "pienso" al "soy" se realice bajo la luz de la evidencia en la superficie del discurso que ya antes del paso buscado entre "pienso" y "soy" los unía como función necesaria, condición de posibilidad del mismo discurso. Ya antes de este paso estaban unidos el ser en general y el pensamiento: "*Mais tant qu'a duré le discours classique, une interrogation sur le mode d'être impliqué par le Cogito ne pouvait pas être articulée*"<sup>9</sup>. En definitiva, como venimos viendo, si la única ciencia posible es la de las representaciones y la del discurso que anuda las representaciones y los seres, la ciencia del hombre entonces queda excluida.

Ahora bien, con el fin del *Discurso* se verá aparecer la figura del hombre en una doble determinación; por un lado, como objeto de un saber, y por otro como sujeto que conoce. Los saberes que toman al hombre como objeto de conocimiento son la Biología, en tanto "*avaient demandé à la vie de définir elle-même, et dans la profondeur de son être, les conditions de possibilité du vivant*"<sup>10</sup> de la misma forma la Economía busca en el trabajo la condición de posibilidad del cambio, la ganancia y la producción; finalmente la Filología encuentra las condiciones de posibilidad del discurso y la gramática en la profundidad determinada históricamente de la lengua. Con respecto a estos nuevos saberes el análisis de Foucault se centra en la tematización del fin del reinado de la representación, que pasa a ser un efecto que responde a la vida, al trabajo y al lenguaje. Con ello, como decíamos, el hombre pasa a ser un objeto más entre los objetos, un fenómeno más en el orden que pertenece ya no a la representación sino a las cosas mismas y a sus leyes intrínsecas. En este entramado en el que el hombre se pone a sí mismo como sujeto que conoce y a la vez como objeto de conocimiento, no existe cuadro para un ordenamiento posible, porque no

---

<sup>9</sup> Idem ant., p. 323 (Mientras duró el discurso clásico, no podía articularse una interrogación sobre el modo de ser implícito en el *Cogito*).

<sup>10</sup> Idem ant., "L'analytique de la finitude", p. 323 (habían pedido que la vida se definiera a sí misma y en la profundidad de su ser definiera también las condiciones de posibilidad de lo vivo)

hay identidades establecidas en la serie de las representaciones, sino únicamente la relación del hombre con las cosas. Y esto es así en la medida en que es el hombre el que tiene el poder de darse representaciones de sí mismo y de las cosas, entre las cosas. Por ello aún cuando el hombre como objeto de conocimiento se pone a sí mismo a un lado de los objetos de cambio, los seres vivos y las palabras, está encerrado por el círculo que esas mismas cosas forman. Eran las palabras que en su duplicación en la representación, en su transparencia, hacían posible el ordenamiento en cuadro del saber clásico, pero son ellas mismas las que ahora son retiradas del discurso para alojarlas en la profundidad de las cosas.

En este sentido, en medio de las palabras, los objetos de cambio y los seres vivos, el hombre es designado por las mismas palabras, objetos y seres vivos, ya que es él mismo el que habla, vive y produce. Sin embargo, en la designación de este lugar privilegiado, "*le place du roi*", en el que el hombre es puesto subsiste una ambigüedad fundamental. El hombre está dominado por el trabajo, la vida y las palabras, y no es posible acceder a él sino a través de éstos; y es él mismo el que se revela a sí mismo bajo la forma de un ser que es lo que es por una anterioridad que lo excede. Son el trabajo, la vida y las palabras las que marcan esta precedencia que lo constituyen en su ser histórico como un ser parlante, viviente y productor, así como detentan su verdad. El hombre que por un lado es el principio y el medio de toda producción, que es designado como objeto privilegiado ya que es él el que habla, que no sólo vive entre los seres vivos sino que además es el ordenador del conjunto que forman, es, sin embargo, por otro lado, lo determinado por ese mismo trabajo, palabras y vida, que le son, finalmente, exteriores y precedentes. Es en este último punto en el que el hombre descubre su finitud y los límites que le impone; descubre esta finitud en la misma positividad en la que el saber le revela los mecanismos de la producción, la vida y el lenguaje. Los modos de ser de la vida le son dados al hombre por medio de su propio cuerpo, los del trabajo por su propio deseo, y los de su lenguaje por su pensamiento parlante, por ello, en estas positividades empíricas, que son también los límites concretos de la existencia del hombre, se descubre una finitud; la finitud del trabajo, la vida y el lenguaje, marcados por el cuerpo, el deseo y la sucesión del lenguaje. Pero esta finitud es una finitud fundamental, no viene del exterior como una imposición sino que reposa en la misma facticidad del límite concreto, es decir, en la finitud del hombre.

La tarea entonces que se da a sí mismo el saber moderno es la de establecer una *analítica de la finitud*, es decir, la búsqueda de las condiciones de posibilidad de esa misma finitud. Y lo que encontrará es que son esas mismas positividades las que hacen que el ser del hombre se funde como *ser no-infinito*. De esta forma la *analítica de la finitud* se desplegará por entero en el espacio de repetición de la *identidad* y la *diferencia* entre lo *positivo* y lo *fundamental*: "*la mort qui ronge anonymement l'existence quotidienne du vivant, est la même que celle, fondamentale, à partir de quoi se donne à moi-même ma vie empirique; le désir, qui lie et sépare les hommes dans la neutralité du processus économique, c'est le même à partir duquel toute chose est pour moi désirable; le temps qui porte les langages, se loge en eux et finit par les user, c'est ce temps qui étire mon discours avant même que je l'aie prononcé dans une succession que nul ne peut maîtriser*"<sup>11</sup>. Esa es la forma en la que la finitud se responde a sí misma: la *identidad* y la *diferencia* son lo *Mismo*, lo *positivo* y lo *fundamental* son lo *Mismo*; y es en este pensamiento de lo *Mismo*, que recorre el círculo que va de lo *positivo* a lo *fundamental*, en el que se verá repetirse lo *trascendental* y lo *empírico*, el *cogito* y lo *impensado*, el *origen* y el *retroceso*.

No se trata de que la Época Clásica no haya pensado la constricción de la finitud sino que ésta no entraba en el juego circular de la *positividad* y el *fundamento*. Las *positividades empíricas* no volvían a repetirse en el espacio de lo *fundamental* porque estas positividades como límites de la finitud se constituían como un corte, como limitación e inadecuación en relación al infinito. Esta inadecuación era la condición de posibilidad del conocimiento de la finitud pero a la vez constituía la imposibilidad de su conocimiento inmediato, ya que no se trataba sino de una relación negativa con el infinito, tematizada como "*création, ou chute, ou liaison de l'âme et du corps*"<sup>12</sup> que era anterior a la empiricidad del hombre y su conocimiento.

Esta fundación negativa en el origen, esta inadecuación entre lo finito y lo infinito es la que impide la circularidad entre lo *positivo* y lo *fundamental* de la finitud moderna. La emergencia de la modernidad es justamente la ruptura con la relación negativa entre lo

---

<sup>11</sup> Idem ant., p. 326 (la muerte que roe anónimamente la existencia cotidiana de lo vivo es la misma que aquella, fundamental, a partir de la cual se me da a mí mismo mi vida empírica; el deseo que liga y separa a los hombres en la neutralidad del proceso económico, es el mismo a partir del cual cualquier cosa es deseable para mí: el tiempo que sostiene a los lenguajes, se aloja en ellos y termina por usarlos, es el tiempo que estira mi discurso aún antes de que yo lo haya pronunciado en una sucesión que nadie puede detener).

<sup>12</sup> Idem ant., p. 327 (creación, o caída, o enlace de cuerpo y alma).

finito y lo infinito, por lo cual el pensamiento ahora se alojará en el límite de la finitud para pensarse como finitud: “*De là, le jeu interminable d’une référence redoublée: si le savoir de l’homme est fini, c’est parce qu’il est pris, sans libération possible, dans les contenus positifs du langage, du travail et de la vie; et inversement, si la vie, le travail et le langage se donnent dans leur positivité, c’est parce que la connaissance a des formes finies*”<sup>13</sup>.

A partir de esto entendemos que la diferencia entre el pensamiento clásico y el moderno se da a partir de una inversión de estas relaciones. Para el pensamiento clásico la finitud no es más que los contenidos empíricos y positivos dados en la representación, y son estos contenidos positivos los que dan cuenta de las formas negativas que son el cuerpo, la necesidad y el lenguaje. Esta tematización es la que impide la duplicación inversa, es decir, impide que las formas negativas ocupen el lugar de los contenidos positivos. En cambio el pensamiento moderno, la existencia, la historicidad y las leyes propias de la vida, el trabajo y el lenguaje son las positividades que fundamentan las limitaciones del conocimiento como su correlato negativo. Y a diferencia del pensamiento clásico esta tematización es la que da lugar a la duplicación inversa, es decir, estos mismos límites del conocimiento son también el fundamento positivo del saber, pero siempre en el ámbito de las limitaciones de la vida, el trabajo y el lenguaje.

Estas repeticiones entre lo *positivo* y lo *fundamental*, entre las *identidades* y las *diferencias* para encontrar que ambas son lo mismo, imponen a la modernidad la paradójica tarea de tematizar sus propias limitaciones ya no como impuestas sobre el hombre sino, de modo que esas *positividades finitas* se transformen en una *finitud fundamental*, puestas por el hombre. El hombre se convierte en soberano de lo finito en la misma medida en que es esclavo de sus limitaciones<sup>14</sup>. De esta forma, como ya dijimos, la *analítica de la finitud* descubrirá que las *positividades* o limitaciones fácticas del hombre se distinguen pero a la vez se igualan con las condiciones o los *fundamentos* que hacen posible el conocimiento de esas limitaciones; repitiendo lo *trascendental* en lo *empírico*, el *cogito* en lo *impensado*, y el *retorno al origen* su propio *retroceso*. Estas tres pares forman las estrategias con las que

---

<sup>13</sup> Idem ant., p. 327 (De allí el juego interminable de una referencia duplicada: si el saber del hombre es finito, esto se debe a que está preso, sin posible liberación, en los contenidos positivos del lenguaje, el trabajo y la vida; y a la inversa, si la vida, el trabajo y el lenguaje se dan en su positividad, esto se debe a que el conocimiento tiene formas finitas).

<sup>14</sup> Al respecto véase: Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001. Pág. 54-56.

el pensamiento moderno ha pensado la *finitud desde la finitud*. Debemos ahora seguir a Foucault en el análisis que realiza sobre ellas para luego poder mostrar de qué forma la tematización foucaultiana acerca del *ser del lenguaje* se presenta como una ruptura necesaria de las estrategias modernas.

## 2. Lo empírico y lo trascendental

El hacer valer lo *empírico* en el nivel de lo *trascendental* remite esencialmente al planteamiento kantiano de la *Crítica de la razón pura*<sup>1</sup>. No se trata en el análisis foucaultiano de rastrear el modo en que Kant presenta la cuestión, ni de realizar una crítica de la solución que el mismo Kant plantea, sino más bien de encontrar en Kant el punto de partida de esta *oscilación*, de esta configuración de un pensamiento de lo *Mismo*, que repite lo *positivo* y lo *fundamental*, y que atraviesa y constituye el pensamiento moderno al intentar pensar la finitud desde la finitud. Foucault encuentra en la estructura formal de la *Crítica de la razón pura*, según se atienda a la *estética trascendental*, la *analítica trascendental* o la *dialéctica trascendental*, interpretando las otras a partir de alguna de ellas, las distintas interpretaciones que se dieron a lo largo de la modernidad no sólo sobre la obra kantiana sino también dando lugar a los distintos posicionamientos acerca de la relación entre lo *empírico* y lo *trascendental*<sup>2</sup>.

Siguiendo el desarrollo de la asimilación de lo *empírico* y lo *trascendental*<sup>3</sup> poniendo el acento en la *estética trascendental*, encontramos un tipo de análisis que buscando en el conocimiento humano sus condiciones anátomo-fisiológicas, sus mecanismos sensoriales, sus esquemas neuromotores, descubrían una naturaleza del conocimiento humano que por un lado determinaba a este mismo conocimiento y a la vez, a través de este conocimiento, hacía manifiesta la naturaleza del mismo conocimiento humano. De esta forma todo

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Felix Meiner, 1956.

<sup>2</sup> Ver Edgardo Castro, *Pensar a Foucault*, Buenos Aires, Biblos, 1996. Pág. 108.

<sup>3</sup> Al respecto véase: M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., en Cap. IX, "L'empirique et le transcendantal", pp. 329-333.



conocimiento se vería reducido a una teoría empírica de la percepción, dándole una base empírica a todas las ciencias empíricas a partir de la estructura singular de nuestros sentidos. Poniendo ahora el acento en la *dialéctica trascendental* encontramos también análisis que intentan mostrar las condiciones históricas, sociales o económicas que determinan el conocimiento, que descubren "*une histoire de la connaissance humaine, qui pouvait à la fois être donnée au savoir empirique et lui prescrire ses formes*"<sup>4</sup>.

Aún cuando estas estrategias pretendan prescindir de toda analítica o teoría del sujeto, se ven condicionadas por la necesidad de una crítica siempre postergada de aquello que las hace posibles, esto es, del estatuto de la verdad misma. Por un lado, ambos análisis suponen la existencia de una verdad del orden del objeto; verdad esperada por el análisis que promete la reducción de todo conocimiento empírico a las estructuras de la percepción, y también prometida en aquel punto futuro de la historia desenajada en el que se disipen todas las ilusiones. Por otro lado, este mismo estatuto de la verdad prometida supone como imperativo la existencia de la verdad en el orden del discurso. Y es aquí donde Foucault ve aparecer la ambigüedad que define el estatuto de un discurso verdadero. O bien el discurso verdadero encuentra su fundamento en la verdad empírica que se promete a sí misma en el análisis de la naturaleza y de la historia, constituyéndose en un análisis de tipo positivista en el que la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación, o bien el discurso verdadero anuncia, anticipa o esboza de antemano, esta verdad cuya naturaleza e historia define, constituyéndose entonces en un análisis de tipo *eschatológico* en el que la verdad del discurso filosófico constituye una verdad en formación. Lo importante no es el planteamiento disyuntivo de las posiciones sino que ambas basan la verdad del discurso y de sus categorías en la verdad de la naturaleza o la historia, o bien basan la verdad de la naturaleza o la historia en la verdad de su discurso y sus categorías, manteniendo siempre su propio discurso en una instancia *acrítica*. Por ello: "*il s'agit là moins d'une alternative que de l'oscillation inhérente à toute analyse qui fait valoir l'empirique au niveau du transcendantal. Comte et Marx sont bien témoins de ce fait que l'eschatologie (comme vérité objective à venir du discours sur l'homme) et le positivisme (comme vérité du discours définie à partir de celle de l'objet) sont archéologiquement indissociables: un discours qui se veut à la fois empirique et critique ne peut être que, d'un*

---

<sup>4</sup> Idem ant., p. 330 (una historia del conocimiento humano que podía ser dada a la vez al saber empírico y

*seul tenant, positiviste et eschatologique; l'homme y apparaît comme une vérité à la fois réduite et promise. La naïveté précritique y règne sans partage"*<sup>5</sup>

La *analítica trascendental* será retomada por el pensamiento moderno como una forma de conjurar la reducción positivista de la verdad a lo empírico y, a la vez, la dialéctica de un discurso profético que anuncia la esencia realizada del género humano en la futura historia desenajada. *L'analytique du vécu*, como la llama Foucault, o la fenomenología existencial de Merleau-Ponty, se muestra de esta forma como una disciplina que presenta un *a priori* concreto, que aúna contenidos empíricos que, a la vez y pese a ello, funcionan al nivel de lo trascendental. Se trata de una teoría del sujeto que en la medida que constituye al hombre como este *a priori* concreto, que se pretende como un espacio de comunicación entre el cuerpo y la cultura, la naturaleza y la historia, yuxtapone y a la vez mantiene a distancia lo empírico y lo que lo hace posible. Esta misma *oscilación indefinida* entre aquello que se da a la experiencia y aquello que hace posible la existencia, transforma *l'analytique du vécu* en un discurso de naturaleza mixta; por un lado constituida por un lenguaje metódico y descriptivo, y por otro retirada sin embargo de la positividad de las cosas.

Según Merleau-Ponty, el cuerpo establece un diálogo con el mundo, en un nivel previo al de nuestra conciencia, que no hace más que continuar la tarea de dar sentido que ya ha sido realizada por nuestra existencia corporal<sup>6</sup>. Esta existencia es *pre-consciente y pre-personal*, es decir, anterior al sujeto consciente. Este *cuerpo propio (Leib)* no es vivido como un objeto, no se presenta a nuestra experiencia efectiva como el asiento de procesos en tercera persona; la única manera de conocer el *cuerpo propio* es vivenciándolo como tal. El *cuerpo propio* tiene una *intencionalidad operante* anterior a una toma de conciencia explícita del mundo; nos pone en presencia de los objetos, y establece la unidad de un mundo con anterioridad a las *operaciones que irradian del yo u operaciones de acto*: "*Se da, pues, una cierta consistencia de nuestro "mundo", relativamente independiente de los estímulos, que prohíbe tratar el ser-en-el-mundo como una suma de reflejos -una cierta energía de la*

---

prescribirle sus formas).

<sup>5</sup> Idem ant., p. 331 (Se trata aquí menos de una alternativa que de una oscilación inherente a todo análisis que hace valer lo empírico a nivel de lo trascendental. Comte y Marx dan buen testimonio del hecho de que la escatología (como verdad objetiva que procede del discurso humano) y el positivismo (como verdad del discurso definida a partir de la del objeto) son arqueológicamente indisociables: un discurso que quiera ser a la vez empírico y crítico no puede más que ser a la vez positivista y escatológico; el hombre aparece en él como una verdad a la vez reducida y prometida. La ingenuidad precritica reina allí sin partición).

*pulsación de existencia, relativamente independiente de nuestros pensamientos voluntarios que prohíbe tratarlo como un acto de conciencia. Es por ser una visión preobjetiva que el ser-en-el-mundo puede distinguirse de todo proceso en tercera persona, de toda modalidad de la res extensa, como de toda cogitatio, de todo conocimiento en primera persona -y que podrá realizar la unión de lo "psíquico" y lo "fisiológico"'*<sup>7</sup>. El mundo percibido se correlaciona, no con la conciencia, sino con la corporalidad, que contiene en sí un saber habitual, latente, o sedimentado, del mundo, la *intencionalidad operante* del *cuerpo propio* lleva a cabo una constitución preliminar del mundo que está supuesta en toda percepción<sup>8</sup>. Esta constitución se configura en forma anónima e impersonal<sup>9</sup> por el *esquema corporal* que unifica todos los órganos y movimientos del cuerpo formando una unidad corporal que antecediéndola es el fundamento de la unidad del mundo percibido. El *esquema corporal*<sup>10</sup> no sólo permite una toma de conciencia global del cuerpo y del sujeto en su mundo sino también el descubrimiento de la unidad de los objetos. De esta forma el *cuerpo propio* contiene un proyecto global y latente del mundo.

Las estructuras generales del *cuerpo propio*, adquiridas en la sedimentación de las experiencias pasadas, estas habitualidades configuran el *cuerpo habitual* que se contrapone al *cuerpo actual* (el cuerpo que en el presente actualiza estas disposiciones o estructuras y con el cual nos enfrentamos a las situaciones nuevas del mundo circundante), son el vehículo de nuestra inserción en el mundo. La *intencionalidad operante* de la que hablamos es también una *intencionalidad motriz*, un saber práctico, que está siempre orientada hacia ciertas posiciones del cuerpo sin que el sujeto tenga que representarse intelectualmente la posición final del movimiento, ni los pasos sucesivos que tiene que dar para llegar a una posición final<sup>11</sup>.

Por todo esto, la oposición entre actividad sintética o noética de la conciencia y las sensaciones como multiplicidad dispersa que nos afecta pasivamente, según nuestro autor,

---

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, Buenos Aires, Planeta, 1993. Trad. Jem Cabanes; pp. 92-107.

<sup>7</sup> Idem ant. pág. 99.

<sup>8</sup> "Si la habitud no es ni un conocimiento ni un automatismo, ¿qué será pues? Se trata de un saber que está en las manos, que solamente se entrega al esfuerzo corpóreo y que no puede traducirse por una designación objetiva". Idem ant. pág. 161.

<sup>9</sup> "Correlativamente, es preciso que mi cuerpo sea captado no solamente en una experiencia instantánea, singular, plena, sino también bajo un aspecto de generalidad y como un ser impersonal". Idem ant. pág. 101.

<sup>10</sup> En relación al *esquema corpóreo*: Idem ant. pp. 115-118.

<sup>11</sup> Idem ant. pág. 127.

no puede sostenerse ya que las sensaciones o datos hyléticos que se pretenden encontrar en la percepción sólo resultan de una actividad analítica posterior a la configuración del mundo que realiza la *intencionalidad operante* o *intencionalidad motriz*<sup>12</sup>. Cada sensación en la percepción tiene como transfondo u horizonte todo el mundo percibido, por lo que resulta que toda actividad de síntesis intelectual depende de la adaptación motriz del cuerpo al estímulo recibido que ordena ese horizonte o transfondo que escapa a la consciencia. La sollicitación que nos viene del mundo se dirige no hacia la actividad sintética efectuada en el presente por la consciencia sino que se dirige hacia síntesis ya realizadas y sedimentadas en el cuerpo. Esto revela que si es la reflexión el modo en el que la consciencia puede acceder a sus propios actos, la *estructura corporal latente* en todo acto de percepción escapa a la explicitación reflexiva.

Para analizar esta *oscilación indefinida* de la que habla Foucault nos concentraremos en la tematización acerca del lenguaje en la filosofía de Merleau-Ponty.

El tratamiento del fenómeno de la palabra y el acto expreso de significación es el intento de superar la dicotomía objeto/sujeto<sup>13</sup>. Por un lado se presenta el lenguaje como existencia de imágenes verbales, vestigios que los vocablos dejan en nosotros. Por otro lado, los estímulos recibidos a partir de los vocablos originan las excitaciones capaces de provocar la articulación del lenguaje. En ambos la palabra es analizada en términos de una tercera persona pretendiéndose externa al mismo lenguaje, sin ninguna intención que gobierne el acto de habla. Según Merleau-Ponty, en estos análisis la palabra no es una acción sino lo dado a un estado de consciencia o a circuitos cerebrales; así el vocablo no tiene significación, ni ninguna potencia interior. No es más que un fenómeno psíquico o fisiológico. Si es tomado como operación categorial no es más que el signo exterior de un reconocimiento interior. En esta tematización, Merleau-Ponty encuentra el lugar de la separación del lenguaje con respecto al pensamiento. El pensamiento constituye el sentido, y el lenguaje no es más que una envoltura vacía, un acompañante exterior del pensamiento. El sujeto que se configura consecuentemente en este análisis es un sujeto pensante y no un sujeto parlante. Contra estos análisis Merleau-Ponty presenta el vocablo como ya

---

<sup>12</sup> Idem ant.

<sup>13</sup> "Tratando de describir el fenómeno de la palabra y el acto expreso de significación, tendremos una oportunidad para superar definitivamente la dicotomía clásica del sujeto y el objeto". Idem ant. pág. 191.

constituido por el sentido; superando con ello el intelectualismo y el empirismo<sup>14</sup>. Un objeto sin nombre es un objeto indeterminado; sólo se determina por el nombre; por ello el pensar es una experiencia que sólo se da por medio del lenguaje y la expresión. La denominación no viene después del reconocimiento del sentido sino que es el mismo reconocimiento. Un nombre no es un concepto al que es subsumido el objeto, sino que el vocablo es portador de sentido, y que al imponerlo al objeto tengo conciencia de tal objeto. Si el objeto sólo es conocido por la denominación, según Merleau-Ponty, el nombre es la esencia del objeto y reside en él como el color y la forma<sup>15</sup>. Por ello el concepto no puede diferenciarse de la palabra ya que ésta no es un acompañamiento exterior. Se aprehende los objetos por designaciones de lenguaje (seres lingüísticos) y luego como existencia natural, descubriendo entonces el vocablo no como signo de un objeto y una significación sino como el que habita las cosas y vehiculiza las significaciones. El discurso no traduce, no representa, un pensamiento sino que lo consume; la conciencia es la consumación de la unidad del pensamiento y el lenguaje en la que el pensamiento existe. Ahora bien, el sentido de los vocablos viene inducido por las palabras mismas; su significación conceptual es deducida de una significación gestual inmanente a la palabra. Por ello, todo lenguaje es en sí mismo su estilo, ritmo, tono, acento, imponiendo con éstos su sentido al oyente. En este sentido la relación entre el vocablo y el pensamiento no es exterior. Del mismo modo, el pensamiento en el sujeto hablante no es una representación, no propone expresamente objetos o relaciones. En el discurso los vocablos son el pensamiento, tanto en quien habla como en quien escucha. El sujeto hablante en el discurso no piensa el sentido de los vocablos, los consume en su existencia. La condición de posibilidad de la comprensión de un vocablo no es la presencia de montajes nerviosos preestablecidos o guardar el recuerdo puro, el vocablo, de una percepción debilitada. Los vocablos existen en sí mismos no como imagen verbal, sino como una esencia emocional. Al igual que mi propio cuerpo, que no necesito pensarlo para moverlo, no necesito representarme el sentido de los vocablos para consumirlos. La imagen verbal no es más que una modalidad de una gesticulación fonética

---

<sup>14</sup> "El pensamiento no es algo "interior", no existe fuera del mundo y fuera de los vocablos". Idem ant. pág. 200.

<sup>15</sup> "Veríamos entonces que los vocablos, las vocales, los fonemas, son otras tantas maneras de cantar el mundo, y que están destinados a representar los objetos no, como la ingenua teoría de las onomatopeyas creía, en razón de una semejanza objetiva, sino porque de él extraerían, expresarían literalmente, eso es exprimirían, su esencia emocional". Idem ant. pág. 204.

junto a muchas más en la conciencia global de mi cuerpo. El cuerpo propio convierte en pronunciación cierta esencia motriz, despliega en fenómenos sonoros el estilo articular de un vocablo. Proyecta en un movimiento efectivo una intención de movimiento porque es un poder de expresión natural en la dimensión de nuestra propia experiencia. De esta forma los vocablos portan un primer estrato de significación en su estilo, acento, valor afectivo, mímica existencial, más que como enunciado conceptual. En esta significación conceptual existe una significación existencial que habita en ella inseparablemente. En tanto la expresión estética confiere a lo que expresa una significación en sí, la instala en la naturaleza como una cosa percibida por todos, neutralizando su carácter de signo. Del mismo modo que el cuerpo se presta a un nuevo gesto en la adquisición del hábito, la palabra es un gesto que contiene el sentido de la palabra, y la palabra contiene el sentido del gesto. En la comunicación las palabras no actúan representando sino que la comunicación se efectúa por el estilo del ser en el mundo. El lenguaje al no ser una operación de mi pensamiento sino una modulación de mi propia existencia, una transformación de mi ser, se constituye en un gesto.

Al tratar de plantear el *cuerpo propio* como condición de existencia de todo conocimiento, *l'analytique du vécu* no hace más que repetir, según Foucault, otra vez la oscilación indefinida entre lo *empírico* y lo *trascendental*; de la misma forma encontramos tal oscilación en relación al análisis del lenguaje: por un lado, Merleau-Ponty presenta una significación existencial, una esencia emocional, una significación gestual inmanente a la palabra, que refieren a la instancia trascendental que hace posible la positividad del lenguaje en sus mínimas unidades significativas (vocablos, vocales, fonemas); pero, a la vez, esta instancia trascendental es la misma que se constituye en las positividades significativas que hace posible. Así los vocablos son en sí mismos la significación existencial de las cosas, así los nombres son la esencia emocional de lo que nombran. La propuesta de superación, tanto del punto de vista del intelectualismo como del empirismo, trazada por Merleau-Ponty, no hace más que yuxtaponer uno en otro, haciendo funcionar los mismos elementos, una vez en forma apriorística, y otra en su positividad.

La experiencia sensorial, para Merleau-Ponty, ya está dada *a priori* en la forma de existencia del *ser-en-el-mundo*. Pero, a la vez el *a priori* de la forma de la existencia se da

en la forma de una experiencia sensorial, preobjetiva, impersonal: "*Estas verdades a priori no son más que la explicitación de un hecho: el hecho de la experiencia sensorial como reanudación de una forma de existencia...*"<sup>16</sup> Esta cita nos permite poner de relieve la tarea de reanudación de aquello que presentándose como experiencia sensorial puede tematizarse a la vez como una forma de existencia *a priori* que posibilita los modos de la experiencia sensible. Creemos que esta forma de reanudación de lo *empírico* en la forma de lo *trascendental* responde a la valoración foucaultiana de *oscilación indefinida* entre uno y otro. Basta señalar que esta oscilación que subraya Foucault, es tematizada por el mismo Merleau-Ponty en la forma de un borramiento entre lo *empírico* y lo *trascendental*: "*Total, una vez borradas las distinciones del a priori y de lo empírico, de la forma y el contenido, los espacios sensoriales pasan a ser momentos concretos de una configuración global que es el espacio único...*"<sup>17</sup>

### 3. El pensamiento y lo impensado

Los problemas abiertos en la duplicación *empírico-trascendental* plantean una serie de consecuencias que determinan los modos de tematizar el sujeto moderno. En la medida que se establece una determinación bi-unívoca entre lo *positivo* y lo *fundamental*, en que el hombre es determinado por un lenguaje que no domina, por una vida a la que no puede penetrar, por deseos que no controla, pero que a la vez es el mismo hombre el que se impone la tarea de hacer explícitas las condiciones de esas mismas determinaciones, el pensamiento encuentra la posibilidad de tal explicitación en relación a la imposibilidad que lo determina: *lo impensado*.

Es el *cogito* el que se da a sí mismo la tarea de reflexionar y hacer explícito aquello que lo determina en su existencia, pero aquello que lo determina es lo que permanece en la obscuridad de lo no-pensado como condición de posibilidad de la existencia del *cogito*. De esta forma se encuentra sometido a un proceso indefinido de aprehensión y pérdida; en la

---

<sup>16</sup> Idem ant. pág. 236.

<sup>17</sup> Idem ant. pág. 237.

medida en que aprehende lo impensado, es el mismo impensado el que hace posible la aprehensión, y en este hacer posible la aprehensión se sustrae a la aprehensión del *cogito*. No sólo, entonces, se trata de la tarea de un pensamiento que se envía desde lo *empírico* hacia aquello que lo hace posible, y desde este *fundamento* hacia lo *empírico* sino también de recorrer el camino circular e indefinido que va desde el *cogito* hacia lo que permanece *impensado* y desde lo *impensado* hacia el *cogito*. Así el *cogito* no resulta una evidencia definida de una vez y para siempre sino una tarea incesante que debe ser retomada una y otra vez.

Este *impensado* que permanece desconocido para el pensamiento es para Foucault el ser propio del hombre que desborda al pensamiento; por ello, lo que la modernidad pone en juego no es ya la posibilidad, a partir de la experiencia de la naturaleza, de conformar juicios necesarios, o juicios sintéticos a priori, sino la relación entre los límites del pensamiento y lo *impensado*, entre el pensamiento y el ser del hombre. Es en relación a Kant que Foucault encuentra en la modernidad un cuádruple desplazamiento: "*puisqu'il s'agit non plus de la vérité mais de l'être; non plus de la nature mais de l'homme; non plus de la possibilité d'une connaissance, mais de celle d'une méconnaissance première; non plus du caractère non fondé des théories philosophiques en face de la science, mais de la reprise en une conscience philosophique claire de tout ce domaine d'expériences non fondées où l'homme ne se reconnaît pas*"<sup>1</sup>.

La aparición del hombre en el saber moderno es también la aparición contemporánea de lo *impensado*. Foucault plantea esta relación entre ser y pensamiento en términos de identidad y diferencia que se definen en la distancia del *Doble*: lo *impensado*, en tanto ser del hombre, es lo *Otro* del pensamiento, pero es el hombre el que se define en términos de ese mismo pensamiento, por lo que es el mismo hombre el que permanece como lo *Otro de sí mismo* y que a la vez determina y hace posible a ese mismo pensamiento que intenta aprehenderlo en una persecución que siempre va corriendo hacia más allá el objeto que quiere alcanzar. Es el hombre el que se pone a sí mismo como objeto de su pensamiento y en el mismo gesto convierte su propio ser en lo otro del pensamiento, en un doble gemelo y

---

<sup>1</sup> M.Foucault, *Les mots et les choses*, op.cit., en cap. IX, "Le cogito et l'impensé", p. 334 (ya que se trata no de la verdad sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre; no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino de la retoma de una conciencia filosófica clara de todo ese dominio de experiencias no fundadas en que el hombre no se reconoce)



diferente: “il a été l’An sich en face du Für sich, dans la phénoménologie hégélienne; il a été l’Unbewusste pour Schopenhauer; il a été l’homme aliéné pour Marx; dans les analyses de Husserl, l’implicite, l’inactuel, le sédimenté, le non-effectué”<sup>2</sup>.

El análisis de Foucault se detiene en el proyecto husserliano en tanto éste le permite explicitar la diferencia irreductible entre el pensamiento y lo *impensado*. El proyecto de Husserl, según Foucault se presenta como una reflexión que supone una radicalización de la filosofía pura y a la vez presentando a ésta como el fundamento de su propia historia. El proyecto de Husserl, tal como Foucault lo analiza, se inscribe como un análisis trascendental, no a partir de la posibilidad de una ciencia de la naturaleza, sino a partir de la reflexión del hombre sobre su propio ser. Esta reflexión sobre el ser, supone, según Foucault, un desplazamiento de la función del *cogito*, que ya no busca el fundamento apodíptico de su existencia, sino a partir de lo que permanece como el *horizonte de lo impensado*, es decir, lo *sedimentado*, lo *implícito*, lo *no-efectuado* y lo *inactual*, en la *explicitación de los horizontes*, abrir esta interrogación sobre el ser mismo del hombre.

Según Husserl toda experiencia explícita de objetos supone el *horizonte externo del objeto de experiencia* que forma el transfondo de prácticas y relaciones con otros objetos. Todo lo que conforma la constitución de la objetividad debe ser en el proyecto fenomenológico tratado como un objeto, haciéndose explícito el transfondo de la experiencia actual<sup>3</sup>. Este imperativo metódico recae en los análisis del yo. Además de la percepción, los dos actos básicos de conocimiento de la fenomenología husserliana son la reflexión y la empatía. En la reflexión, en la que el yo se vuelve sobre sus propios actos en el conocimiento de sí mismo, podemos tomar conciencia del acto mismo de reflexión y del sujeto que opera en ese acto de reflexión. En un primer nivel el *yo reflexionante* no es consciente de sí mismo en tanto *yo reflexionante*, sólo se atiende a la aprehensión del *yo reflexionado*. En un segundo nivel, el *yo reflexionante*, en cuanto tal, puede tomar conciencia de sí mismo; la reflexión entonces se realiza sobre la misma reflexión para tomar conciencia del *yo reflexionante* que la hace posible. Este proceso podría reiterarse al infinito, en tanto siempre

<sup>2</sup> Idem ant., p. 338 (fue el *An sich* frente al *Für sich*, de la fenomenología hegeliana; fue el *Unbewusstes* de Schopenhauer; fue el hombre enajenado para Marx; en los análisis de Husserl, lo implícito, lo inactual, el sedimento, lo no efectuado).

<sup>3</sup> Véase E. Husserl, *Die Krisis der europapäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Gesammelte Werke*, La Haya, Nijhoff, 1954. Especialmente sección 40.

existirá un *yo reflexionante* que toma conciencia del *yo reflexionado*<sup>4</sup>.

Existen, en la teoría husserliana, dos tipos fundamentales de reflexión: la *reflexión natural*, y la *reflexión trascendental*. En la primera encontramos una dicotomía que la hace posible. Por un lado, el cuerpo humano en tanto cuerpo físico, cuerpo externo (*Körper*), que es también una "mera cosa"; es decir, un objeto sensible externo con propiedades reales accesible a una experiencia sensible externa; y por otro lado, el *cuerpo propio* (*Leib*), cuya experiencia se basa en la sensibilidad interna, donde la atención se vuelve hacia la interioridad del sujeto que percibe su propio cuerpo por medio de las cinestecias. El *cuerpo propio* también se constituye según el modelo de la constitución de las cosas, aunque modificado por la autopercepción, en la que las sensaciones internas, por medio de una serie de síntesis, se unifican localizándose y agrupándose en torno a un substrato íntimo. De aquí surge la contraposición entre lo inmanente y lo trascendente; entre el *yo* y el mundo. Sin embargo, el *yo* se constituye según el modelo de los objetos externos; al igual que éstos se constituye como la unidad de sus propiedades, en este caso, anímicas<sup>5</sup>. Por ello, estos modos del *yo* son estratos diferentes de la misma realidad natural; la experiencia que tenemos de ellos se presenta como una actitud natural<sup>6</sup>. Sin embargo, en esta actitud natural podemos encontrar una actitud distinta del *yo*; se trata del *yo personal* para el cual las cosas no son meras cosas sino objetos constituidos por valores culturales<sup>7</sup>. El mundo circundante para el *yo personal* no es la naturaleza sino el mundo histórico-cultural, y el *yo* ya no es parte de las cosas naturales sino un miembro de una comunidad. Sin embargo este *yo personal* remite en su constitución también al modelo de constitución de las cosas, reformulado en relación a la historicidad y a la libertad personal, pero siempre entendido como una unidad que funciona como substrato de propiedades, en este caso, propiedades sedimentadas en la evolución histórica y la tradición. El *yo natural* y el *personal* persisten en una actitud natural viviendo ingenuamente en el mundo; los objetos de la experiencia siempre tienen validez para él, en tanto el *yo* considera que la existencia de esos objetos es independiente del *yo*. Vive en una serie de prejuicios entre los cuales se encuentra la creencia en la existencia del mundo con independencia de las operaciones del sujeto: "*Este*

<sup>4</sup> Para el análisis de la reflexión seguiremos: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenogischen Philosophie*, Zweites Buch, Husserliana IV (Den Haag, 1952); (cit.: *Ideen II*)

<sup>5</sup> *Ideen II*, pág. 123.

<sup>6</sup> *Ideen II*, pp. 180 ss.

<sup>7</sup> *Ideen II*, pp. 211 ss.

yo -dice Husserl- tiene frente a sí el mundo circundante como un mundo natural de cosas y como un mundo personal, del cual es un miembro personal. Frente a lo circummundano dado primariamente, frente a lo cósmico y a lo personal frontero en la percepción, ejecuta ciertos modos activos de comportamiento: valora, apetece, obra, configura creativamente, o se comporta teóricamente haciendo experiencias, investigando, etc. Igualmente se comporta pasivamente: sufre "efectos" de personas y cosas, se siente determinado por ellas a valoraciones positivas o negativas, a apetecer o a huir, etc. Se siente influido por personas, se guía por ellas, recibe sus órdenes y da órdenes, etc"<sup>8</sup>.

En la actitud trascendental encontramos un *yo espectador*, o *yo reflexionante*, o *fenomenologizante*, es decir, el *yo* de la reflexión. A partir de éste se abre la posibilidad de realizar la *epojé* trascendental, es decir, la puesta entre paréntesis de la existencia del *yo personal* y las vigencias y las tesis no justificadas que éste realiza sobre la existencia del mundo. El *yo reflexionante* no participa del interés del *yo* de la actitud natural por el mundo; es un puro espectador desinteresado de sí mismo. La *epojé* trascendental le permite al *yo reflexionante* el descubrimiento del *yo trascendental* que tiene al mundo como correlato de sus vivencias actuales y potenciales. El mundo es el correlato de las vivencias actuales y potenciales de este *yo trascendental*. El *yo trascendental* cree en la validez del mundo no por un prejuicio heredado, como el *yo* de la actitud natural, sino que cree en la existencia efectiva del mundo por la convergencia armónica de todas sus experiencias en la presentación de un único y mismo mundo. No se rechaza la realidad o la efectividad del mundo, sino la absolutización de esta realidad o efectividad; lo que se suspende o pone entre paréntesis es una cierta cualidad natural sobreentendida que posee la creencia del mundo. La *epojé* realiza una alteración de valor respecto a esa efectividad, permitiendo desenmascarar su absolutización, implicando su relativización y dependencia en relación a las operaciones del *yo trascendental*, poniendo de manifiesto su correlación. Por ello se trata de una creencia justificada, y de una tesis legitimada. Las contradicciones son relativas, ya que pueden resolverse en una armonía más englobante. Esta certeza fundada es una certeza presuntiva, no apodíptica, dado que no queda excluida la posibilidad de que en algún momento ulterior de la experiencia deje de producirse esta convergencia armónica.

---

<sup>8</sup> *Ideen II*, pág. 326, op cit. Trad. cast. en: Danilo Cruz Velez, *Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires, Sudamericana; pág. 166.

De esta forma, por medio de la *epojé* trascendental como procedimiento, se descubre la intencionalidad constituyente del mundo, y el mundo como el correlato de las operaciones del *yo trascendental*, liberándolo del anonimato al que la condenaba la actitud natural. Luego de la *epojé*, la efectividad del mundo se mantiene como un ser fenoménico, como un ser meramente intencional, y el *yo* se pone de manifiesto como un *yo trascendental* en tanto que es el que constituye las trascendencias. Por un lado, el mundo no está en la conciencia como un componente real-inmanente; el mundo es una trascendencia ideal, es decir, noemática, respecto de los componentes reales de la conciencia, es decir, las vivencias noemáticas y los datos hyléticos. Por otro lado, la conciencia no está en el mundo, no es un componente del mundo constituido; en tanto *conciencia trascendental* es el origen del mundo, es el ámbito fontanal para todos los orígenes. Por ello, constituye como un objeto del mundo al *yo psicológico* o a lo que Husserl llama el *yo hombre*. Vemos entonces oponerse el *yo trascendental* como *yo puro* y el *yo mundano* como *yo psicológico*, ya que la *conciencia trascendental* es el lugar de acceso a todas las objetividades incluido el *yo psicológico*. Además se oponen en tanto la *conciencia trascendental* es absoluta mientras los objetos del mundo son relativos a las operaciones de esta conciencia. Por último, la característica diferencial más importante, en función de nuestro trabajo, es la apodípticidad del *yo trascendental* frente a la forma presuntiva en que se dan los objetos. Existió siempre la posibilidad de que la convergencia de las apariciones espaciales del objeto deje de producirse, en cambio, el *yo trascendental* es apodíptico porque se capta a sí mismo en una experiencia que no deja abierta otra posibilidad, dado que no es una experiencia realizada a través de escorzos espaciales<sup>9</sup>.

Cabe señalar que en la tematización husserliana acerca de la relación entre el *yo trascendental* y el *yo mundano*, permanece el modelo seguido en la ontología de los objetos. El *yo puro* permanece como el polo idéntico en el devenir cambiante de las vivencias. En tanto invariable, el *yo trascendental* es el polo unificante de las mismas; y es en este sentido que el *yo trascendental* funciona como el *subjectum*, el *hypokeímenon*, o la *substantia*, de todos los actos<sup>10</sup>. A partir de este punto Husserl no puede escapar de la

<sup>9</sup> Estas definiciones encuentran su desarrollo en: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Zweites Buch, Husserliana III; momento en el cual Husserl explicita la *vía cartesiana* como búsqueda de un punto de partida apodíptico.

<sup>10</sup> Para el desarrollo de los siguientes puntos, véase: Danilo Cruz Velez, *Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires, Sudamericana; pp 169-172.

confusión ontológica entre el *yo puro* con lo real, de la que quería escapar. En la reflexión el *yo* volviéndose sobre sí mismo se autopercibe como el objeto de la percepción. Esta reflexión presenta una estructura temporal por lo que lo que descubre actualmente el *yo* es algo dado en el pasado; hay una actualización del *yo* originado en la retención. Como ya dijimos, la reflexión produce una escisión del *yo*, el *reflexionado* y el *reflexionante*. Este último, puro acto no objetivado, es el que actualiza el *yo reflexionado* fundado en la retención. Al ser el puro acto de la actualización, el *yo trascendental* permanece oculto, o latente. Una posterior reflexión sobre este mismo *yo trascendental*, permitirá convertirlo en objeto, es decir, en un *yo reflexionado* de un *yo reflexionante* que también permanece latente. Así el movimiento de la reflexión puede continuar indefinidamente. Sin embargo, la reflexión es la que también permitirá, luego de haber iniciado este mecanismo de escisión, desocultar que, en las distintas etapas del proceso entre distintos *yoes* escindidos, siempre se trata del mismo *yo*. El *yo* permanece idéntico, lo que cambia es el modo de darse a sí mismo; una vez como *reflexionado*, y otra como *reflexionante*. Es decir, en palabras de Danilo Cruz Vélez, "*Husserl operaba con otro gran supuesto que hacía necesario aceptar incondicionalmente la reflexión. Nos referimos al supuesto ontológico moderno según el cual ser y ser objeto son lo mismo*"<sup>11</sup>. En la reflexión husserliana se descubre que el *yo trascendental* es también un *yo* que es objeto, que ambos se identifican, por lo cual la reflexión se vuelve necesaria en tanto hace manifiesta el carácter objetual del *yo*.

A partir de 1917, específicamente en la "Cuarta Meditación Cartesiana"<sup>12</sup>, Husserl al desarrollar la fenomenología genética, presentará un análisis del *yo* ya no tematizado como polo del cual irradian los actos, sino como substrato de habitualidades adquiridas a lo largo de la experiencia. La fenomenología estática, característica de las *Investigaciones Lógicas* y de *Ideas*, consideraba el objeto como una unidad acabada, investigando las operaciones por las cuales esta unidad se revelaba a la conciencia; en la fenomenología genética, en cambio, se investiga el modo en el que el objeto se va constituyendo temporalmente para la conciencia. El análisis genético contempla la historia de los actos y sus objetos a partir del mundo ya configurado; lleva a cabo una pregunta retrospectiva, destinada a poner de

---

<sup>11</sup> Idem ant. pág. 172.

<sup>12</sup> *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, Husserliana, t. I, 1950; trad. fr. De G. Peiffer y L. Lévinas, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, París, Vrin, 1953, 1966; trad. cast. De Miguel García Baró, *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, Madrid. FCE, 1985.

manifiesto las distintas implicaciones intencionales de orden temporal. Por ello trasciende una descripción puramente formal de los horizontes en razón que contempla los contenidos de la experiencia, es decir, pone de manifiesto, en cada unidad intencional la historia de todas las operaciones sedimentadas que están implicadas en esa unidad. Es importante resaltar que la fenomenología genética no sustituye a la fenomenología estática, ya que ésta permanecerá en los desarrollos genéticos. La fenomenología estática se fundamenta en el análisis extra-temporal de la validez de los objetos, pone de manifiesto lo que está presupuesto en relación a la validez de las tesis. Y esto permanece ya que se puede mantener la validez de un objeto sin tener en cuenta la historia pasada de las percepciones, ateniéndonos a las relaciones de *plenificación* que tienen lugar en el presente. Por otra parte, con la fenomenología genética varía la terminología husserliana: más que de consciencia se hablará de *subjetividad trascendental*; más que de actos, de *efectuaciones u operaciones*; más que de un polo de los actos se hablará de una *historia del yo* que se configura como una *mónada individualizada* y distinta de los otros *yoes* que integran la *comunidad intermonádica* o *intersubjetividad trascendental*. El *yo* es analizado como un substrato de habitualidades, y el objeto constituido aparece en medio de un sistema de referencias determinadas que le confieren una configuración típica. Esto produce una transformación del paralelismo noético-noemático en un paralelo entre el horizonte de capacidades adquiridas por el sujeto y el conglomerado de tipo empíricos que organizan el horizonte interno y externo de los objetos. De esta forma la génesis del *yo* tiene su correlato en la génesis del mundo circundante; con lo cual Husserl comenzará a analizar la consciencia como una referencia intencional que abarca aquello que para ella permanece impensado, es decir, en tanto *conciencia de horizonte* abarcará también una *intencionalidad latente*. Con estas nociones genéticas, Husserl pone de manifiesto que el *sujeto trascendental*, que antes se presentaba como puro, apodíptico y absoluto, tiene una historia configurada por capacidades que el análisis genético procura relacionar con una *institución originaria*. Cada acto de este *sujeto trascendental* es un acto histórico en la medida en que recurre a adquisiciones y refleja una historia pasada. El *yo* es entonces afectado no sólo por los datos hyléticos sino también en una pasividad secundaria por sus actos sedimentados. La historia del sujeto tiene su correlato con la historia del mundo por lo que ésta adquiere su carácter trascendental, de la misma forma que las capacidades y habitualidades del sujeto

son condiciones trascendentales en tanto anticipan lo que puede tener sentido y validez para el sujeto.

Vemos entonces que ya en los análisis genéticos existe un parentesco, y una identidad, entre el *yo trascendental* y el *yo mundano*, que se acentuará en la última etapa de la producción de Husserl, en *Die Krisis der europäischer Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*<sup>13</sup>. En el análisis intencional de la experiencia han ido convergiendo con el análisis del *yo trascendental* elementos originados en la experiencia del *cuerpo propio*, los análisis de la temporalidad en la que la reflexión también es incluida, y la sedimentación de las experiencias pasadas en las operaciones actuales; tanto como en el análisis de la *historicidad*, y la *generatividad*. Por un lado existen habitualidades individuales que responden a sedimentaciones de *actos individuales*, y por otro lado existen *habitualidades sociales* que responden a la sedimentación de *actos sociales*. El *yo* se integra a *subjetividades sociales* o de *orden superior*, integrándose a una *unidad de operaciones*, que no es la mera yuxtaposición de actos individuales, sino la convergencia de actos en una *comunidad de comprensión* en la que cada *yo* toma las metas del otro como determinantes de su propia voluntad en la *praxis comunicativa*. Las unidades de orden superior surgen de actos individuales pero estas unidades pasan a través de ellos en forma de *habitualidades sociales*. Por ello, Husserl habla de una *intersubjetividad trascendental* constituida a partir de *habitualidades sociales*, definidas como disposiciones que constituyen una tradición. Cada *yo*, entonces, se encuentra en medio de una historia sedimentada que es la historia colectiva y su tradición; así el pasado de retenciones del *yo* se configura en el pasado de retenciones de la comunidad, por lo cual el *sujeto trascendental* se encuentra históricamente determinado en una doble relación; por una *eficacia ejercida* y una *eficacia padecida*. La experiencia de la *subjetividad trascendental* se encuentra mediatizada por las *sedimentaciones históricas* y las *formaciones de sentido heredadas*. Esta historicidad de la *subjetividad trascendental* se encuentra, a su vez, determinada por la estructura fundamental con la que operan las tradiciones, en tanto *habitualidades sociales*. Esta estructura comprende una *institución originaria de sentido (Urstiftung)*, que encierra el proyecto de una *institución final (Endstiftung)*; cada reactivación de la *institución originaria* en la tradición tiene el carácter de una *nueva*

*institución (Neustung)*, produciendo un proceso teleológico que no tiene término y en la cual cada *institución final* es una *institución subsiguiente (Nachstiftung)* que coincide tanto con la *nueva institución* como con la *institución originaria*. De esta forma la *intersubjetividad trascendental* en tanto que histórica está dominada por el despliegue del sentido instituido y así está unificada en forma supratemporal. Y la intersubjetividad se constituye como *mundo de la vida de generaciones* que se suceden en la unidad de una *tradicón histórica*, a partir de un *nexo efectuante*. Así el movimiento de *institución de sentido, sedimentación y reactivación*, configura el *a priori de la historia*, el *elemento ahistórico en la historia*. Así el yo, en tanto, substrato de habitualidades, resultado de sedimentaciones, precedidas por *habitualidades originarias* de carácter instintivo, es constituido por una *proto-intersubjetividad pre-egológica* o una *proto-intencionalidad instintiva*. El encadenamiento de las generaciones se produce por las *habitualidades instintivas originarias* a partir de las cuales está predelineada la constitución del mundo para el sujeto individual. Entre las habitualidades se encuentran instintos permanentes que anteceden a toda posible génesis; definiéndose el instinto como una *adquisición previa o constitución previa del mundo*; es una *intencionalidad universal* que pasa a través de los sujetos. Así Husserl puede analizar el yo en tres niveles diferentes: a) como *polo de irradiación de los actos y substrato de habitualidades*; b) como estadio del fluir de los *protoactos* que los actos suponen (estadio que supone la relación entre los actos y la *consciencia constituyente del tiempo*) y c) como *transfondo pre-egológico* configurado por un sistema primordial de impulsos.

Por último, es importante señalar, tal como Husserl lo hace en el apartado 43 de *Die Krisis der europapäischen Wissenschaften und die traszendentale Phänomenologie*, que el defecto que tiene la *vía cartesiana* es la de presentar el *ego trascendental* por un camino demasiado corto, por un salto que parece dejar sin contenidos a esa *subjetividad trascendental*. De ahí la necesidad de Husserl de un nuevo comienzo que parte de la tarea preparatoria efectuada por una *ontología del mundo de la vida*. Esta ontología permite disponer de adecuados hilos conductores para una investigación del yo. Pero esto no significa un alejamiento total del tema cartesiano. La *epogé* sigue siendo lo que permite el descubrimiento del yo como *sujeto apodíftico de la conciencia pura*. Y por ello la escisión entre el yo trascendental y el

---

<sup>13</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europapäischen Wissenschaften und die traszendentale Phänomenologie*,



yo hombre persiste, tal como la reflexión como método posible.

En primer lugar cabe señalar que el análisis de Foucault sobre la obra de Husserl omite esta persistencia, aún señalando sus deficiencias, de la *vía cartesiana* y la posibilidad que ésta ofrece no sólo de descubrir la *apodicticidad de la subjetividad trascendental* sino también de restaurar la inteligibilidad del mundo por medio de las representaciones del *cogito*. Foucault -deudor de las lecturas que sobre Husserl se realizaron en Francia a partir de la filosofía de Merleau-Ponty, que terminan igualando parte a parte la obra de uno y de otro omitiendo toda diferencia<sup>14</sup>- señala que la conjunción en la obra husserliana de una filosofía pura y la tematización de los contenidos empíricos que constituyen la historia de esta reflexión dependen de la modificación de la función del *cogito*, "*celle-ci n'est plus de conduire à une existence apodictique, à partir d'une pensée qui s'affirme partout où elle pense, mais de montrer comment la pensée peut s'échapper à elle-même et conduire ainsi à une interrogation multiple et proliférante sur l'être*"<sup>15</sup>. Como vimos esta citada modificación de la función es problemática, ya que si bien la *subjetividad trascendental*, en los últimos análisis de Husserl se presenta atravesada por una *historicidad*, una *sedimentación de habitualidades*, no sólo individuales sino también sociales, por una *generatividad constituyente*, por un *fondo pre-egológico* de *instintos originarios*, también deja abierta la posibilidad de que siguiendo la vía más corta de la reflexión y la *epojé* descubramos la *apodicticidad del yo trascendental puro*.

Y sin embargo esta problematicidad, estas dos vías abiertas por el análisis de Husserl, le permiten a Foucault evaluar negativamente el proyecto de la fenomenología: "*même si elle s'est esquissée d'abord à travers l'antipsychologisme, ou plutôt dans la mesure même où, contre lui, elle a fait resurgir le problème de l'a priori et le motif transcendantal - n'a jamais pu conjurer l'insidieuse parenté, le voisinage à la fois prometteur et menaçant, avec les analyses empiriques sur l'homme; c'est pourquoi aussi, tout en s'inaugurant par une réduction au cogito, elle a toujours été conduite à des questions, à la question*

---

*Gesammelte Werke*, La Haya, Nijhoff, 1954.

<sup>14</sup> Al respecto véase: Dreyfus-Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001; pág. 61 y nota al pie 1. Como también: Edgardo Castro, *Pensar a Foucault*, Buenos Aires, Biblos, 1996; pp 108-111.

<sup>15</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., en cap. IX, "Le cogito et l'impensé", p. 336 (ésta no es ya conducir a una existencia apodíctica a partir de un pensamiento que se afirma por todo lo que piensa, sino mostrar cómo el pensamiento puede escaparse a sí mismo y conducir de este modo a una interrogación múltiple y proliferadora sobre el ser)

*ontologique*"<sup>16</sup>. Como vimos la *reducción trascendental*, en Husserl, permitía no sólo subrayar la diferencia entre los ámbitos de la *inmanencia de las vivencias* y de la *trascendentalidad de la subjetividad pura*, sino con ello, también, definir el valor del conocimiento en términos de trascendental, irreducible a la realidad óptica de la actitud natural. Pero, como vimos, cuando el método lo constituía la reflexión, Husserl no podía escapar de aquello que quería evitar; el *yo reflexionante* en su igualdad con el *yo reflexionado*, se mostraba con el carácter óptico de este último. El paralelismo y la identidad entre el *yo psicológico* de la actitud natural y el *yo puro* de la *epoché* se hacen necesarios a pesar de las distinciones husserlianas; hasta tal punto que en los desarrollos de la fenomenología genética y más aún en el último período de sus obras, la *subjetividad trascendental* ha perdido su pureza para constituirse en una *historicidad* mediada por la *tradición*, las *generaciones*, los *instintos pre-egológicos*, y las *habituales sociales*, las mismas que constituyen al *yo hombre* que anteriormente Husserl había escindido tan radicalmente del ámbito trascendental. Esta identificación o reducción de uno a otro fundamenta claramente la valoración de Foucault, situando el problema fenomenológico en la relación entre el *cogito* y lo *impensado*. La superación de la actitud natural termina mostrando cómo las *síntesis pasivas*, las *sedimentaciones*, la *generatividad*, la *historicidad*, en definitiva, lo *impensado*, configuran ellos mismos el ámbito trascendental, en tanto constituyen y posibilitan las vigencias del mundo. La valoración de Foucault al respecto es la misma que presenta en relación a *l'analytique du vécu*: "*Sous nos yeux, le projet phénoménologique ne cesse de se dénouer en une description du vécu, qui est empirique malgré elle, et une ontologie de l'impensé qui met hors circuit la primauté du «Je pense»*"<sup>17</sup>. La identidad o el paralelo entre lo *trascendental* y lo *empírico* que remarca Foucault parecería quedar de manifiesto en el desplazamiento teórico de Husserl al presentar en el ámbito trascendental la *historicidad* y la *generatividad*, con lo cual el ámbito trascendental pierde su pureza, teniendo como consecuencia el problema de definir,

---

<sup>16</sup> Idem ant., pp. 336-337 (aún si se esbozó primero a través del antipsicologismo o, más bien, en la medida en que hizo resurgir, frente a él, el problema del a priori y el motivo trascendental- no pudo conjurar jamás el insidioso parentesco, la vecindad a la vez prometedor y amenazante, con los análisis empíricos del hombre; y por ello también, al inaugurarse por una reducción al cogito, condujo siempre a cuestiones, a la cuestión ontológica).

<sup>17</sup> Idem ant., p. 337 (Bajo nuestra mirada, el proyecto fenomenológico no cesa de desnudarse en una descripción de lo vivido, empírica a pesar suyo, y una ontología de lo impensado que pone fuera de juego la primacía del "pienso").

por ejemplo, la significación de los conceptos de *generatividad originaria* o *a priori histórico* en la filosofía de Husserl. Estos términos parecerían una evidencia de la confusión de ámbitos, de la *oscilación indefinida*, de la que habla Foucault, al conjugarse el problema del *a priori* y el *motivo trascendental* con los *análisis empíricos*.

#### 4. El retroceso y el retorno al origen

Si en la Época Clásica el origen se establecía en relación a las génesis ideales de la representación, la modernidad, en cambio, situará el problema del origen en su dimensión histórica. El conocimiento estará aravesado por la historicidad de los mismos objetos de conocimiento; la vida, el trabajo, el lenguaje. No son las génesis ideales de la representación las que darán lugar al origen del conocimiento sino que la historicidad del objeto de conocimiento es la que hace necesaria la tematización del origen. La vida, el trabajo y el lenguaje tienen una historicidad propia estructurada según sus leyes específicas, que escapan a la contemporaneidad del hombre; y sin embargo son la vida, el trabajo y el lenguaje los que determinan el modo de ser del hombre. Por un lado estas tres dimensiones forman lo que para el hombre es *lo más cercano*, y lo que el hombre descubre allí, es que él mismo está *siempre ya* en el lenguaje, en la sociedad y en la naturaleza. Pero por otro lado, estas tres figuras, que en un comienzo se le presentan al hombre en su inmediatez, están atravesadas y mediadas por una historicidad que funda el desfasaje entre el origen de aquello que hace que el ser del hombre sea lo que es y el tiempo presente de ese mismo hombre. Esta historicidad es la que introduce las múltiples mediaciones, cronologías entrecruzadas, que exceden su existencia y su tiempo, para dispersarlo y separarlo de aquello que constituye sus prácticas históricas. La comprensión del hombre de sí mismo a partir de las prácticas históricas, sociales y culturales, a partir de la realización de sus proyectos sobre lo que ya está dado, entonces, debe organizarse según la temporalidad, en su triple estructura de pasado, presente y futuro, de aquello mismo que ya está dado. Ahora bien esta organización temporal representa un comienzo de lo que ya está dado, y este

comienzo es abierto por el hombre ya que es él el que al comprender su propio ser según su propio proyecto, es el que ordena la temporalidad de lo dado: "*C'est en lui que les choses (celles-là même qui le surplombent) trouvent leur commencement: plutôt que cicatrice marquée en un instant quelconque de la durée, il est l'ouverture à partir de laquelle le temps en général peut se reconstituer, la durée s'écouler, et les choses faire, au moment qui leur est propre, leur apparition*"<sup>1</sup>. En este punto, Foucault desarrolla la exposición heideggeriana en la que el origen de la temporalidad sólo puede ser comprendida a través de la comprensión propia del *Dasein*. El *Dasein* como apertura en la que la historia acontece, y en la que los entes aparecen, deviene y se constituye como *trascendencia*. Por ello el hombre es el *Lichtung*, la *luminocidad*, o la *claridad*, que abarca la totalidad de los entes y permite el acceso a ellos. Es por ello que el *Dasein* no puede ser tematizado como un ente más entre los entes, ya que es él mismo la condición de posibilidad de la aparición de los entes. Ahora bien, este comienzo que señala Foucault, se presenta en contraposición al origen mismo de lo que está dado por y en la comprensión del hombre en su contemporaneidad. Por un lado el hombre es el comienzo en tanto *apertura de la temporalidad de lo dado*, pero por otro lado, esto que está dado presenta un origen que siempre se encuentra en retroceso con respecto al comienzo y a la apertura dada en la comprensión del hombre. Aquí es donde el *retroceso* y el *origen* se encuadran en la problemática de lo *positivo* y lo *fundamental*, ya que el *origen temporal* es el fundamento por el cual el hombre se constituye en su positividad, pero a su vez es el hombre como *apertura temporalizadora* el fundamento de la historicidad de lo dado, y la posibilidad misma de un origen positivo. Las prácticas históricas del hombre encuentran en la historia el puente hacia el origen que las hace posible, y a la vez son las mismas prácticas históricas del hombre las que se constituyen como fundamento de una historicidad en la que se encontraría la positividad del origen. Aquí lo *positivo* y lo *fundamental*, el *origen temporal* y la *apertura temporalizadora*, son las figuras de *lo Mismo*.

A partir de esto el pensamiento moderno encontrará una relación inversa entre el origen del hombre y el origen de las cosas. Por un lado el origen será tematizado por el pensamiento

---

<sup>1</sup> M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., en Cap IX, "Le recul et le retour de l'origine", p. 343 (Es en él donde las cosas (aún aquellas que lo sobrepasan) encuentran su comienzo: más que una cicatriz señalada en un instante cualquiera de la duración, es la apertura a partir de la cual puede reconstituirse el tiempo en general, deformarse su duración y hacer su aparición las cosas en el momento en que les es propio).

positivista a partir de la evolución biológica, intentando dar una fecha positiva del nacimiento del hombre dentro del conjunto entero de la naturaleza que lo excede. Por otro lado, y como impugnación a lo anterior, se intenta constituir el origen ya no a partir de la serie lineal y evolutiva de la naturaleza sino a partir de la experiencia que el hombre tiene de ella, momento que correspondería a la emergencia de las ciencias y al encuentro de las cosas con su verdad. Esta asimetría encuentra dos consecuencias fundamentales; primero, en la búsqueda de un *origen positivo* el hombre encuentra que el origen de las cosas retrocede siempre más atrás de la aparición del hombre; y segundo, en la medida en que el hombre, el que como *apertura temporalizadora*, como aquel cuya experiencia constituye el origen de las cosas, es el ser sin origen ya que en la medida en que exista su *origen positivo* ya no será la *apertura temporalizadora* que abre la historicidad de las cosas. Sin embargo esta asimetría alcanza un punto de correspondencia en la medida en que el origen, en ambas, queda siempre indeterminado. El *origen positivo*, no sólo del hombre sino también de la historicidad de las cosas, retrocede siempre más atrás; y el origen del hombre como *apertura temporalizadora* retrocede él mismo en la medida en que se lo pretende determinar a partir de un origen positivo que le negaría su función constituyente de la historicidad.

El retroceso hacia el origen implica entonces un *retroceso del origen* mismo. Las prácticas históricas en la comprensión de sí mismas, buscando el origen que fundamente su constitución temporal, son las mismas que inician el *retroceso del origen* siempre más allá, pero, según Foucault, es el origen mismo el que se libera en su propio retroceso. Hölderlin, Nietzsche y Heidegger, son los nombres que designan esta experiencia en la que en la medida en que el origen es *lo más próximo* en tanto constituyente de las prácticas históricas es también *lo más lejano en su retroceso*. Esta liberación del origen es también la que impulsa al pensamiento moderno a tematizar el *retroceso del origen* como un *retorno del origen*. Hegel, Marx y Splenger son los nombres citados por Foucault para caracterizar la problemática del origen como un *retorno futuro* de un *origen positivo* que encuentra su verdad al finalizar el recorrido por un tiempo circular.

## 5. Conclusión

El planteo de Foucault, con respecto a la Época Clásica, presenta como necesaria la relación entre la *soberanía de la representación* y la *metafísica del infinito*: "*Tant que ces contenus empiriques étaient logés dans l'espace de la représentation, une métaphysique de l'infini était non seulement possible mais exigée*"<sup>1</sup>

Aún cuando en el espacio de la representación, verdades elementales como "*dos más tres es igual a cinco*" o "*pienso, luego existo*" estén autogarantizadas, el orden de la representación y la sucesión que constituye la ciencia del conocimiento finito dependen de la *metafísica del infinito*, de la existencia de Dios. Para Descartes el conocimiento de las proposiciones citadas es, en principio, una excepción a la dependencia del conocimiento a la existencia de Dios; ya que si atendemos a estas verdades, reconocemos que no puede haber nada que las vuelva falsas: "*Cuando vuelvo a las cosas mismas que creo percibo muy claramente, estoy tan convencido de ellas que declaro espontáneamente: quienquiera que sea que así puede engañarme, él nunca hará... que dos y tres sumados sean más o menos que cinco*"<sup>2</sup>. Estas proposiciones no son más que destellos de intuición que se autograntizan, pero este reconocimiento garantizado de la verdad tiene como duración el tiempo de atención en el que el meditador se concentra en estas proposiciones. Cuando el tiempo de atención pasa, la garantía de verdad se desvanece. Si nuestra capacidad de atención fuera infinita podríamos atender simultáneamente a un número infinito de proposiciones, pero no lo es. Sin embargo, una vez que Descartes establece la existencia de Dios como garantía de la verdad del conocimiento, podemos avanzar más allá del instante mínimo de la cognición para construir un cuadro sistemático de conocimiento. Según Descartes podemos trasladarnos desde la *cognitio* (*mera cognición*) a la *scientia* (*conocimiento seguro*)<sup>3</sup>. Con ello la duda sistemática se elimina; si en alguno de los pasos dados en la sucesión del conocimiento aún dudo de alguna proposición puedo volver a hacer presente la prueba de la existencia de un Dios perfecto y benevolente para eliminar esa duda. Esta posibilidad permite una confianza siempre cauta, siempre ligada a la revisión de los resultados, de mi memoria. Vemos

<sup>1</sup> Idem ant., p. 327 (*En tanto que estos contenidos empíricos estuvieron alojados en el espacio de la representación, no sólo era posible una metafísica del infinito, sino necesaria*).

<sup>2</sup> Descartes, *Meditaciones Metafísicas -Tercera*; México D.F., Porrúa, 1995. Trad. Francisco Larroyo, p. 64.

<sup>3</sup> Idem ant. Meditación IV, pág. 75-76.

entonces que no sólo la representación está ligada a una *metafísica del infinito*, sino también, claro está, la naturaleza humana determinada según la *analítica de la imaginación y la memoria*. Si no existiera la garantía divina el hombre nunca podrá progresar más allá de la conciencia aislada de verdades individuales, nunca podrá conformar una *scientia*<sup>4</sup>.

Mientras que los contenidos empíricos estén dados en la temporalidad sucesiva del discurso y la representación se hace necesaria una *metafísica del infinito*. Por ello cuando se produce una separación de los contenidos empíricos de la representación, implicando el principio de existencia en sí mismos, no necesitando una garantía trascendente de esa misma existencia, la *metafísica del infinito* se vuelve inútil.

Si el pensamiento clásico se define por el enlace entre una *metafísica de la representación y el infinito* con el análisis de los seres vivos, los deseos y la proposición, la modernidad, a partir de este principio de existencia de las positivities empíricas en sí mismas, constituirá una *analítica de la finitud* en la que esta finitud no dejará de referirse a sí misma.

Y sin embargo esta *analítica de la finitud* estará enlazada en la tentación perpetua de constituir una metafísica de la vida, el trabajo y el lenguaje. Acerca de este punto Foucault dice que estas metafísicas "*ne sont jamais que des tentations, aussitôt contestées et comme minées de l'intérieur, car il ne peut s'agir que de métaphysiques mesurées par les finitudes humaines: métaphysique d'une vie convergeant vers l'homme même si elle ne s'y arrête pas; métaphysique d'un travail libérant l'homme de sorte que l'homme en retour puisse s'en libérer; métaphysique d'un langage que l'homme peut se réapproprier dans la conscience de sa propre culture*"<sup>5</sup>. Lo paradójico es que la *analítica de la finitud* se constituye como una impugnación de la metafísica y sin embargo, a su vez, esta analítica se enlaza con la presuposición de las distintas *metafísicas de la finitud* en la forma de lo *indefinido*. El posible y futuro trabajo desenajenado es el criterio con el cual se analiza el trabajo enajenado y se devela su naturaleza verdadera; la promesa de un reencuentro futuro con la transparencia de un lenguaje originario es aquello que permite el análisis de las

---

<sup>4</sup> Sobre el tema, véase: John Cottingham, *Descartes*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1995; coordinadora de la traducción: Laura Benítez Grobet. Especialmente capítulo 3, "Del yo a Dios y al conocimiento del mundo", pp. 79-124.

<sup>5</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 328 (no son nunca más que tentaciones, disputadas de inmediato y como minadas desde el interior, ya que no puede tratarse más que de metafísicas medidas por las finitudes humanas: metafísica de una vida que converge hacia el hombre aún cuando no se detenga en él; metafísica de un trabajo que libera al hombre de tal suerte que él, a su vez, puede liberarse del trabajo; metafísica de un lenguaje que el hombre puede apropiarse de nuevo en la conciencia de su propia cultura).

determinaciones que la historicidad del lenguaje impone a la finitud del hombre; a su vez la complejidad de la vida que excede las limitaciones de la vida humana encuentra en ésta el ordenador privilegiado del conjunto de los seres vivos.

Sin embargo cualquier proyecto filosófico que presuponga una metafísica de la vida, del trabajo o del lenguaje estará desde su inicio contaminada por el imperativo que define el proyecto moderno de *pensar la finitud desde la finitud*. En la Época Clásica es la inadecuación entre lo finito y lo infinito la misma que impide la posibilidad del movimiento circular entre lo *positivo* y lo *fundamental*; mientras que en la modernidad se produce una ruptura de la relación negativa entre lo finito y lo infinito, por lo cual el pensamiento se aloja en el límite de la finitud para pensarse como finitud. No se trata ya de pensar, en la inadecuación que supone, la finitud desde lo infinito sino de la búsqueda de las condiciones de posibilidad de esa finitud. La infinitud queda eliminada como dimensión metafísica, a partir de la emergencia de una *analítica de la finitud*.

Cuando en la *episteme* moderna la biología muestra la imposibilidad de reducir a la unidad taxonómica la profundidad de la organización biológica, cuando la economía política se constituye al plantear la imposibilidad de reducir el movimiento de la producción al análisis de la medida del valor, cuando la lingüística muestra la imposibilidad de la reducción de la totalidad lingüística a la forma de la proposición, se impone el límite y el fin al *reinado del Discurso* y la *representación* en la cual el hombre, en el juego de la identidades y las diferencias del cuadro de la representación, permanecía como lo *indefinido*, en tanto no encontraba en cuanto a su ser ni en cuanto a la dimensión trascendental de su actividad subjetiva, definición específica. El ser del hombre no existía ni como objeto específico de análisis en el interior del cuadro de la representación ni como sujeto, condición trascendental de las representaciones. Cuando el análisis de la vida, el trabajo y el lenguaje encuentran elementos irreductibles a la representación entonces no sólo clausuran el *reinado de la representación* y el *Discurso* sino también ponen de manifiesto la finitud del hombre en tanto su ser está limitado por aquello que escapando de la representación se posiciona fuera de su consciencia. La representación ahora se reduce a ser un producto de la consciencia del hombre mientras que la vida, el trabajo y el lenguaje se ofrecen como externos a esta representación de la vida, el trabajo y el lenguaje. Es aquí donde la *analítica de la finitud* encontrará su tarea paradójica ya que aquello que se le presenta como exterior,



como una excedencia que supera toda tematización, con una historicidad propia y leyes específicas ajenas a los límites del conocimiento, sin embargo responden a la *finitud fundamental*, que ellas mismas permitieron descubrir, del ser del hombre, dado que estas positividades del trabajo, la vida y el lenguaje sólo se manifiestan a partir del cuerpo, del deseo y del propio lenguaje del hombre. Son los objetos de conocimiento como positividades los que imponen la finitud del hombre, pero es la finitud del hombre la posibilidad misma de la aparición y manifestación de estas mismas positividades; por lo cual estas positividades que se mostraban exteriores e irreductibles a las representaciones del conocimiento humano no son exteriores, no son un límite impuesto desde el exterior, sino que este límite es el fundamento de su propio ser. Es el hombre el que está determinado por el trabajo, la vida y el lenguaje, pero a la vez, el pensamiento moderno trata de manifestar que el fundamento de estas determinaciones es el ser mismo del hombre y que los contenidos de la experiencia son ya sus propias condiciones. De aquí la *oscilación indefinida* entre lo *positivo* y lo *fundamental*, entre la finitud de la experiencia de los objetos y la finitud de los objetos de la experiencia, *oscilación* que según Foucault define la *analítica de la finitud* y con ella la *episteme* moderna. Se trata de una *oscilación* entre dos dimensiones opuestas pero intercambiables ya que el trabajo, la vida y el lenguaje muestran al conocimiento su límite y a la vez los límites del conocimiento permiten la manifestación del trabajo, la vida y el lenguaje sólo en los límites del conocimiento, como finitos. Estas dos dimensiones permitirán la apertura de dos direcciones también opuestas y complementarias; una dirección, la *metafísica objetiva y positivista*, buscará la condición de posibilidad de la experiencia en los objetos de esa experiencia, la otra, la *filosofía trascendental*, buscará la condición de posibilidad de los objetos de la experiencia en la experiencia misma de esos objetos.

Esta *oscilación indefinida* que posibilita el *duplicado empírico-trascendental*, en el que lo *impensado* escapa a un pensamiento que está determinado a continuar la carrera infinita de su reaprehensión, en el que el *origen como lo más cercano*, como una promesa siempre dada en la inminencia de su cumplimiento, es también *lo más lejano*, lo que retrocede ante cada paso dado en su dirección, es la que constituye la reducción de una reflexión del orden de las *Diferencias* a un pensamiento de *lo Mismo*. Como ya dijimos, la *dimensión empírica* y la *trascendental*, el *origen* y su *retroceso*, son lo *Mismo*, aún cuando lo que defina su

diferencia sea el mero posicionamiento en cuanto se defina como lo *positivo* o como lo *fundamental*, encargados, en un juego infinito, a reaprehenderse uno al otro, intercambiando sus posiciones en la superación del límite que los separa, transformándose lo *positivo* en lo *fundamental* y lo *fundamental* en lo *positivo*. No se trata de otra cosa más que de conquistar su contradictorio. De allí que Foucault encuentre como una implicación necesaria la construcción de una dialéctica que ponga en funcionamiento este intercambio de un opuesto a otro, impugnando la irreductibilidad del límite, intentando superar las contradicciones en la promesa final de la unidad de lo *Mismo*; y la aparición de una ontología que necesariamente debe enfrentarse a la imposibilidad de constituir una metafísica allí donde es la finitud la que imperativamente debe *pensar la finitud desde la finitud*: "*Un jeu dialectique et une ontologie sans métaphysique s'appellent et se répondent l'un l'autre à travers la pensée moderne et tout au long de son histoire: car elle est une pensée qui ne va plus vers la formation jamais achevée de la Différence, mais vers le dévoilement toujours à accomplir du Même*"<sup>6</sup>.

Como vemos, entonces, la característica y la evaluación que Foucault presenta acerca de la *analítica de la finitud*, es decir, su *oscilación indefinida*, no sólo remite a que la evolución de la vida no esté acabada, o a la posibilidad abierta de la construcción de un lenguaje simbólico que escape a las problemáticas fundadas en la historicidad del lenguaje, o a la imposibilidad de determinar la naturaleza del trabajo enajenado a partir de la utilización del criterio de un trabajo desenajenado siempre próximo a venir, sino también (y más fundamentalmente ya que esto último depende de lo que sigue) la *indefinición* remite a la *finitud radical* del hombre en tanto aquello que se posiciona como *el fundamento* de esa finitud es también lo *fundamentado*, lo *positivo*. Al superar el límite que los diferencia, habiendo sido eliminada la posibilidad de una *metafísica del infinito*, una *ontología de lo continuo*, y el *cuadro de la representación* que las suponía, al transformar esa diferencia en una reflexión sobre lo *Mismo*, el pensamiento moderno no puede sino constituirse a partir de esta duplicación exigida y siempre esquivada que obliga a pasar de un lado a otro del límite que las separa, de lo *empírico a lo trascendental*, del *cogito a lo impensado*, del *retorno del origen a su retroceso*.

---

<sup>6</sup> Idem ant., p. 350 (Un juego dialéctico y una ontología sin metafísica se llaman y responden uno a otra a través del pensamiento moderno y todo a lo largo de su historia, pues es un pensamiento que no va ya hacia la formación jamás lograda de la Diferencia, sino hacia el develamiento siempre por realizar de lo Mismo).

Creemos nosotros que esta *indefinición* que caracteriza el atolladero en el que el pensamiento moderno se ha comprometido, es la indefinición del límite. Veamos entonces este borramiento paradójico del límite a la luz de los dos ámbitos en los que la *indefinición* del pensamiento moderno interviene.

Por un lado, el trabajo, la vida y el lenguaje no podrían ser objetos de conocimiento si el hombre estuviese preso en la inmediatez de la vida animal, tampoco si el trabajo se le plantearía como esencialmente enajenante más allá de cualquier estructura social, ni finalmente si en el murmullo de todas las palabras pronunciadas se viera emerger el ser de ese mismo lenguaje que lo determinaría infinitamente a decirse a sí mismo. Por otro lado, los discursos que sitúan al hombre como ordenador y extremo de la larga serie de la evolución animal (ya libre de la prisión muda de la vida animal), que sitúan en un tiempo futuro de la historia el trabajo desenajenado, y que se encaminan hacia el encuentro lejano de un lenguaje originario, son los mismos que, estableciéndose en su *escatología*, hacen posible que el trabajo, la vida y el lenguaje sean objetos de conocimiento que determinan como la finitud del sujeto que los conoce; pero a la vez son los que producen la *indefinición* de esa misma finitud. Estas formas positivas por las que el hombre aprehende su finitud sólo se dan sobre el fondo de su propia finitud; pero justamente esta *indefinición* de la finitud que la *escatología moderna* produce es lo que socava esta finitud con las que el hombre aprehende las formas positivas. Lo paradójico es que esta finitud se le revela en la forma de lo *Indefinido*, ya que es la misma evolución de la especie la que no está determinada ni terminada; el trabajo quizás llegue en algún momento de la historia a ser desenajenado, y el lenguaje acaso encuentre su pureza originaria. Esta *indefinición* es la marca de la emergencia de todo discurso de tipo *escatológico* que borra la positividad soberana del límite, para, en la negación superadora de ese límite, señalar la *monotonía de un camino sin término*.

Con respecto a esta *finitud más fundamental*, a la finitud del ser del hombre, como vimos, el pensamiento moderno ante el imperativo de *pensar la finitud desde la finitud*, no puede sino establecer como *fundamental* una finitud que se encontrará, siempre en la forma de una exigencia jamás acabada, a sí misma en la forma de una *finitud positiva*. Ahora bien, si es la finitud del hombre la que se define por esta *oscilación indefinida* entre lo *positivo* y lo *fundamental*, entonces lo que queda *indefinido* no es sólo qué es aquello que se constituye

como *fundamental* o como *positivo* sino que esta *indefinición* es la del establecimiento del ser de la finitud. Por ello lo que se constituye como *lo indefinido* es esencialmente el estatuto del límite que define a la finitud. No ya si lo *trascendental* o lo *empírico*, el *cogito* o lo *impensado*, el *origen* o su *retroceso*, se posicionan en el lugar de lo *positivo* o lo *fundamental*, sino lo que queda eliminado como posibilidad de ser establecida es la naturaleza misma del límite entre estos pares. La exigencia de reencontrarse a sí mismo, lo *empírico en lo trascendental*, el *cogito en lo impensado*, el *origen en su retorno*, es la misma impugnación del límite que hace posible las separaciones, y la definición consecuente con estas diferenciaciones, de *lo empírico y lo trascendental*, *el cogito y lo impensado*, *el origen y el retorno*. Es el límite el que hace posible al pensamiento moderno establecer la finitud del hombre como *duplicado empírico-trascendental*, pero esta misma duplicación de lo *Mismo* en la forma de un *Otro* que debe reencontrar para reencontrarse a sí mismo, es la eliminación del límite mismo que los separa y hace posible.

Dice Foucault:

*“Or, un tel dévoilement ne va pas sans l'apparition simultanée du Double, et cet écart, infime mais invincible, qui réside dans le «et» du recul et du retour, de la pensée et de l'impensé, de l'empirique et du transcendantal, de ce qui est de l'ordre de la positivité et de ce qui est de l'ordre des fondements. L'identité séparée d'elle-même dans une distance qui lui est, en un sens, intérieure, mais en un autre la constitue, la répétition qui donne l'identique mais dans la forme de l'éloignement sont sans doute au coeur de cette pensée moderne...”*<sup>6</sup>

Entonces, por un lado, el pensamiento moderno se da la tarea de pensar los pares constituyentes de la *analítica de la finitud*, y lo hace por medio de una conjunción que presupone una diferencia específica entre los términos de la conjunción para que la misma tenga sentido, y sin embargo, por otro lado, elimina la diferencia entre los términos de la conjunción transformándolos a cada uno en el doble del otro. Por lo cual la conjunción no une dos términos distintos sino que estamos en presencia de un único y mismo término,

---

<sup>6</sup> Idem ant., p. 351 (Ahora bien, tal develamiento no se hace sin la aparición simultánea del Doble y este rodeo, ínfimo pero invencible, que reside en el "y" del retroceso y del retorno, del pensamiento y lo impensado, de lo empírico y lo trascendental, de aquello que pertenece al orden de la positividad y de aquello que es del orden de los fundamentos. La identidad separada de sí misma en una distancia que, en cierto sentido, le es interior, pero en otro la constituye, la repetición que da lo idéntico pero en la forma del alejamiento están, sin duda, en el corazón de este pensamiento moderno...).

teniendo esto como consecuencia la eliminación de la conjunción, es decir, del límite que une y separa los términos. Se trata, como lo expresa Foucault en la cita, de una mera repetición de aquello que idéntico a sí mismo se repite en la forma de un alejamiento. La conjunción y el límite se borran para dejar aparecer un único término siempre idéntico a sí mismo en la forma de una repetición que lo aleja de sí mismo para ponerse como *Otro*, y que sin embargo sigue siendo el *Mismo*. Esa única identidad, ese único término es el hombre: "*Was ist der Mensch? Cette question, on l'a vu, parcourt la pensée depuis le début du XIXe siècle: c'est qu'elle opère, en sous-main et par avance, la confusion de l'empirique et du transcendantal dont Kant avait pourtant montré le partage*"<sup>7</sup>.

La ruptura con respecto a la Época Clásica se daba en relación a la posibilidad de la realización de síntesis empíricas que estén fuera de la soberanía del "yo pienso", irreductibles a la representación; el pensamiento moderno, ahora, debe por un lado encontrar la finitud del hombre allí donde las empiricidades exteriores imponen su límite, y a la vez, por otro lado, el pensamiento moderno debe a partir de esta finitud mostrar que sólo a partir de ella es posible la manifestación de las empiricidades, las mismas que hacen posible tal finitud. Lo *positivo*, el hombre de la naturaleza, del cambio y del discurso es también el *fundamento* de su propia finitud. Ahora bien, si la finitud se definía por el límite que imponían las empiricidades, cuando el espacio de lo *transcendental* se yuxtapone al de las *empiricidades* y éstas se apropian de las *funciones sintéticas del sujeto transcendental*, entonces la finitud definida por el límite impuesto por las empiricidades queda indefinida porque lo *indefinido* es el límite mismo de la finitud. En otras palabras, la finitud se impugna a sí misma duplicando lo *empírico* y lo *transcendental*, ya que esta duplicación es el borramiento del límite que define a la misma finitud; finitud que entonces socava su misma posibilidad de constituirse como finitud, y que a la vez, como vimos, en la imposibilidad de instituir una *metafísica del infinito*, queda indeterminada y obligada a superar un falso límite entre opuestos que no son opuestos para formar el pliegue, el círculo infinito entre lo *positivo* y lo *fundamental*<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Idem ant., en Cap. IX, "Le sommeil anthropologique", p. 352 (*Was ist der Mensch?* Hemos visto ya que esta pregunta recorre el pensamiento desde principios del siglo XIX: es ella la que efectúa, bajo cuerda y de antemano, la confusión de lo empírico y lo transcendental cuya partición había mostrado, sin embargo, Kant).

<sup>8</sup> "*Et voilà qu'en ce Pli la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie*"; Idem ant., p. 352 (Y he aquí que en este Pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un nuevo sueño; no ya el del Dogmatismo, sino el de la Antropología).

La conjunción de la que habla Foucault representa la ambigüedad y la indefinición del pensamiento moderno; la "y" cumple una doble función, por un lado une términos diferenciados, *lo empírico y lo trascendental, el pensamiento y lo impensado, el origen y el retroceso*; por otro lado, a la vez, funciona separando una única identidad, lo *positivo y lo fundamental* como figuras de lo *Mismo*, es decir, del hombre. En el primer paso se separan los términos, *lo empírico de lo trascendental*, y en esa diferenciación se impone el límite que define al ser de la finitud; luego el segundo paso es igualar *lo empírico y lo trascendental* como lo *Mismo*, con lo cual queda indefinido el límite que definía la finitud. Detengámonos un instante en el primer paso, el de la diferenciación que deja aparecer a la finitud. Allí nos encontramos con una disyunción: o bien el hombre es una más de las figuras de las empiricidades, o bien el hombre constituye el ámbito trascendental que da lugar a la manifestación de las empiricidades. Si el sentido de *lo empírico y lo trascendental* es diferente, entonces lo que debemos preguntarnos es qué hace que esta disyunción excluyente se transforme en una conjunción. Deleuze define el *double bind* de la siguiente forma: "*una alternativa, una disyunción exclusiva está determinada con respecto a un principio que constituye, sin embargo, los dos términos o los dos subconjuntos, y que él mismo entra en la alternativa (caso por completo diferente de lo que ocurre cuando la disyunción es inclusiva)*"<sup>9</sup>. El *double bind* o *doble atolladero* nos permite mostrar que la figura del hombre en el pensamiento moderno funciona como el principio que constituye los términos separados de la disyunción y que sin embargo es el mismo principio el que se pone a sí mismo como término de la alternativa. *La analítica de la finitud* sería imposible si el principio de la disyunción que es la figura del hombre se pusiera sólo como uno de los términos; si el hombre sólo correspondiera al orden de las *empiricidades* no habría *fundamento* de la finitud, y si el hombre se constituyera sólo en el ámbito *trascendental* no existiría como figura de lo *positivo*, ni encontraría el límite que definiera su finitud. Entonces, para que exista una *analítica de la finitud*, para que sea posible tanto lo *fundamental* como lo *positivo* en la exigencia de *pensar la finitud desde la finitud*, en este *doble atolladero*, el principio de la disyunción debe ocupar el lugar de los

---

<sup>9</sup> Gilles Deleuze, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, París Les editons de Minuit, 1972; Trad. cast. *El Anti-Edipo*, Buenos Aires, Paidós, 1995, trad. Francisco Monge; pág. 86. Deleuze utiliza la estructura del "double bind" para analizar el complejo de Edipo freudiano. Para ello se basa en las investigaciones de G. Bateson sobre la teoría ruselliana de los tipos. -G. Bateson y colab., "Towards a Yheory of Schizophrenia", *Behavioral Science*, 1956, I.

dos términos disyuntos. De esta forma el hombre se constituye como el conjunto de los términos de una falsa disyunción exclusiva. Con lo cual lo que queda indeterminado es la figura del hombre en cuanto es el límite entre los términos disyuntos lo que queda indiferenciado. El límite que constituye la finitud queda eliminado socavando entonces la posibilidad misma de pensar esa finitud. La disyunción exclusiva no era más que una disyunción inclusiva que se reduce a la conjunción que separa y aleja a lo *Mismo* de sí mismo para ponerse como un *Otro* que no es más que su *Doble*.

Evidentemente, para Foucault, la posibilidad de salir de este *doble atolladero* no está dada en establecer un discurso que manifieste la verdad de las funciones, las jerarquías o las definiciones de *lo empírico o de lo trascendental*, *del pensamiento o de lo impensado*, *del origen o del retroceso*, ya que esa misma es la tarea del pensamiento que erigió como principio del recorrido infinito del *pliegue de lo Mismo*, la figura del hombre. La respuesta de Foucault es taxativa: "*A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous ceux en revanche qui reconduisent toute connaissance aux vérités de l'homme lui-même, à tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser. A qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense, à toutes ces formes de réflexion gauches et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique - c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux*"<sup>10</sup>.

Hemos visto acerca de la figura del hombre en el pensamiento moderno, que el instante en que aparecía era el mismo de su desaparición; el límite que le imponían las *empiricidades* para constituirse como finito desaparecía en el mismo momento en que era el hombre el que *fundamentaba* esas mismas *empiricidades*. Si el pensamiento clásico suponía una *metafísica del infinito* que remitía a la existencia de Dios, el pensamiento moderno para constituirse como *pensamiento de la finitud desde la finitud* debió renunciar a toda

---

<sup>10</sup> M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., en Cap. IX, "Le sommeil anthropologique", pp. 353-354 (A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas esas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica -es decir, en cierta forma, silenciosa).

*metafísica del infinito*. La desaparición de Dios significaba la aparición del hombre, pero a su vez esta aparición no se da sino en el modo de su desaparición. Comprendemos ahora lo que Foucault dice respecto de Nietzsche: "...a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier (...) De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser"<sup>11</sup>.

Indicamos que la salida del *doble atolladero* mencionado no podía establecerse en la reflexión sobre los contenidos de los términos de la conjunción, por ello creemos que el proyecto foucaultiano se constituye en la posibilidad de liberar el pensamiento del límite, en cuanto tal, de toda reapropiación que pueda hacer alguna antropología. Esta liberación de la figura del límite, ya separada de la figura del hombre, mostrará una pertenencia esencial con el *ser del lenguaje*. Es la liberación del *ser del lenguaje* de la figura del hombre la que abrirá la posibilidad de pensar el límite en cuanto tal. Si la figura del hombre es el *duplicado empírico-trascendental*, si es la que impone y reduce *el pensamiento y lo impensado*, el *origen y el retroceso*, a ser figuras de lo *Mismo*, veremos que la incompatibilidad entre el *ser del lenguaje* y el *ser del hombre* estará dada en la medida en que la articulación del ser del lenguaje en la disyunción inclusiva entre *el Límite y la Trasgresión*, entre la estructura del *Hablo* y el *Afuera*, y entre *el Origen y la Muerte*, reconfigurando la noción de límite, impugnan los pares constitutivos del pensamiento moderno, siendo refractarios a cualquier antropología:

*"Mais il se peut aussi que soit à jamais exclu le droit de penser à la fois l'être du langage et l'être de l'homme; il se peut qu'il y ait là comme une ineffaçable béance (celle en laquelle justement nous existons et nous parlons), si bien qu'il faudrait renvoyer aux chimères toute anthropologie où il serait question de l'être du langage, toute conception du langage ou de la signification qui voudrait rejoindre, manifester et libérer l'être propre de l'homme. C'est peut-être la que s'enracine le choix philosophique le plus important de*

---

<sup>11</sup> Idem ant., p. 353 (...encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero (...) actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo).



*notre époque (...) La seule chose que nous sachions pour l'instant en toute certitude, c'est que jamais dans la culture occidentale l'être de l'homme et l'être du langage n'ont pu coexister et s'articuler l'un sur l'autre. Leur incompatibilité a été un des traits fondamentaux de notre pensée*"<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Idem ant., p. 350 (Pero también es posible que se excluya para siempre el derecho a pensar a la vez el ser del lenguaje y el ser del hombre; es posible que haya allí una especie de hueco imborrable (justo aquel en el que existimos y hablamos), y sería necesario remitir hacia el reino de las quimeras cualquier antropología en la que se planteara la cuestión del ser del lenguaje, toda concepción del lenguaje o la significación que intentara reunir, manifestar y liberar el ser propio del hombre. Quizás es allí donde está enraizada la elección filosófica más importante de nuestra época. (...) La única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje. Su incompatibilidad ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento).

## CAPÍTULO TERCERO

### EL PENSAMIENTO DEL LÍMITE

#### 1. El límite y la trasgresión

Habíamos dicho que el proyecto de Foucault era construir un pensamiento tal que sea una reconfiguración de la noción del *límite*. Para saber qué es este *límite* debemos interrogarnos acerca de la significación de la *trasgresión*. Su análisis se fundamenta en la intersección del lenguaje y la sexualidad; y es en ese espacio donde se pondrá de manifiesto la lógica del *límite y la trasgresión*: “*Ce n'est pas notre langage qui a été, depuis bientôt deux siècles, érotisé: c'est notre sexualité qui depuis Sade et la mort de Dieu a été absorbée dans l'univers du langage, dénaturalisée par lui, placée par lui dans ce vide où il établit sa souveraineté et où sans cesse il pose, comme Loi, des limites qu'il transgresse*”<sup>1</sup>. La sexualidad ha sido atravesada por el lenguaje, que la ha desnaturalizado; ésta pertenencia de uno al otro hace que el planteamiento de la sexualidad moderna no encuentre su lugar en el descubrimiento y liberación de la sexualidad, sino, a la inversa, se trata de establecer la sexualidad como el estatuto del *límite: límite de la conciencia, límite de la Ley, y límite del lenguaje mismo*. Y es allí, en el lugar del *límite* donde la sexualidad a su vez se constituye en *trasgresión* de la conciencia, de la *Ley* y del *lenguaje*. Foucault, entonces, hace comenzar esta lógica del *límite y la trasgresión*, siguiendo los análisis de Bataille<sup>2</sup>, en la obra de Sade y en el *acontecimiento de la muerte de Dios*.

Nuestro autor plantea toda una genealogía que gira en derredor de esta reconfiguración del *límite*. Tal genealogía se abre, hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, con la reaparición del *ser del lenguaje* y el nacimiento de la literatura moderna<sup>3</sup> con dos figuras centrales que son las de Sade y la de Hölderlin. La primera, y ya veremos su fundamento,

---

<sup>1</sup> M. Foucault, en *Dits et écrits*, “Préface à la transgression”, op. cit., p. 248 (No es nuestro lenguaje el que ha sido, desde hace casi dos siglos, erotizado: es nuestra sexualidad la que desde Sade y la muerte de Dios ha sido absorbida en el universo del lenguaje, desnaturalizada por él, colocada por él en el vacío donde establece su soberanía y donde sin cesar pone, como Ley, unos límites que transgrede).

<sup>2</sup> George Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1957.

parte de las posibilidades dadas en la estructura del *ser del lenguaje* para plantear una *ontología del límite*. Por ello intentaremos concentrarnos en la obra sadiana para introducirnos en la tematización foucaultiana del *límite*.

Cualquier análisis de la obra de Sade que otorgue un privilegio operativo a la categoría de irracionalidad o bien de exceso o desorden no hará sino llevara la luz unos protocolos de lectura que, en la misma obra sadiana, no son más que datos de segundo orden deducibles de una temática central que podemos definir como la del límite. Será el límite lo que constituye el exceso (el exceso del límite), el desorden (del límite), será lo que define lo irracional (como más allá o más acá del límite). Es el límite, definido en el ámbito de las prescripciones o bien en el de las prohibiciones, lo que determina no sólo lo que se debe hacer o no hacer, sino fundamentalmente lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer. Es el límite lo que se instituye como Ley, en tanto regulación y legislación de los deseos; pero también, y quizás esencialmente, de los actos, los movimientos, los modos de desplazamiento. La Ley sadiana no se determina en el ámbito de los deberes, sino en el de las posibilidades y las imposibilidades. En primer término la Ley sadiana es un lugar, un espacio definido y constituido como límite. En *Las 120 jornadas de Sodoma*<sup>4</sup>, *Silling* es inaccesible, está en lo alto de una montaña, en la que sólo se puede transitar caminando entre abismos y nieves eternas (en el camino de los libertinos cinco acompañantes murieron), detrás de un pueblo de criminales que en contacto con el *duque de Blangis* impiden el paso a cualquier persona. Para llegar allí hay que cruzar un puente construido sobre un abismo, pero que ha sido destruido por los libertinos después de cruzarlo. El castillo está rodeado de un foso y un paredón de diez metros de altura. Una vez encerrados allí clausuran todas las puertas y todas las ventanas. Esta imposición de límites espaciales, este aislamiento físico tiene su representación formal en el modo del secreto. La Ley del límite es la constitución del secreto, porque el mismo secreto es un límite; el límite de lo conocido, el límite de las posibilidades de hablar y también de las imposibilidades del lenguaje. En la estructura formal del secreto, la imposibilidad del lenguaje del secreto es el que demarca y restringe las posibilidades de hablar y de lo que hablar. La imposibilidad del

---

<sup>3</sup> Véase al respecto: M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., Trad. cast. *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1995; pp. 51, 94, 101, 109, 123-124, 206-209, 238, 293-294, 297-298, 329-330.

<sup>4</sup> Sade, Marqués de; *Las 120 jornadas de Sodoma*, Barcelona, Tusquets, 1991. Trad: Jordá Joaquín.

lenguaje del secreto parte de una lógica por la cual la explicitación de ese lenguaje es la aniquilación de ese mismo secreto. Si existiera un lenguaje del secreto éste ya no sería un lenguaje del secreto<sup>5</sup>. En su cumplimiento está su eliminación. Sin embargo el secreto existe, los *libertinos* se encierran, se ocultan; pero su existencia sólo es posible en el espacio del límite. El límite, como veremos, no define una interioridad (el encierro de los libertinos) y una exterioridad (el mundo detrás de las murallas), no podríamos hablar de un espacio interno en el castillo del duque, ni de una afuera del castillo; porque el secreto y el límite son el secreto y el límite del deseo. El encierro de los *libertinos*, las murallas levantadas, los puentes destruidos, es el encierro del deseo; y los límites impuestos es la imposición del deseo, ya que el deseo tiene la forma del secreto. La lógica del deseo es aquella por la cual el deseo es definido por la ineluctable búsqueda de su satisfacción y a la vez la satisfacción del deseo es la eliminación del deseo. Como el secreto, el deseo existe, pero existe únicamente en el límite, en el espacio mínimo, indecifrado, de la distancia entre su posibilidad e imposibilidad, entre su existencia y su eliminación. Por ello el encierro de los *libertinos* en su secreto no remite al temor ante los castigos impuestos por la ley jurídica sino a la Ley del deseo.

La obra sadiana remite a la eliminación tanto de la interioridad del deseo, en tanto secreto, en tanto límite, como de su exterioridad. Paradójicamente, cuando el deseo es encerrado en la interioridad de una frontera infranqueable, es cuando el deseo se hace más externo. Las jornadas en el interior del castillo están organizadas de tal modo que el momento central, aquel que moviliza los sucesos narrativos, es cuando las historiadoras cuentan sus aventuras vividas en el mundo externo, para luego ser reproducidas entre los "*libertinos*", los "*folladores*" y los "*muchachos*". En principio podríamos observar que el castillo de *Silling* no es más que un teatro donde se representan, secretamente, todas las pasiones, y que cada una de ellas está determinada por una ley externa, las de las experiencias contadas por las *historiadoras*. Los crímenes, las orgías, las torturas no serían lo que son, sino símbolos que señalan en el modo de la representación secreta aquello que no son, es decir, los crímenes,

---

<sup>5</sup> El lenguaje-secreto tiene la misma lógica del lenguaje privado, éste sólo es posible como un secreto vacío, un no-lenguaje. El lenguaje privado, como la manifestación del secreto, es la eliminación de ese mismo lenguaje privado. Véase: Jacques Derrida, "How to avoid speaking", conferencia pronunciada en inglés, en Jerusalén, en Junio de 1986, en la apertura del coloquio *Ausencia y Negatividad*, organizado por The Hebrew University y The Institute for Advanced Studies de Jerusalén. Publicada en castellano: "Cómo no hablar.

las orgías, las torturas ocurridas fuera del teatro del castillo. El nexo entre las representaciones secretas y lo representado serían las huellas de esos crímenes en el cuerpo de las *historiadoras* (huellas que la obra sadiana no deja de acentuar; sobre *La Desgranges* se dice: “*es la imagen del crimen en persona. Su culo ajado parece de papel esmerilado y el orificio es inmenso. Tiene una sola teta, y le faltan tres dedos y seis dientes: fructus belli. No existe un sólo crimen que no haya cometido o hecho cometer*”<sup>6</sup>). Sin embargo lo representado, aquello que ocurrió en la exterioridad, en el afuera del deseo encerrado (que no es más que deseo de representación), remite a una ley otra que la de la mera exterioridad. En ese afuera de los límites del castillo, la ley del deseo es también la ley del secreto, y del límite (y que también funciona en los límites espaciales del encierro, como burdeles, conventos, esquinas oscuras, sótanos, celdas, etc). Se trata del secreto que guardan los sujetos del crimen. Estos sujetos son símbolos de las instituciones sociales, mandatarios que encarnan ellos mismos una ley otra que la ley del deseo. Son obispos, ministros, catedráticos de *La Sorbone*, consejeros del parlamento, marqueses (y en *Julliette*<sup>7</sup>, el papa Pío XII y sus cardenales, el rey de Cerdeña, el rey y la reina de Nápoles) que imponen al interior de la ley institucional de la iglesia, de los ministerios, del parlamento, del papado, una ley otra, un secreto que dirige, organiza, y funde el poder de la ley de esas instituciones. El movimiento de la obra de Sade comienza con la imposición de un límite, una demarcación entre un adentro (el deseo encerrado en *Silling*) y un afuera (las instituciones sociales), pero de tal forma que a través de las huellas en los cuerpos de las *historiadoras* la ley de las instituciones de ese afuera no tiene sino como fundamento la ley del deseo encerrado, y a la vez, el deseo encerrado no hace más que mostrar, representar, las leyes de ese afuera. No se trata de que no exista frontera entre el deseo y el afuera del deseo (las instituciones) sino que el deseo es esa misma frontera que lo abarca todo, para transformarse en una Ley omnipresente.

Sobre la obra de Sade, Bataille escribe: “*El desorden sexual descomponen las figuras coherentes que nos establecen ante nosotros mismos y ante los otros, como seres definidos (las hace resbalar hacia un infinito, que es la muerte)*”, y luego, “*La imaginación de Sade*

---

Denegaciones”, Suplementos *Anthropos*, No. 13, pp. 3-29, traducción Patricio Peñalver. Especialmente pp. 8-9.

<sup>6</sup> Sade, *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*, op.cit.; pág. 68.

<sup>7</sup> Sade, Marqués de; *Julliette*, Madrid, Ed. Cátedra, 1994. Trad. Brouard Isabel.

ha llevado hasta el límite ese desorden y ese exceso”<sup>8</sup>. Para Bataille en ese exceso sadiano, en ese extravío de la sensualidad, el hombre “se hace igual a lo que es” a través de una “conciencia clara y distinta”, que oprimida por las identidades fijas “sólo posee un medio para escapar de esos diversos límites: la destrucción de un ser semejante a nosotros... La violencia sufrida por nuestro semejante se sustrae al orden de las cosas finitas, eventualmente útiles: le devuelve a la inmensidad”<sup>9</sup>. La dicotomía que presenta el análisis de Bataille entre identidades fijas / desorden y exceso, finitud / inmensidad e infinitud, es absolutamente refractaria a la obra de Sade. Lo que esta obra presenta es el modo en que el desorden y el exceso son sólo a través de identidades fijas; y el modo por el cual el orden opresor de las cosas finitas presenta en sí mismo una lógica infinita. Ni la muerte ni la perversión o la pasión pertenecen al ámbito de una identidad que se disuelve en el infinito sino que son identidades absolutamente demarcadas, fijas, y ordenadas según una lógica que se presenta, ella sí, como infinita. Los *desarreglos* están totalmente determinados por *reglamentos*<sup>10</sup>, las pasiones ordenadas por posiciones fijas, las orgías dominadas por el cuadro y la escena. En *Las 120 Jornadas de Sodoma* no hay más que una lógica de la enumeración, del ordenamiento, distribución, fijación de identidades, descomposición de movimientos, saturación del detalle; y todo bajo determinados códigos identitarios (*150 pasiones simples, 150 pasiones dobles, 150 pasiones criminales y 150 pasiones asesinas*) definidos según las operaciones sistematizadas de la razón. Los *excesos* a los que se refiere Bataille, los desórdenes sadianos, no son sino puestos por el orden de la ley. Es la ley la que crea el exceso, pero a la vez el exceso es el que se transforma en ley. Nada hay que esté fuera del límite de la ley, porque el afuera de la ley es puesto por la ley para transformarse en ley. El tiempo verbal utilizado por Sade a lo largo de toda la obra es el pasado simple, pero en el plan de la última parte cuando debe formular el modo de salir del castillo, Sade utiliza el tiempo futuro, indicando una mera posibilidad utópica, que en todas las páginas anteriores no se mostraba sino con ironía (por ejemplo, las promesas hechas por los *libertinos* a las *historiadoras* de volver a París).

En la obra de Sade el deseo no es sino deseo de representación, y el deseo de representación

---

<sup>8</sup> Bataille George, “Sade”, en *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1977; pág. 154-155. A pesar que en este tema puntual no estamos de acuerdo con el análisis de Bataille, debemos subrayar que no sólo nuestro análisis sino el del mismo Foucault está inspirado en los trabajos de Bataille sobre Sade.

<sup>9</sup> Idem ant. pág. 156.

<sup>10</sup> Sade, *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*, op cit. pp. 54-65, apartado “Los reglamentos”.

no es sino representación. En Sade no existe el deseo como tal sino la representación del deseo, a tal punto que *Las 120 Jornadas de Sodoma* no son sino la enumeración y exposición de las posibilidades de representación de un *reglamento* que ordena la representación del deseo; o bien la representación de la narración de las *historiadoras* (las cuales ocupan más de la mitad de la obra). Estas series de representaciones son las que constituyen las posturas, y las escenas en el cuadro de las orgías y que la escritura sadiana recoge. El fundamento de estas representaciones no es otro que el lenguaje: las representaciones en los cuadros orgiásticos se constituyen en el lenguaje de las *historiadoras*; el lenguaje de las *historiadoras* y los cuadros que lo representan se fundan en el lenguaje de un *reglamento* que explicita lo que es posible decir y hacer, el momento de hacerlo y la forma; y el lenguaje del *reglamento* y la exposición de todas las variantes que admite constituyen el lenguaje sadiano. La narración de *Las 120 Jornadas de Sodoma* no trata sino del hecho de que se narra lo narrado; las narraciones de las *historiadoras* y el *reglamento* forman dos libros distintos dentro del libro. Las divisiones jerárquicas en *Silling* no se dan sino a partir de la palabra; no existe jerarquía impuesta por el deseo sexual, ya que los amos y las víctimas no se definen por la posición, activa o pasiva, en el acto sexual (todos los sujetos ocupan todas las posiciones, realizan y son sometidos a todas las perversiones) sino que aquel que es propietario de la palabra es el amo, y el que no habla la víctima. Pero fundamentalmente el propietario de la palabra es el amo porque su palabra es la que mata (y en ello se diferencia de la palabra de las *historiadoras*). Las combinatorias eróticas en las posiciones sexuales, en las escenas orgiásticas, son las combinatorias sintácticas, dependen de éstas, se desarrollan por éstas. Sade escribe: "*Para reunir el incesto, el adulterio, la sodomía y el sacrilegio, él coloca una hostia en el culo de su hija casada*"<sup>11</sup>; en el laberinto de estas nomenclaturas, no son los cuerpos, ni sus posiciones o actos, ni el deseo los que definen la perversión, sino las posibilidades del lenguaje. El deseo en Sade no es otra cosa que el deseo de ese lenguaje. El deseo de los libertinos no es el de un cuerpo joven y virgen entre doce y diesiseis años sino que ese cuerpo, así reglamentado, pertenezca a un sistema simbólico, político, por el cual esos cuerpos son fetiches sociales (hijos de marqueses, ministros, etc...).

Decíamos al comienzo que el deseo sadiano se define como límite que ordena los

---

<sup>11</sup> Cit. en Barthes Roland, *Sade, Fourier y Loyola*, Venezuela, Monte Avila, 1977. Trad. Leal, Néstor.

movimientos, los actos, los desplazamientos, las posiciones; y que ese límite se instituye como Ley omnipresente, en tanto regulación y legislación de las posibilidades corporales. Esa ley regula y legisla por medio del lenguaje literario, que es siempre el discurso de otro, que habla por el sujeto y determina sus deseos. Este discurso de otro instituye la ley como heteronomía. Determina lo que se puede decir y hacer, y lo que no se puede decir ni hacer. Esa ley no pertenece al ámbito de las prescripciones y prohibiciones morales sino al de la posibilidad lingüística y el de la imposibilidad física. A través de las posibilidades lingüísticas la obra de Sade no hace sino mostrar lo imposible; el referente imposible (la imposibilidad real de conformar los cuadros orgiásticos, de realizar los movimientos, las escenas y las cantidades de eyaculaciones relatadas, de comer tanto, etc...). Sin embargo lo que define la demarcación entre lo posible y la imposibilidad es la ley del deseo, que como tal, como frontera que ha borrado los lados de la frontera, que en sí misma es una no-frontera, es lo que permite la contaminación de uno en otro. El crimen real toma de las posibilidades lingüísticas su dimensión simbólica sin la cual no sería crimen; y el relato sadiano del crimen toma de la imposibilidad real su dimensión disruptiva y transgresora.

Veamos entonces cómo el pensamiento foucaultiano intenta plantear el *retorno futuro* de un lenguaje que recorre el *límite* que separa y une las posibilidades de decir lo imposible, y a la vez, la imposibilidad de ese lenguaje. Se trata del límite que constituye al lenguaje como limitado en tanto recorre ese mismo *límite* que lo define; y se trata a la vez de lo *Ilimitado*, por el que ese mismo *límite* se hace posible. El *límite* se presenta en su pertenencia esencial con lo *Ilimitado*; pero es esta relación la que ha cambiado de modo que ha producido una reconfiguración del estatuto del *límite*. La *muerte de Dios*, entendida ya no como una constatación histórica acerca de lo que los hombres creen, sino como el *espacio constante de nuestra experiencia*, constituye la transformación de lo *Ilimitado* en lo *Imposible*: “*une telle expérience, en laquelle éclate la mort de Dieu, découvre comme son secret et sa lumière, sa propre finitude, le règne illimité de la Limite, le vide de ce franchissement où elle défaille et fait défaut. En ce sens, l'expérience intérieure est tout entière expérience de l'impossible (l'impossible étant ce dont on fait l'expérience et ce qui la constitue)*”<sup>12</sup>. Esto

---

<sup>12</sup> M. Foucault, en *Dits et écrits*, “Préface à la transgression”, op. cit., p. 235 (...una experiencia tal, en la que la muerte de Dios estalla, descubre como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del Límite, el



hace que la sexualidad moderna y el lenguaje con el que se entrecruza para constituirse como tal se dirijan, ya no al objeto prohibido cuya profanación es el contacto con lo sagrado, sino justamente a la ausencia y el vacío de lo sagrado. Por lo que la profanación, entonces, se transforma en una *trasgresión sin objeto*, replegada sobre sí, que recompone lo sagrado en su forma vacía. Si la existencia de lo sagrado formaba el *límite* que separaba y a la vez direccionaba a la sexualidad por un lado y al lenguaje por otro hacia lo *Ilimitado*, la *muerte de Dios* significa el levantamiento de ese *límite*; no para transformar al lenguaje y a la sexualidad, ellos mismos en lo *Ilimitado*, sino para constituirlos en su *finitud esencial*. La experiencia de la sexualidad, yuxtapuesta en su pertenencia al lenguaje, estará obligada, desde entonces, a *recorrer ilimitadamente el límite* en el que se funda. Y como este *límite* ya no es el *límite de lo Ilimitado* sino de lo *Imposible*, la experiencia de la finitud, el *recorrido ilimitado del límite*, será la experiencia de lo *Imposible*. De esta forma el recorrido del lenguaje y de la experiencia de la sexualidad se volverá circular: lo *Imposible* será el objeto hacia el que la experiencia en el *recorrido del límite* tiende, y a la vez el *fundamento* que la constituye.

Pero para comprender el movimiento circular del ser del lenguaje y la sexualidad moderna en el *recorrido ilimitado del límite*, es necesario plantear la relación entre la *trasgresión* y el *límite*; ya que la *trasgresión* como exceso es la que descubre el lugar vacío tras la *muerte de Dios*. El *límite* sólo existe en la densidad de la *trasgresión*. Un *límite sin trasgresión* no sería más que la ilusión de un *límite* absolutamente infranqueable; y una *trasgresión* que no superara el espesor concreto de un *límite* no sería *trasgresión*. Tanto uno como el otro sólo son posibles en el instante determinado de su encuentro; es éste el que en ese instante único hace emerger e intercambiar el ser del *límite* y la *trasgresión*. Ahora bien, el *límite* en el instante de la *trasgresión* emerge en la medida en que desaparece -y emerge por aquello mismo que lo hace desaparecer. El *límite* excluye y niega la *trasgresión*, sólo para que lo negado le devuelva, haciéndolo desaparecer, la plenitud de su existencia. En el instante de su desaparición y emergencia, el *límite* se abre a lo *Ilimitado*; siendo la *trasgresión* la que lleva *el límite hacia el límite de su ser*<sup>13</sup>.

---

vacío de ese umbral donde desfallece y falta. En este sentido, la experiencia interior es la experiencia de lo *imposible* <siendo lo imposible aquello de lo que se hace experiencia y lo que la constituye>

<sup>13</sup> Bataille relaciona la *trasgresión* no sólo con el *límite* sino con la *experiencia de la nada*: "No hay sentimiento que arroje más profundamente a la exuberancia de la nada. Pero de ningún modo la exuberancia

Pero a su vez la *trasgresión* misma debe su ser al *límite*, por lo cual en la medida en que excluye el *límite*, devolviéndole su ser, es la *trasgresión* la que desaparece para reencontrarse inmediatamente en el *límite* entonces levantado y a la vez nuevamente franqueado<sup>14</sup>. Este infinito intercambio entre el *límite* y la *trasgresión*, es el que constituye como ilimitado el recorrido de la experiencia de la sexualidad moderna por el *límite* de su propia finitud.

Foucault intenta desprender el *límite* y la *trasgresión* de una relación entre opuestos, liberando con ello a la *trasgresión* de la dimensión subversiva que se supone abierta en la superación de los *límites* impuestos<sup>15</sup>. La *trasgresión* no se opone al *límite* que hará desaparecer, y con ello, tampoco se plantea como un señalamiento hacia el *Ilimitado* más allá del *límite*. La *trasgresión no se opone a nada*, y por ello no hay nada negativo en la *trasgresión*; sólo es la *afirmación del ser limitado*, y la *afirmación de su recorrido ilimitado del límite de su finitud*<sup>16</sup>. Pero tampoco se relaciona con nada afirmativo, ya que la *trasgresión* no está vinculada al descubrimiento de la verdad antropológica de la sexualidad y el lenguaje, no se vincula con ningún contenido positivo que más allá del velo del *límite* mostrara el sentido de la misma *trasgresión*. Ni negación ni descubrimiento de un contenido positivo, Foucault dice que la *trasgresión* es una *afirmación no-positiva*, una *afirmación de la partición* o del *ser de la diferencia*<sup>17</sup>, ya que no se trata de negar ni de descubrir la verdad positiva de las estructuras o los valores de la existencia, sino de llevar a sus propios límites esos valores y esas estructuras: *transgredir* es entonces seguir el recorrido del ser hasta su propio límite, allí donde el *límite* define el ser. Pero, claro está, ese *límite* no marca la detención del recorrido sino que se abre al infinito intercambio de la *trasgresión* y el *límite*, por lo que, lo que define al ser no es ni la negación del *límite* de lo

---

es aniquilación: es superación de la actitud aterrorizada, es *trasgresión*" (George Bataille, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 2002; trad. Antoni Vicens y M. P. Sarazin, pág. 74).

<sup>14</sup> "Si la *trasgresión* propiamente dicha, oponiéndose a la ignorancia de la prohibición, no tuviera ese carácter limitado, sería un retorno a la violencia, a la animalidad de la violencia. De hecho, no es eso en absoluto lo que sucede. La *trasgresión* organizada forma con lo prohibido un conjunto que define la vida social" (Idem ant. pág. 69).

<sup>15</sup> "Hasta podríamos llegar a formular una proposición absurda: <La prohibición está allí para ser violada>. Esta proposición no es, como parecería, una forma de desafío, sino el correcto enunciado de una relación inevitable entre emociones de sentido contrario" (Idem ant. pág. 68). "Nunca, a propósito del mismo objeto, se hace imposible una proposición opuesta. No existe prohibición que no pueda ser transgredida. Y, a menudo, la *trasgresión* es algo admitido, o incluso prescripto" (Idem ant. 67).

<sup>16</sup> Véase al respecto, M. Foucault, *Dits et écrits*, "Préface à la transgression", op. cit., pp. 237-238.

<sup>17</sup> Véase al respecto: Idem ant., p. 237.

que no es para reencontrarse en una unidad superadora, ni la revelación de su esencia positiva, sino la *afirmación del límite*, de su *finitud infinitamente transgredida*<sup>18</sup>.

Decíamos en el apartado anterior que, según Foucault, el pensamiento moderno estaba condenado de antemano a pensar lo *Mismo* en la figura del *Doble*, y a la vez el rodeo que aleja a lo *Mismo de sí mismo* puesto entonces como *Otro de sí mismo*. Intentamos mostrar que el pensamiento moderno debía comenzar con una disyunción excluyente en la que las *empiricidades* imponían el *límite* que las separaba de las funciones del sujeto trascendental para manifestar la finitud del hombre. Luego vimos que esta finitud desaparecía en la medida en que *el límite* entre las *empiricidades* y las *funciones trascendentales* era borrado, por lo cual la disyunción excluyente se transformaba en una disyunción incluyente reducida a una conjunción que representaba el *duplicado empírico-trascendental* como figuras de lo *Mismo*. Se trataba de un *doble atolladero*, del *double bind*, en la medida que los términos de la disyunción excluyente no eran diferentes sino que representaban siempre a la figura del hombre. La tematización de Foucault acerca del *límite y la trasgresión* muestra la posibilidad de establecer una disyunción incluyente que no se reduce a una conjunción. Se trata de una disyunción que permanece como tal, separando los términos diferenciados, y sin embargo, a la vez, los afirma a los dos en la distancia de su separación. En tanto que los afirma en la separación no puede reducirse a la disyunción excluyente, y en tanto que los afirma como disyuntos no los reduce a la conjunción. Sólo una *afirmación no-positiva*, que afirma no los contenidos de los términos disyuntos sino la *Diferencia*.

---

<sup>18</sup> En este sentido, la "*finitud infinitamente transgredida*", se constituye, según Bataille, a partir de la experiencia de "*lo imposible*": "Salimos al encuentro de esas pruebas multiplicadas, de esos nuevos comienzos estériles, de ese derroche de fuerzas vivas que tiene lugar en el paso de unos seres que envejecen a otros más jóvenes. En el fondo, nosotros queremos la condición inadmisible que de ello resulta, la de ser aislado, asignado al dolor y al horror de la aniquilación. De no ser la náusea que acompaña a esa condición, tan horrible que un pánico silencioso suele producirnos el sentimiento de lo imposible, no estaríamos satisfechos. Pero nuestros juicios se forman bajo el impacto de incesantes decepciones que acompañan ese movimiento mientras esperamos obstinadamente un apaciguamiento; la capacidad que tenemos de hacernos entender y la obcecación con que resolvemos quedarnos están en razón directa. Pues en la cumbre de la convulsión que nos forma, la testarudez de la ingenua esperanza de su cese no puede sino agravar la angustia mediante la cual la vida entera condenada al movimiento inútil añade a la fatalidad el lujo de un suplicio apetecido. Pues, si es inevitable para el hombre ser un lujo, qué decir del lujo qué es la angustia?" (Idem ant. Pág. 64). La experiencia de *lo Imposible* hace posible el recorrido infinito del límite en tanto que es el hombre el que ha establecido el *límite* como posibilidad del mismo recorrido infinito, para no entregarse a la aniquilación de lo *Imposible*: "Como si el hombre hubiese captado inconscientemente y de una sola vez lo que la naturaleza tiene de imposible (lo que nos es dado) cuando exige seres a los que promueve a participar en esa furia destructora que la anima y que nada saciará jamás. La naturaleza exigía que se sometieran, ¿qué digo?, que se abalanzaran a esa destrucción. La posibilidad humana dependió del momento en que, presa de un vértigo insuperable, un ser se esforzó en decir *no*" (Idem ant. pág. 66).

No se trata de establecer los contenidos de la disyunción, replantear el funcionamiento y la jerarquía entre *lo empírico y lo trascendental* ya que, como dijimos, esa es la tarea que se impone el pensamiento moderno al seguir el recorrido circular del pliegue de lo *Mismo sobre sí mismo*. El pensamiento del *límite* es el de la *Diferencia* en tanto escapa a su ligazón con la figura del hombre y a la tarea de establecer la relación entre *lo empírico y lo trascendental* que constituye el ámbito antropológico. El proyecto de Foucault es establecer el pensamiento del límite liberado de la antropología y el *doble atolladero* que introduce; para entenderlo como *límite del ser del lenguaje* que en la *afirmación no-positiva* de la disyunción inclusiva es también necesariamente la *trasgresión* de ese mismo *límite*.

## 2. El Hablo y el Afuera

El planteo de Foucault acerca de la trasgresión se sitúa en el camino de un retorno que interroga un *origen sin positividad*. El intercambio infinito e inmediato entre el *límite y la trasgresión* se plantea fuera de cualquier esquema dialéctico tanto como de los análisis fenomenológicos de las *constituciones* y de su *suelo trascendental*, para posesionarse como un pensamiento de *la finitud y el ser*: “*Le jeu instantané de la limite et de la transgression serait-il de nos jours l'épreuve essentielle d'une pensée de l' «origine» à laquelle Nietzsche nous a voués dès le début de son oeuvre -une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l'être*”<sup>1</sup> Y en tanto *retorno de este pensamiento*, se trata de pensar la posibilidad de su ejecución y a la vez la imposibilidad de su cumplimiento. La dimensión de esta posibilidad fue abierta por Sade: el espacio del lenguaje no discursivo de la sexualidad está atravesado por un lenguaje discursivo, explícito y continuo, y que sin sujeto definido no deja de mantener la palabra que en el exceso de la trasgresión sexual (direccionándose hacia el *Ilimitado* que

---

<sup>1</sup> M.Foucault, *Dits et écrits*, “Préface à la transgression”, op. cit., p. 239 (El juego instantáneo del límite y la trasgresión, ¿podría ser hoy la prueba de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró desde el principio de su obra -un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un solo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?).

intenta captar pero que allí sólo encuentra el espacio vacío de su desaparición), se encuentra con lo *Imposible* que no deja de decir recorriendo y repitiendo ilimitadamente el *murmullo* de todas las palabras. En cambio, el espacio de la *Imposibilidad* es definido por Bataille: "*Il vaut mieux sans doute essayer de parler de cette expérience et de la faire parler au creux même de la défaillance de son langage, là où précisément les mots lui manquent, où le sujet qui parle vient à s'évanouir, où le spectacle bascule dans l'oeil révolté*"<sup>2</sup>. Si la *trasgresión* es llevar el *ser del lenguaje* hasta el *límite* mismo que define su ser, allí, en el *límite del límite del ser*, el lenguaje no encuentra lo *Ilimitado* sino lo *Imposible*, por lo que el *ser del lenguaje* en el *límite* imposible de sí mismo no será otra cosa que la *trasgresión* infinita de ese límite: el *recorrido ilimitado de su finitud*. "*La possibilité d'une telle pensée ne nous vient-elle pas, en effet, dans un langage qui justement nous la dérobe comme pensée et la reconduit jusqu'à l'impossibilité même du langage? Jusqu'à cette limite où vient en question l'être du langage?*"<sup>3</sup>, en el límite de su propia imposibilidad el *ser del lenguaje* se remite a sí mismo, circularmente, y se repliega en una interrogación infinita acerca de sus propios límites. En este sentido el *ser del lenguaje* es la *trasgresión de su propio límite*. El lenguaje emerge en el límite del espacio vacío tras la *muerte de Dios*, siendo, por un lado, la prueba de su finitud, y por otro lado, el regreso sobre sí mismo que supone el exceso de la *trasgresión* del límite de su finitud; un salirse fuera de sí mismo para volver y encontrarse otra vez como *límite*, y a la vez, *trasgresión*. Por ello, lo que está en juego en la tematización de la *muerte de Dios* no sólo es la constitución de la finitud como eje que permite la emergencia de la modernidad sino, quizás como condición de ésta, la formulación compleja de una *ontología del ser del lenguaje* por medio del intercambio infinito de la *trasgresión* y el *límite*, lo posible y lo imposible:

*"La mort de Dieu, en ôtant à notre existence la limite de l'illimité, la reconduit à une expérience où rien ne peut plus annoncer l'extériorité de l'être, à une expérience par conséquent intérieure et souveraine. Mais une telle expérience, en laquelle éclate la mort de Dieu, découvre comme son secret et sa lumière, sa propre finitude, le règne illimité de la Limite, le vide de ce franchissement où elle défaille et fait défaut. En ce sens, l'expérience*

<sup>2</sup> Idem. ant., p. 241 (Sin duda es mejor tratar de hablar de esta experiencia y hacerla hablar en el vacío mismo del desfallecimiento de su lenguaje, precisamente allí donde las palabras faltan).

<sup>3</sup> Idem ant. (La posibilidad de un pensamiento tal, ¿acaso no nos llega en un lenguaje que nos la sustrae precisamente como pensamiento y la lleva hasta la imposibilidad misma del lenguaje?, ¿hasta ese límite en el que el ser del lenguaje es puesto en tela de juicio?)

*intérieure est tout entière expérience de l'impossible (l'impossible étant ce dont on fait l'expérience et ce qui la constitue). La mort de Dieu n'a pas été seulement l'«événement» qui a suscité sous la forme que nous lui connaissons l'expérience contemporaine: elle en dessine indéfiniment la grande nervure squelettique”<sup>4</sup>.*

Foucault hablando de Bataille vuelve a este pensamiento, yuxtapuesto al de la muerte, de lo posible y lo imposible: *“Bataille savait bien quelles possibilités de pensée cette mort pouvait ouvrir, et en quelle impossibilité aussi elle engageait la pensée”<sup>5</sup>*. De un modo más específico, ¿qué es lo que está en juego en la formulación de *la muerte de Dios*?: *“Que veut dire en effet la mort de Dieu, sinon une étrange solidarité entre son existence qui éclate et le geste qui le tue? Mais que veut dire tuer Dieu s'il n'existe pas, tuer Dieu qui n'existe pas? (...) La mort de Dieu ne nous restitue pas à un monde limité et positif, mais à un monde qui se dénoue dans l'expérience de la limite, se fait et se défait dans l'excès qui la transgresse”<sup>6</sup>*. La *muerte de Dios* es entonces fundamental para el pensamiento foucaultiano en tanto permite la emergencia de una *ontología de la finitud* y del límite transgredido. Enfrentando a la dialéctica, Foucault presenta a Nietzsche como apertura posible, tras la *muerte de Dios*, del *pensamiento de esta finitud*. Y lo que encuentra Foucault en Nietzsche es la pertenencia esencial del *ser del lenguaje* y la *muerte de Dios*. *Dios ha muerto*, y a su vez la *muerte de Dios* no ha terminado de acontecer: Dios que no ha terminado de morir, muere, sin acabar de morir en la gramática. Se trata de la oposición y distancia entre el lenguaje como enunciación de la *muerte de Dios*, y lo designado en esa enunciación; oposición y distancia entre el momento presente de la enunciación, y el instante pasado del suceso designado. Y en esta distancia, en su recorrido imposible, la muerte que no es suficientemente muerte, que no termina de morir para ser llamada muerte:

---

<sup>4</sup> Idem ant., p. 235 (La muerte de Dios, quitándole a nuestra existencia el límite de lo ilimitado, la conduce a una experiencia en la que nada puede anunciar ya la exterioridad del ser, a una experiencia interior y soberana. Pero una experiencia tal, en la que la muerte de Dios estalla, descubre como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del Límite, el vacío de ese umbral donde desfallece y falta. En este sentido, la experiencia interior es enteramente la experiencia de lo imposible (siendo lo imposible aquello de lo que se hace experiencia y lo que la constituye). La muerte de Dios no ha sido sólo el <acontecimiento> que suscitó la experiencia contemporánea bajo la forma que conocemos: dibuja indefinidamente su gran nervadura esquelética).

<sup>5</sup> Idem ant., p. 235 (Bataille sabía qué posibilidades de pensamiento podía abrir esta muerte; y también con qué imposibilidad comprometía al pensamiento).

<sup>6</sup> Idem ant., pp. 235-236 (¿Qué quiere decir la muerte de Dios sino su extraña solidaridad entre su existencia que estalla y el gesto que la mata? Pero, ¿qué quiere decir matar a Dios si no existe?, ¿matar a Dios que no existe? (...) La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se despliega en la experiencia del límite, que se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede).

*Dios ha muerto, y dios no ha muerto.* En esta contradicción se sitúa la imposibilidad central del lenguaje transparente, de la unilateralidad del sentido. Si Dios sobrevive en la gramática, entonces la *muerte de Dios* será la muerte de la gramática. Pero entonces ¿cómo es posible un lenguaje gramaticalmente articulado que enuncie la *muerte de Dios* y con ello la muerte de la gramática? Muerte por la cual ese mismo enunciado, atravesado por su propia imposibilidad, se derrumba en el sinsentido y en la incomunicación en el momento mismo de la enunciación. El viejo solitario de la montaña, figura con la que se inicia *Also sprach Zarathustra*, ¿no se enteró todavía que su viejo Dios ha muerto<sup>7</sup> Pero ¿cómo mostrar al viejo de la montaña que su Dios ha muerto?; ¿qué palabras son aquellas que son ellas mismas la prueba de lo que dicen? ¿El enunciado incomunicable, sin sentido, que se derrumba en el momento mismo de la enunciación, *Dios ha muerto*, es en sí mismo la muerte de Dios? La problemática de la enunciación de la *muerte de Dios* remite a una opacidad en la comunicación; al nudo central de la imposibilidad de un sentido transparente y unívocamente comprensible que se encuentra en la estructura del mismo enunciado. No se trata sólo de la *muerte de Dios* sino de la posibilidad o la imposibilidad de continuar hablando, posibilidad o imposibilidad de que el lenguaje signifique. O bien en palabras de Derrida, palabras que luego intentarán ser desarrolladas en toda su significación: “¿Quién nos asegurará que el nombre, el poder de nombrar la muerte (como lo otro, y es lo mismo) no participa tanto de la disimulación del “como tal” de la muerte como de su revelación, y que el lenguaje no es justamente, el origen de la no-verdad de la muerte?”<sup>8</sup>. Dios ha muerto y Dios no ha muerto; sobrevive en las estructuras del lenguaje. Subsiste en la pregunta: ¿Qué es aquello que hace que las palabras signifiquen? ¿Cuál es el sentido de las palabras utilizadas?

La idea de la existencia de Dios, para Nietzsche, remite a la voluntad de la nada, a la separación entre el mundo sensible y el mundo suprasensible, negación del primero según el criterio del fundamento transmundano del segundo; que por ello mismo no se afirma como contenido positivo sino como principio y ley de la negación<sup>9</sup>. La positividad de los

---

<sup>7</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Kröner, 1975; trad. cast. *Así hablaba Zarathustra*, Madrid; Ed. E.D.A.F, 1974. Trad. Aníbal Froufe y Carlos Vergara. # 2 de la primera parte

<sup>8</sup> Derrida Jacques, *En Aporías. Morir-esperarse (en) “los límites de la verdad”, “Esperarse (en) la llegada”* pág. 122.

<sup>9</sup> “El ideal ascético expresa una voluntad” que no se confunde con las fuerzas reactivas del resentimiento, sino que presentan una complicidad que dará lugar a la mala conciencia. El ideal ascético es la voluntad de poder

contenidos de los principios (Dios, esencia, verdad) no importan tanto como la estructura de una jerarquización impuesta por un proceso de negación y una *voluntad de nada*. La negación de las multiplicidades del devenir instauran en el más allá de lo que deviene el fundamento y el principio transmundano. Y ese mismo fundamento y principio, convertido en criterio de negación, hace que lo que deviene se degrade hasta reducirse al mero señalamiento de un más allá de sí mismo. La naturaleza del signo es inseparable de este proceso de negación, de una *voluntad de nada*, y del lugar jerárquico de los principios transmundanos. Por ello, Dios sobrevive como principio de correspondencia en las proposiciones que expresan designaciones, en la subjetividad como centro privilegiado dador de sentido de las proposiciones, en las estructuras gramaticales del lenguaje, en las oposiciones e inversiones valorativas, y finalmente, la sobrevivencia de Dios como verdad y condición de verdad.

Si la idea de Dios, el sujeto y la verdad eran el fundamento y el código según el cual "*Dios ha muerto*" significa que Dios ha muerto, entonces el enunciado "*Dios ha muerto*" no es más que la destrucción del fundamento y el código por el cual el enunciado dice lo que dice. En definitiva, lo que dice es la misma imposibilidad de decirlo y comunicarlo. Al enunciarse, dice el código (Dios, sujeto, verdad) por el cual dice lo que dice, y lo que dice es que tal código ha sido eliminado, enunciando entonces su imposibilidad y su ausencia de sentido. Se trata de un mismo enunciado que enuncia lo que excluye, enuncia lo que es imposible; y sin embargo esa misma exclusión es la exclusión de sí mismo.

Ahora bien, veamos cómo Foucault muestra la pertenencia esencial entre la *muerte de Dios* y la emergencia del *ser del lenguaje*. Para ello consideraremos, principalmente, "La pensée du dehors"<sup>10</sup>.

Foucault comienza con el análisis de la proposición performativa "*hablo*". Las proposiciones performativas tienen la propiedad de ser autoverificantes, es decir, la proposición performativa no es una verdad necesaria, pero si es afirmada, es afirmada con verdad, ya que hacen pragmáticamente aquello que dicen que hacen. Ejemplos de proposiciones autoverificantes son: "yo juro" pronunciadas en el contexto de un juramento

---

negativo que conduce y lleva al triunfo a las fuerzas reactivas" (Nietzsche, en *Sämtliche Werke, Zur Genealogie der Moral*, op. cit., trad. cast. De Andrés Sanchez Pascual, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1992, tratado III, # 15; véase al respecto también, Idem, # 18, 23 y 27).

<sup>10</sup> M. Foucault, "La pensée du dehors", en *Critique*, Nro. 229, junio de 1966, pp., 523-546, en *Dits et écrits*, op. cit.



(tal proposición nos está diciendo aquello que está haciendo, esto es, jurar); del mismo modo proposiciones como “prometo...”, o “los declaro marido y mujer” cuando el juez declara marido y mujer a una pareja. En este sentido, la negación de una proposición performativa no es una falsedad lógica sino autodestructiva pragmáticamente. Estas proposiciones autoverificantes son contingentes porque dependen de un acto espontáneo del sujeto emisor, y en la medida en que dicen lo que hacen son apodícticas, por ejemplo, decir “hablo”. La contradicción performativa se produce cuando una acción de habla autoverificable descansa sobre presupuestos no contingentes, cuyo contenido propositivo contradice el enunciado en cuestión. Siguiendo el argumento cartesiano, en el momento en que alguien piensa que no existe establece la condición cuyo contenido propositivo es el enunciado “yo existo (aquí y ahora)”, el cual contradice y destruye pragmáticamente el sentido del enunciado en cuestión: “pienso que no existo (aquí y ahora)”; de la misma manera en que no puedo pensar que no pienso sin realizar, por ello mismo, el acto que niego<sup>11</sup>. Este tipo de análisis es efectuado, también, en el ámbito de las argumentaciones morales para explicitar la contradicción performativa en los argumentos del escéptico ético que niega la posibilidad de fundamentar los principios morales. En tanto que el escéptico ético argumenta que carece de sentido intentar la fundamentación de la validez general de los principios incurrirá en una contradicción performativa, ya que tiene que establecer presupuestos inevitables en cada discusión, debe presuponer, al menos, necesariamente, la validez de aquellas reglas lógicas que no pueden sustituirse si pretende hacer entender sus argumentos como refutaciones de la posibilidad de la fundamentación de los principios<sup>12</sup>. Lo que esta argumentación legitima no es el contenido de una norma sino que lo que cree hacer es fundamentar un principio universal como regla semántica de la participación lingüística de todos los individuos en el ámbito de los principios normativos éticos. La universalidad de la norma como tal es fundamentada, entonces, en las reglas mismas del lenguaje, y específicamente en el principio de universalidad que regula toda proposición con sentido; sólo es posible el lenguaje en tanto el sentido de las proposiciones que lo

---

<sup>11</sup> Véase Austin, *How to do things with words?*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1962; Trad. cast. De G. Carrió y E. Rabossi, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1988. Véase: Álvaro López Fernández, “Constatativas kantianas y realizativas cartesianas: el yo pienso como emisión realizativa”, en *Diálogos*, 69, (1997), pp. 175-201. Véase J. Hintikka, “Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance”, en *The Philosophical Review* 1, XXI, 1962, pp. 3-32.

conforman sea comprensible para todos los individuos participantes de la comunicación y el lenguaje.

Volvamos ahora a Foucault; su análisis, como dijimos, comienzan con el enunciado "hablo" y con la *paradoja de Epiménides*<sup>13</sup>, en la cual si el griego dice que miente el enunciado "miento" es falso, y por lo tanto no miente, o si por el contrario el enunciado "miento" es verdadero, y por lo tanto miente, entonces no miente sino que dice la verdad. La noción de metalenguaje es utilizada para dividir un mismo enunciado, "hablo", en un enunciado metalingüístico, "digo que hablo", y un enunciado objeto, "hablo". Según Foucault, esto no presenta análisis alguno del hecho fundamental, y muy simple, de que el sujeto que habla es el mismo que aquel del que se habla. Para los análisis metalingüísticos en el enunciado "hablo" se encuentra implícito el enunciado "digo que hablo", el cual se ofrece como soporte para que el primer enunciado se enuncie. El problema que se le presenta a este tipo de análisis es, para Foucault, que tal enunciado, "digo que hablo", está ausente en la enunciación de "hablo". El acontecer en el que emerge "hablo" no está rodeado sino por su *desnudez* en la ausencia de cualquier otro lenguaje que lo sustente; por lo cual ese *emerger es su misma desaparición*. La propiedad a la que remite, en el instante en que emerge y a su vez desaparece, es la de *ser transitivo*. Este acontecimiento de "hablo" no se repliega sobre otro enunciado que legitime su sentido, sino que se despliega en el vacío en el que se manifiesta, es el lenguaje sin contenido, que se repite infinitamente. "Hablo" no remite a "digo que hablo" sino a "hablo"; remite infinitamente a sí mismo, a su repetición. El enunciado no se enfrenta al meta-enunciado que lo legitimará o contradecirá en su positividad sino al *vacío en el que va a borrarse*. Es en esta pura exterioridad desplegada del lenguaje en la que el sujeto ya no es responsable del discurso, sino que, ese "yo" propietario del lenguaje *se dispersa, se trocea, se disemina, y desaparece* en la expansión indefinida de ese mismo lenguaje. En este sentido el lenguaje escapa al *modo de ser del discurso* (propiedad del sujeto), a *la comunicación de un sentido* (propiedad de aquel a quien se dirige), escapa a los *valores o sistemas representativos*, y a *la verdad de lo que dice*. Este "hablo" es la condición de todo enunciado, es el *murmullo anónimo*, el "se habla".

---

<sup>12</sup> Véase Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Buenos Aires, Planeta Agostini, 1994. Especialmente: capítulo III, "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación".

<sup>13</sup> M.Foucault, en *Dits et écrits*, "La pensée du dehors", op. cit., pp. 518-519.

Como vimos, en la posibilidad de la autorreferencia, en la duplicación del lenguaje que le permite designarse a sí mismo, se encuentra la emergencia de la literatura moderna. Pero esta duplicación no es tematizada por Foucault como una interiorización del lenguaje que puede encontrarse a sí mismo en el interior de sí mismo; no es en su autodesignación que encontraría o al menos señalaría su propio ser. Sino que el “hablo”, sin poder ser formalizado en un enunciado, sin poder ser reapropiado por la identidad del sujeto, al designarse a sí mismo no encuentra sino su desaparición, su ausencia. Esta desaparición es el “afuera” al que el lenguaje es arrojado. Por eso el “hablo” funciona como el revés del “pienso” cartesiano: *“Celui-ci conduisait en effet à la certitude indubitable du Je et de son existence; celui-là au contraire recule, disperse, efface cette existence et n'en laisse apparaître que l'emplacement vide (...) Sans doute est-ce pour cette raison que la réflexion occidentale a si longtemps hésité à penser l'être du langage: comme si elle avait pressenti le danger que ferait courir à l'évidence du «Je suis» l'expérience nue du langage”*<sup>14</sup>.

Pero no sólo se trata de la desaparición del sujeto en el *murmullo infinito del lenguaje*, sino, de nuevo, de la desaparición misma del *ser del lenguaje*. Éste al designarse a sí mismo no se encuentra a sí mismo como *confirmación interior*, sino, en la terminología de Blanchot, como *impugnación (constestation)* de sí mismo; se enfrenta no con el contenido positivo que lo contradeciría sino con el silencio al que el lenguaje tiende indefinidamente. Se trata del *ser del lenguaje* entendido como contradicción de sí mismo, pero una contradicción tematizada como no dialéctica. Foucault define la negación dialéctica como *“faire entrer ce qu'on nie dans l'intériorité inquiète de l'esprit”*<sup>15</sup>; la negación de sí mismo en el que se constituye el ser del lenguaje, despojándolo a cada instante no sólo de lo que acaba de decir sino del poder de enunciarlo, lo lleva fuera de sí mismo, hacia la pura exterioridad, desde donde comenzará otra vez como lo otro de sí mismo. Estos pasos en el análisis forman para Foucault casi un programa informal: *“Pas de réflexion, mais l'oubli; pas de contradiction, mais la contestation qui efface; pas de réconciliation, mais le ressassement; pas d'esprit à la conquête laborieuse de son unité, mais l'érosion indéfinie du dehors; pas de vérité*

---

<sup>14</sup> Idem ant., p. 520 (Éste conducía a la certeza indudable del Yo y de su existencia; aquel por el contrario, aleja, dispersa, borra esta existencia y no deja aparecer más que un emplazamiento vacío (...). Es por esta razón, sin duda que la reflexión occidental ha pasado tanto tiempo sin decidirse a pensar el ser del lenguaje: como si hubiera presentado el peligro que la experiencia desnuda del lenguaje le haría correr a la evidencia del <existo>).

<sup>15</sup> Idem ant., p. 523 (hacer entrar lo que niega en la interioridad inquieta del espíritu).

*s'illuminant enfin, mais le ruissellement et la détresse d'un langage qui a toujours déjà commencé*"<sup>16</sup>. Tras la impugnación de sí mismo, el lenguaje reanuda lo que ya siempre estaba dado en su propia constitución, es decir, hablar, pero ya no en el interior de sí misma, en la reconciliación posterior a la superación de la contradicción consigo misma, sino en el *afuera* al que su propia impugnación lo ha enviado. Se trata de un *ser atraído*<sup>17</sup> por el *afuera*, por el vacío al que el lenguaje se envía en su propia designación, pero a la vez, en ese *afuera* y *vacío*, el lenguaje está obligado a reanudarse en la medida en que su propio ser es este volverse sobre sí mismo. El lenguaje es también una impugnación de su propio *afuera*: en el vacío al que es arrojado no encuentra el silencio sino la imposibilidad de callar. Por ello el lenguaje no sólo no tiene una *interioridad* donde privilegiar un momento reconciliador, sino que tampoco se encuentra a sí mismo en su *afuera*, sino en el *afuera del afuera*. El *ser del lenguaje* no es más que este movimiento de perseguirse a sí mismo infinitamente hacia el *afuera* de todo *afuera*.

La tarea de Foucault, desde varios ángulos distintos, es perseguir el instante inasible en el que *límite y trasgresión, lo posible y lo imposible, el lenguaje y la muerte, el afuera del lenguaje* y el *afuera* de esa *afuera* que es el mismo *ser del lenguaje*, se iluminan uno a otro. No se trata de lo que el lenguaje quiere decir, ni la forma en la que lo dice, sino de lo que el lenguaje es en sí mismo. Y lo que Foucault encuentra es este paso infinito, este intercambio indefinido, de uno al otro de cada uno de los términos ya citados.

Por un lado el ser del lenguaje se recoge, encuentra su "abrigo" en la *ley de la Palabra*<sup>18</sup>, y por otro en el *Silencio*. La palabra en tanto *ley* se presenta en relación a la *trasgresión* de la *ley* como a la del *límite*. La *ley* existe por la *trasgresión* que la funda, y que como tal, como *trasgresión*, desaparece en la *ley transgredida*. Pero la *ley* nunca aparece en la *positividad* que posibilitaría su *trasgresión*, la *ley* se retira, iluminando, desde la *lejanía de su retiro* el movimiento de la *trasgresión*. La *trasgresión*, a su vez, le otorga espesor a la *ley* en la medida en que se extiende indefinidamente en la búsqueda y en el *llamado de esa ley* que siempre está más allá del gesto que pretende atraerla para transgredirla. Por ello la *ley de la*

<sup>16</sup> Idem ant., p. 523 (No la reflexión, sino el olvido; no la contradicción, sino la impugnación que borra; no la reconciliación, sino la reanudación; no el espíritu a la conquista laboriosa de su unidad, sino la erosión indefinida del afuera; no la verdad iluminándose finalmente, sino el aflujo y la zozobra de un lenguaje que siempre ha empezado ya).

<sup>17</sup> Véase al respecto: Idem ant., pp.525-528.

<sup>18</sup> Véase al respecto: Idem ant., p. 537.

*palabra*, en tanto ley, retiene a la palabra en el suspenso del silencio, sin el cual la palabra se perdería en el *murmullo anónimo*, uniforme y amorfo de todas las palabras ya pronunciadas y que se irán a pronunciar. La palabra existe en el límite del silencio que la ilumina, la recorta y da forma sobre el fondo del murmullo. La *ley de la palabra* hace que ésta en la *trasgresión del límite* hacia ese silencio quede suspendida. Ante esta *trasgresión*, la *ley se retira indefinidamente* para acoger la *trasgresión* y mantenerla en el límite mismo de la palabra y el silencio. Pero la *trasgresión* se da continuamente, la palabra es siempre *atraída* por el *silencio*; pero esto es justamente lo que hace al *retiro indefinido de la ley*, que una vez que la palabra transgrede el límite del silencio pone al desnudo lo que estaba antes de toda palabra, y aún en el mutismo de la palabra: el *murmullo* continuo del lenguaje, el "*hablo*". Así el lenguaje se abre sobre su propia ausencia de límite; aún en el silencio el lenguaje habla. Pero de nuevo, otra vez, el movimiento vuelve a empezar; a riesgo de no perderse a sí misma en el *murmullo de todas las palabras*, la palabra es *atraída* por el silencio; por lo que allí, la palabra no encuentra su término sino su *posible reanudación*.

En el discurso inaugural de su cátedra en el Collège de Francia, Foucault, habla de su relación con este *murmullo anónimo*: "*Dans le discours qu'aujourd'hui je dois tenir, et dans ceux qu'il me faudra tenir ici, pendant des années peut-être, j'aurais voulu pouvoir me glisser subrepticement. Plutôt que de prendre la parole, j'aurais voulu être enveloppé par elle, et porté bien au-delà de tout commencement possible. J'aurais aimé m'apercevoir qu'au moment de parler une voix sans nom me précédait depuis longtemps: il m'aurait suffi alors d'enchaîner, de poursuivre la phrase, de me loger, sans qu'on y prenne bien garde, dans ses interstices, comme si elle m'avait fait signe en se tenant, un instant, en suspens. De commencement, il n'y en aurait donc pas; et au lieu d'être celui dont vient le discours, je serais plutôt au hasard de son déroulement, une mince lacune, le point de sa disparition possible. J'aurais aimé qu'il y ait derrière moi (ayant pris depuis bien longtemps la parole, doublant à l'avance tout ce que je vais dire) une voix qui parlerait ainsi: «Il faut continuer, je ne peux pas continuer, il faut continuer, il faut dire des mots tant qu'il y en a, il faut les dire jusqu'à ce qu'ils me trouvent, jusqu'à ce qu'ils me disent -étrange peine, étrange faute, il faut continuer, c'est peut-être déjà fait, ils m'ont peut-être déjà dit, ils m'ont peut-être*

*porté jusqu'au seuil de mon histoire, devant la porte qui s'ouvre sur mon histoire, ça m'étonnerait si elle s'ouvre.»*<sup>19</sup>

El *murmullo anónimo* es la totalidad de palabras que hace posible que el sujeto de enunciación hable, perdiéndose el sujeto en esas mismas palabras que hablaban desde antes de que él mismo comience a hablar. *Murmullo* que en su indistinción hace ininteligible su propio origen, y en su anonimato borra el lugar del sujeto como aquel de quien proceden las palabras, para transformarlo en el efecto de superficie de esas mismas palabras que no dejan de *hacerle señas*. Hablar es, entonces, perderse anónimamente en el *murmullo sin origen de las palabras*. Allí está la paradoja: el sujeto de enunciación emerge, se adueña de las palabras dejando en ellas la marca de su nombre, en la medida en la que el mismo sujeto se pierde en esas palabras. La cita final corresponde a Beckett; y esto no es casual, es la obra de Beckett el paradigma de la emergencia del lenguaje ya no contra la muerte sino contra el lenguaje mismo. El lenguaje no comienza con la muerte para volverse sobre sí mismo prosiguiendo el círculo infinito que traza; no se trata ya de suspender la muerte en las duplicaciones del relato. Se trata más bien de la búsqueda certera de la muerte para dejar de hablar. Decir todas las palabras para que ya no haya palabras, porque *“las palabras están en todas partes, en mí, fuera de mí, vaya pues, hace un rato yo no tenía espesor, las oigo, no hace falta oírlas, ni hace falta una cabeza, imposible detenerlas, soy de palabras, estoy hecho de palabras, de las palabras de los demás, cuáles otros, el lugar también, el aire también, el suelo, el techo, palabras, todo el universo está aquí, conmigo,...”*; por ello, es que, a través de esas palabras, la muerte en la forma del silencio se plantea como la promesa siempre incumplida de que el lenguaje, como ruido, como *murmullo anónimo*, termine. Todos los problemas abiertos hasta aquí se ven reunidos, puestos en tensión, en un

---

<sup>19</sup> M.Foucault, *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971; pp. 7-8 (En el discurso que hoy debo pronunciar, y en todos aquellos que, quizás durante años, habré de pronunciar aquí, hubiera preferido poder deslizarme subrepticamente. Más que tomar la palabra, hubiera preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible injicio. Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida. No habría habido por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su desaparición posible. Me habría gustado que hubiese detrás de mí (habiendo tomado desde hace tiempo la palabra, repitiendo de antemano lo que voy a decir) una voz que hablase así: 'Hay que continuar, no puedo continuar, hay que decir palabras mientras las haya, hay que decirlas hasta que me encuentren, hasta el momento en que me digan -extraña pena, extraña falta, hay que continuar, quizás está ya hecho, quizás ya me han dicho, quizás me han llevado hasta el umbral de mi historia, de la puerta que se abre ante mi historia; me extrañaría si se abriera).

único enunciado en el que Beckett condensa su narrativa: “sí, en mi vida, pues así hay que llamarla, hubo tres cosas: la imposibilidad de hablar, la imposibilidad de callarme, y la soledad, física desde luego, con eso tuve que arreglarme”<sup>20</sup>. El enunciado “es imposible que esté hablando (aquí y ahora)”, es posible analizarlo como una contradicción performativa, o bien como una contradicción entre los siguientes enunciados: “yo estoy hablando ahora” y “yo no estoy hablando ahora”. Este tipo de análisis lo retomaremos después, para concentrarnos ahora en la relación del murmullo anónimo con el sujeto parlante: *¿quién es el que habla?, ¿quién es el que calla, si es que lo hará?* La imposibilidad de hablar es también la imposibilidad de decir “yo” y la imposibilidad de dejar de decir “yo”. Esta imposibilidad de hablar y a la vez de callar despliega el juego de una repetición infinita; siéndome imposible callar, soy el que habla; y siéndome imposible hablar, soy el que calla. En una u otra de las posibilidades de esta disyunción, el “yo” es el que se repite siempre como consecuencia de un silencio o un hablar, imposibles. Se trata de una repetición mecánica, sin comienzo y sin final, anulando toda determinación de una voluntad, toda decisión de comenzar o acabar. El despliegue de esta infinita repetición del yo es también la infinita exclusión del yo: en la medida en que escucho el *murmullo anónimo* de las palabras es imposible que sea yo el que habla, y en cuanto soy yo el que no puede callarse porque soy esas palabras que hablan, y el silencio final sería también mi muerte, entonces soy yo el que habla.

El despliegue de esta contradicción supone una metodología en la sucesión del discurso: *“¿cómo hacer, cómo voy a hacer, qué debo hacer, en la situación en la que me hallo, cómo proceder? Por pura aporía o bien por afirmaciones y negaciones invalidadas al propio tiempo, o antes o después. Esto de un modo general. Debe de haber otros derroteros. Sino sería para desesperar de todo. Notar, antes de ir más lejos, de pasar adelante, que digo aporías sin saber lo que quiere decir”*<sup>21</sup>. Un método que avanza por conjetura e hipótesis, por contradicciones y aporías es el desarrollo de *El Innombrable*. Las novelas *Molloy*, *Malone muere* y *El Innombrable* componen una trilogía, en la que cada uno de estos libros presenta es el proceso de infinitud arriba descrito, en el que la

---

<sup>20</sup> Samuel Beckett, *L'innommable*, Paris, Les Éditiones de Minuit, 1953. Traducción cast. Santos Torroella, Ed. Alianza, cuarta edición, 1988; pág. 161.

identidad es reducida al efecto de superficie del discurso. Después de la lectura completa de la trilogía entendemos que Molloy no es Molloy, Moran no es Moran, Malone no es Malone, ni Mahood es Mahood, sino la voz neutra, sujeto de enunciación de *El Innombrable*, tal como Murphy, Watt, Mercier y Camier (personajes de novelas compuestas por Beckett antes de la trilogía), son el *Innombrable*. La estrategia de la infinitud se presenta en *Malone muere*, al identificar completamente a Malone con la totalidad de las palabras del discurso que enuncia; si el lenguaje efectivo de tal discurso es infinito, Malone no podrá morir, ya que el discurso es inacabable. Al contrario que los griegos, el objetivo de Malone al narrar historias no es suspender su muerte, sino vaciarse de palabras para morir. Es en *El Innombrable* donde sabemos que no es Malone el que habla sino el *Innombrable*, por lo tanto Malone no morirá, y ni siquiera habrá existido sino como momento de un proceso mayor que lo excede, infinito. Pensemos en una serie o conjunto de palabras el cual es infinito, llamémoslo "Malone". Ahora bien, el conjunto "Malone" es un elemento de otro conjunto más amplio de conjuntos de palabras del cual no sabemos que contiene un final, y por ello hipotéticamente infinito, que llamaremos "Mahood". Luego el conjunto "Mahood" es un elemento de un conjunto de conjuntos que lo excede llamado "Worm". Finalmente esta última serie hipotéticamente infinita se inscribe en una serie del mismo carácter pero que además la contiene, de la cual no se nos da el nombre. Lo que obtenemos es un conjunto hipotéticamente infinito de palabras que consta además con conjuntos a su vez hipotéticamente infinitos de palabras, conteniéndose uno dentro del otro. Sucesión infinita de enunciados entre los cuales se encuentra: "*es imposible que esté hablando*".

Este espacio abierto infinitamente implica la segunda asección beckettiana: "*la imposibilidad de callarme*". Lo excluido como dijimos, es el lenguaje, y aquello que excluye es el lenguaje mismo. El ámbito abierto en esta contradicción, repetición y exclusión, es la subjetividad misma. La contradicción que repite infinitamente la exclusión presenta dos términos como posibles sujetos de la misma. Su particularidad es que ambos términos se explicitan en una exclusión mutua. Uno rechaza al otro, y es a la vez rechazado por éste; la existencia de uno es la negación del otro. Esta exclusión mutua es también a la vez una repetición infinita; es la misma exclusión de uno por el otro pero de tal modo que el

---

<sup>21</sup> Idem ant. Pág. 37.



excluido permanece infinitamente en el proceso de la exclusión repetida ilimitadamente. Los dos términos son: a) el lenguaje como proceso indeterminado del cual el sujeto no es más que una función gramatical, o, b) la subjetividad planteada en el ámbito problemático de la identidad en el campo de la estructura determinada de la lengua. Disyunción excluyente pero repetida infinitamente: “Me resulta imposible hablar porque no soy yo el que habla, pero a la vez me resulta imposible callar, porque yo mismo soy aquello que habla”.

Lo importante de esta tematización es también el vacío de la repetición en la que se inscribe, ya que no es el contenido aquello que se repite, no su mera tautología, sino la contradicción, el proceso mismo. La imposibilidad de hablar remite a la experiencia del vacío. Pero tal experiencia del vacío debe ser redefinida en el campo de esa infinitud. No se trata ya de una ausencia absoluta ni de la relación dialéctica en el interior de la oposición conceptual entre ser y nada, ni de la mera descripción de una biografía psicológica de una subjetividad frustrada, sino de la exclusión absoluta de sí mismo en el espacio de sí mismo, de la desaparición del sí mismo en el interior de los procesos que lo determinan como tal. El *murmullo anónimo* en este contexto es la experiencia de la imposibilidad absoluta, pero en un proceso tal que socava el sentido mismo de la experiencia, un proceso que es también un proceso de autodestrucción, para entonces impedir esa experiencia, hacer imposible la misma imposibilidad.

El vacío como un movimiento perpetuo, extendiéndose continuamente más allá de sí mismo, sin lugares vacíos, sin sentido. Artaud explicita este movimiento: “*yo me refiero a la ausencia de agujero, de cierto sufrimiento helado y sin imágenes, sin emociones, y que resulta como un golpe indecible de abortos*”<sup>22</sup>. No se trata del vacío como el agujero negro del lenguaje, como su otro más allá de sí mismo, sino, inversamente, el vacío es el proceso mismo del lenguaje, repitiéndose infinitamente a sí mismo, sin agujeros, sin espacios en blanco que impidan el nacimiento de una subjetividad que encuentre su identidad en la voluntad de comenzar a hablar, o decidir callarse. La imposibilidad de hablar es también el vacío mismo en el fondo del lenguaje. Imposibilidad de hablar e imposibilidad de callar.

El lenguaje entonces es entendido como murmullo anónimo, como ruido. “*(Prefiero) la expresión de que no hay nada que expresar, nada con qué expresarlo, junto con la*

---

<sup>22</sup> Antonin Artaud, *El Pesa-nervios*, Bs.As., Ed. Need, 1997. Traducción: Mirta Rosenberg, Sara Irwin.

*obligación de expresarlo*<sup>23</sup>. La experiencia del murmullo anónimo es el vacío de una repetición infinita del proceso de un lenguaje sin contenido ni representación, ni nada que esté más allá de sí mismo; no existe sujeto que diga algo, hablar no es hablar sino repetir: “lo digo como lo oigo”, “digo lo que me es dictado”, “acabaré cuando aquello deje de jadear”<sup>24</sup>. La repetición no remite a otro que ha dicho lo que se repetirá, sino que la repetición es únicamente la repetición de lo que hay de *repetible en el lenguaje*. Toda búsqueda de un polo o centro constituyente del acto de pensar o hablar es vana.

El instante inasible del que antes hablabamos, y en el que Foucault pretende recoger el *ser del lenguaje*, se da en la imposibilidad del silencio, y por lo tanto, en la imposibilidad de la palabra (que en la imposibilidad del silencio se pierde en el *murmullo de todas las palabras*). Sin embargo en esta imposibilidad central del *ser del lenguaje*, el silencio como tal, como imposibilidad, es el lugar en el que aparece la *ley de la palabra*, es decir, el *murmullo continuo de las palabras*. Pero lo que a Foucault le interesa no es el hecho cierto de que el lenguaje como *murmullo anónimo* se dirija a los contenidos previos de las palabras que forman ese *murmullo*, sino aprehender ese límite en el que silencio y palabra se atraviesan, antes de que la ley de la palabra le imponga a la palabra el deber de continuar hablando. En ese límite del que hablamos, la palabra, “*en son être même et pourvu qu'il se retienne au plus près de son être, il ne se déploie que dans la pureté de l'attente*”<sup>25</sup>. De esa forma también el silencio se transforma en la *espera de la palabra*. Así esta palabra que nada dice, que todavía no se ha perdido en el *murmullo* y el contenido de todas las palabras ya pronunciadas, es en sí misma el silencio de una *espera que no se dirige a nada* ya que la llegada de aquello que se espera sería la eliminación de la misma espera.

Habíamos dicho entonces que el *ser del lenguaje* es la *impugnación de sí mismo*, y que esa *impugnación* rechazaba al *ser del lenguaje* hacia el vacío y el silencio del *afuera*. Ahora comprendemos por qué el *ser del lenguaje* no sólo no se encuentra en el interior de sí mismo, tampoco se encuentra en el *afuera* de sí, ya que la *ley de la palabra*, en ese *afuera* vacío que es el silencio al que la palabra se ha expulsado, le impone continuar hablando; pero para que la palabra hable de nuevo debe expulsarse hacia el silencio que le da forma,

<sup>23</sup> Samuel Beckett, *Detritus*, Barcelona, Tusquets, 1978; recopilación y traducción de textos de Samuel Beckett por Jenaro Talens. La cita es tomada de “Tres conversaciones con Georges Duthuit”, pág. 89.

<sup>24</sup> Samuel Beckett, *Comment c'est*, Samuel, Madrid, Lumen, 1993. Trad. Ana María Roix.

<sup>25</sup> M. Foucault, en *Dits et écrits*, “La pensée du dehors”, op. cit., p. 538 (en su ser mismo y mientras se retiene en la máxima proximidad de su ser, no se despliega más que en la pureza de la espera).

con lo cual el *ser del lenguaje* se presenta como el infinito expulsar hacia el *afuera del afuera*.

Si el *ser del lenguaje* en el silencio vacío al que se ha entregado luego de su impugnación, no se despliega más que en la *pureza de la espera*, entonces la pregunta siguiente debería ser ¿qué es lo que espera recoger? Decíamos que la llegada de aquello que se espera es la misma eliminación de la espera, por ello lo que la palabra como espera debe esperar no es el contenido que la memoria puede otorgarle, sino el *olvido*. El olvido es lo que la palabra atrae hacia sí para mantenerse, aún en la llegada de lo que espera, como espera. La llegada del *olvido*, como decíamos, no elimina el *ser mismo de la espera*, es más, trabaja a favor de la continuidad de la espera en tanto elimina la llegada de los contenidos positivos que harían desaparecer a la espera en cuanto tal. La sobrevivencia, en el instante inasible de la *trasgresión y el límite*, del *ser del lenguaje* en tanto *espera*, frente a los dos abismos de los que emerge y en los que ya pronto va a desaparecer, es decir, el *silencio* por un lado, y el *murmullo anónimo* por otro, está dada por ser, esa misma palabra, *espera* y a la vez *olvido*.

La separación y liberación del *ser del lenguaje* de las ataduras de una antropología remite en primer lugar a la posibilidad de rechazar en la estructura del "*hablo*" cualquier contenido que no sea decirse a sí mismo para instalarse en el límite del silencio; ya que entonces el "*hablo*" permanecería irreductible a la figura del hombre como propietario del discurso. A su vez este instalarse en el límite entre el *ya haber comenzado siempre a hablar* y el *silencio al que tiende*, este expulsarse al *afuera de sí mismo*, resulta refractario a una interiorización del lenguaje que lo situara en el campo de análisis que tenga como objeto la conciencia, la representación y el "*querer decir*". Pero no sólo se trata de la interiorización del lenguaje y del posicionamiento del sujeto como propietario del lenguaje sino que el pensamiento moderno problematiza también, más fundamentalmente, no ya la relación del sujeto con su pensamiento sino del sujeto con lo que persiste como *impensado*, ya que este *impensado*, el ser mismo del hombre, se constituye como condición de posibilidad de la existencia del pensamiento. De esta forma el sujeto se encuentra, como decíamos antes, sometido a un proceso indefinido de aprehensión y pérdida; en la medida en que aprehende lo *impensado* es el mismo *impensado* el que hace posible la aprehensión, y en este hacer posible la aprehensión se sustrae a la aprehensión del sujeto. Por lo cual la existencia del sujeto no se da en la forma de una evidencia primera y última sino como una tarea

interminable, retomada una y otra vez.

El problema emerge en la implicación de los dos pasos ya mencionados. Primero una disyunción que impone el límite entre *lo pensado y lo impensado*, por lo cual el pensamiento mismo se entrega a la reflexión de su propia finitud. Después, al reconocer que esa finitud que define al pensamiento se ubica en el ámbito de lo *positivo* y que es lo *impensado* su *fundamento*, se exige a sí mismo recuperar en la forma de lo *Otro* aquello que lo hace posible. Sin embargo, dada la aprehensión de ese *Otro*, lo que se descubre es que ese *Otro* no es más que el *Mismo* que había comenzado el camino de la reaprehención. Por un lado, entonces la disyunción y el límite se deshacen; *el pensamiento y lo impensado* no son diferentes, son figuras de lo *Mismo*, el hombre; y sin embargo, por otro lado, al borrarse el límite de la *Diferencia* es el hombre mismo y su finitud lo que queda *indiferenciado*. En Husserl, la reflexión produce una escisión del yo, *el reflexionado y el reflexionante* que como puro acto no objetivado, es el que actualiza el *yo reflexionado* fundado en la *retención*. Al ser el puro acto de la *actualización*, el *yo trascendental* permanece oculto, o latente. Allí encontramos el primer paso, la disyunción que posibilita la emergencia de la finitud. Luego, en un segundo paso, una posterior reflexión sobre este mismo *yo trascendental*, permitirá convertirlo en objeto, es decir, en un *yo reflexionado* de un *yo reflexionante* que también permanece latente. Así el movimiento de la reflexión puede continuar indefinidamente. Sin embargo, la reflexión es la que también permitirá, luego de haber iniciado este mecanismo de escisión, desocultar que, en las distintas etapas del proceso entre distintos yoes escindidos, siempre se trata del mismo yo. El yo permanece idéntico, lo que cambia es el modo de darse a sí mismo; una vez como *reflexionado*, y otra como *reflexionante*. Conclusión: las diferencias que en principio se habían constituido en la reflexión se muestran ahora como figuras de lo *Mismo*. Las diferencias se borran en una unidad superadora que las iguala. Y sin embargo, al borrarse el límite impuesto por la disyunción es este *Mismo*, es esta unidad la que queda indiferenciada.

La primera diferencia en la reconfiguración del límite, liberado de cualquier antropología, posibilitada por la liberación del lenguaje, es que en la conjunción del *cogito y lo impensado*, tanto uno y otro están determinados por los contenidos aprehendidos por la conciencia -hasta tal punto que el *cogito* se impone la tarea de reaprehender en la forma de la explicitación lo que ha quedado implícito en su constitución, es decir, *lo sedimentado*, lo

*impensado*-, mientras que en la lógica del límite no se trata de lo que el lenguaje quiere decir, ni su contenido ni la forma en la que lo dice, sino de lo que el lenguaje es en sí mismo.

El pensamiento moderno hacía comenzar la tarea indefinida de reaprehender *lo impensado* como su fundamento a partir del pensamiento presente para encontrarse a sí mismo en lo *Otro*, y lo que descubría es que ese *Otro* era el que ya había comenzado. Y sin embargo el *Otro* era el *Doble* de sí mismo. No había diferencia, pero tampoco existía comienzo posible. El comienzo se revelaba como lo *indefinido*, porque el límite había sido borrado al hacer comenzar la tarea de reaprehención desde los contenidos del pensamiento hacia la explicitación de los contenidos de lo *impensado*. En la reconfiguración del límite la ausencia de contenidos de los términos disyuntos que el límite separa, es decir, el "*hablo*" y el "*afuera*", hace imposible esta lógica de la conjunción entre *el pensamiento y lo impensado*; no hay tarea que se imponga la *explicitación de horizontes*, ni de lo *sedimentado*, por lo cual tampoco existe el reencuentro en la unidad de lo *Mismo* entre lo que comenzaba como figuras diferenciadas. El *ser del lenguaje*, lo que el lenguaje es en su ser, remite a *la ley* que permite la persistencia de la disyunción como inclusiva, afirmando a la vez los dos términos que separa en su *Diferencia*. No se reduce a la mera exclusión porque tanto el *límite* como la *trasgresión*, el "*hablo*" como el "*silencio*", son por el otro que no dejan de señalar. Pero tampoco reduce los términos a una conjunción que finalmente revelaría que los términos de la conjunción son figuras de lo *Mismo*. *La ley que separa el límite y la trasgresión se presenta ella misma como Límite entre uno y otro.*

Como dijimos, *la ley* existe por la *trasgresión* que la funda, y que como tal, como *trasgresión*, desaparece en la *ley transgredida*, pero *la ley* nunca aparece en la positividad que posibilitaría su *trasgresión*, *la ley* se retira, dejando aparecer el movimiento de la *trasgresión*. Lo que la *trasgresión*, es decir, el "*hablo*" que tiende hacia el silencio que lo rodea, encuentra, no es el *Límite de la ley*, ya que este *Límite* sin positividad es lo que se le retira a la *trasgresión* para que ésta tenga sentido como tal; lo que encuentra la *trasgresión* del "*hablo*" es el límite del silencio. El *Límite* en tanto *ley* se retira para que la *trasgresión* y su límite persistan en un intercambio infinito, en el que cada uno se define por el otro (de ahí el carácter necesariamente inclusivo de la disyunción), y para que, pese a ello, el *Límite* que los separa aún en el intercambio, en su retiro, persista como *Límite* (de ahí la

persistencia aún como inclusiva de la disyunción). En este sentido no sólo no hay contenidos que se repitan como *lo positivo y lo fundamental*, sino también se revela que el modo de salir del doble atolladero antropológico es instalándose, no en los términos de la disyunción, sino en el funcionamiento del *Límite*.

*El Límite* es el *ser del lenguaje*, es la palabra en el instante inasible en que el "hablo" y el "afuera" se cruzan en su intercambio infinito. Este intercambio persiste en tanto que el "hablo" es en sí mismo su "afuera" y el "afuera" no es sino el "hablo", y a la vez este intercambio infinito se da en la distancia de la *Diferencia* entre uno y otro posibilitado por el mismo *Límite* que separa a los términos disyuntos. En el cruce entre uno y otro, la palabra se da en la forma de la *espera* de aquello que en su llegada no la eliminará en tanto *espera* sino que la afirmará como tal. Es decir, la palabra como *espera* sólo espera el *olvido*. Persiste la *ley* de la palabra, en su retiro; persiste la palabra en el instante inasible entre la *trasgresión* ("hablo") y el *límite* ("el afuera"); persiste afirmando tanto el *ser de la trasgresión* como el *ser del límite*, uno por el otro; y persiste como *Ley* que impone la *Diferencia* entre uno y otro.

El "hablo" como *trasgresión* se envía fuera de sí mismo hacia el silencio para no borrarse en el *murmullo de todas las palabras*. Pero en ese "afuera" al que se envía, hacia el silencio, no puede hacer sino continuar diciéndose a sí mismo, por lo cual ese "afuera" es expulsado hacia su propio "afuera". Si el "hablo" hubiese podido como *trasgresión* quebrantar el *límite* que lo separa de su "afuera" entonces se habría transformado él mismo en silencio, por lo que en ese mismo instante habría desaparecido como *trasgresión* y a su vez con ello habría hecho desaparecer el *límite* como *límite de una trasgresión*: el "hablo" remitiría entonces a la misma indefinición de la finitud moderna. Sin embargo cuando el "hablo" se envía a su *afuera*, la ley de la palabra le impone la tarea de continuar su propio decirse a sí mismo, con lo cual el *límite de la trasgresión* es corrido hacia más allá, persistiendo y definiéndose el *límite* por la *trasgresión* y ésta por el *límite*. Mientras que la palabra como *ley* es el *Límite* que se retira para dar lugar a la persistencia del *límite* y la *trasgresión*. Ningún develamiento es posible, ninguna explicitación de horizontes o de lo que ha permanecido como sedimentado, ninguna búsqueda de aquello que se espera que aparezca como el fundamento de la misma búsqueda, en definitiva, ningún contenido que se constituya como *positividad* o como *fundamento* puede acceder a borrar la ley del *Límite* y

transformarse en figuras de lo *Mismo*, porque lo que espera el *Límite* es el olvido, es decir, sólo la persistencia del instante en el que el "*hablo*" y el "*afuera*" se iluminan en su *Diferencia*, sólo el instante en el que el *pensamiento* y lo *impensado* permanecen como tales iluminándose uno a otro en la distancia que impone el *Límite*:

*"La transgression n'est donc pas à la limite comme le noir est au blanc, le défendu au permis, l'extérieur à l'intérieur, l'exclu à l'espace protégé de la demeure (...) Quelque chose peut-être comme l'éclair dans la nuit, qui, du fond du temps, donne un être dense et noir à ce qu'elle nie, l'illumine de l'intérieur et de fond en comble, lui doit pourtant sa vive clarté, sa singularité déchirante et dressée, se perd dans cet espace qu'elle signe de sa souveraineté et se tait enfin, ayant donné un nom à l'obscur"*<sup>26</sup>.

### 3. El origen y la muerte

Ahora bien, lo que nos falta explicar es cómo esa palabra expulsada hacia su propio silencio, que espera y olvida, reanuda otra vez la tarea infinita de continuar hablando. ¿Cómo el "*hablo*" aún en el vacío hacia el que se arroja se reanuda infinitamente?

El "*hablo*" se constituye como un enunciado de autoimplicación en la medida en que, liberado del código por el cual no era más que una pertenencia del sujeto de enunciación, un vehículo del sentido, es ahora *atraído* por el *silencio*, por el vacío que lo rodea; es arrojado al "*afuera*" de sí mismo, para reanudarse, otra vez, desde el "*afuera del afuera*". Por lo cual el origen de este "*hablo*" se da en la pertenencia esencial con ese "*afuera*" desde el que recobrará un nuevo origen. Podemos decir entonces que el origen del "*hablo*" se da en un "*afuera*", de alguna forma previo a ese origen; siendo ese origen un "*afuera*" de este

---

<sup>26</sup> M.Foucault, en *Dits et écrits*, "Préface à la transgression", op. cit., p. 237 (La trasgresión no es pues al límite como lo negro es a lo blanco, lo prohibido a lo permitido, lo exterior a lo interior, lo excluido al espacio protegido de la morada (...). Algo tal vez como el rayo en la noche que, desde el fondo del tiempo, da un ser denso y negro a lo que niega, lo ilumina desde el interior y de arriba abajo, aunque le debe su viva claridad, su singularidad desgarradora y erguida, se pierde en este espacio que firma con su soberanía y finalmente calla, después de haberle dado su nombre a lo oscuro).

"afuera". *Origen y muerte* se atraen y excluyen infinitamente en la enunciación del "hablo"<sup>1</sup>. El instante inasible, que no dejamos de remarcar, es la confluencia siempre de la posibilidad infinita y la imposibilidad desnuda del *ser mismo del lenguaje*, del *origen y la muerte* como extremos infinitamente intercambiables, que sobreviven en un *Límite* que en el intercambio del *origen y la muerte*, de la *posibilidad y la imposibilidad*, iluminan el ser de ese mismo *Límite* que los constituye.

Si, como dijimos antes, *el ser del lenguaje*, según Foucault, aparece en el momento en que se produce *la muerte de Dios*, deberíamos entonces analizar de qué forma se implican el *origen del ser del lenguaje* y la *muerte de Dios*: "*Mais peut-être cette mort de Dieu est-elle le contraire de la mort (l'ignominie d'une chose flasque et visqueuse qui éternellement palpite); et le geste qui se détend pour la tuer libère enfin son langage; ce langage n'a plus rien à dire que le «Je parle, maintenant je parle» de la loi, qui se maintient indéfiniment, par la seule proclamation de ce langage dans le dehors de son mutisme*"<sup>2</sup>.

Que el *origen del ser del lenguaje* esté dado allí donde ha acontecido la *muerte de Dios*, significa que el origen es la misma eliminación de cualquier positividad que defina al *ser del lenguaje*; es la eliminación de cualquier origen positivo que en su retorno borrara el *ser del lenguaje* en cuanto *espera*. El *origen del ser del lenguaje* es entonces, en sí mismo, la *muerte* de aquello que daría al lenguaje su ser positivo.

Ahora bien, ¿qué significa la *muerte de Dios*? Si esta muerte, como vimos, es también la desaparición del hombre, ¿por qué ligarla a la aparición del *ser del lenguaje*?:

"*Que veut dire en effet la mort de Dieu, sinon une étrange solidarité entre son existence qui éclate et le geste qui le tue? Mais que veut dire tuer Dieu s'il n'existe pas, tuer Dieu qui n'existe pas? Peut-être à la fois tuer Dieu parce qu'il n'existe pas et pour qu'il n'existe pas : et c'est le rire (...) La mort de Dieu ne nous restitue pas à un monde limité et positif, mais à un monde qui se dénoue dans l'expérience de la limite, se fait et se défait dans l'excès qui la transgresse*"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Véase al respecto: M.Foucault, en *Dits et écrits*, "La pensée du dehors", op. cit., pp. 537-538.

<sup>2</sup> M.Foucault, en *Dits et écrits*, "La pensée du dehors", op. cit., p. 532 (Pero tal vez esta Muerte de Dios es lo contrario de la muerte (la ignominia de una cosa flácida y viscosa que eternamente palpita); y el gesto que se distiende para matarla libera finalmente su lenguaje; este lenguaje ya no tiene nada que decir más que "hablo, ahora hablo" de la ley, que se mantiene indefinidamente, por la mera proclama de este lenguaje, en el afuera de sí mismo).

<sup>3</sup> M. Foucault, en *Dits et écrits*, "Préface à la transgression", op. cit., pp. 235-236 (¿Qué quiere decir la muerte de Dios sino una extraña solidaridad entre su existencia que estalla y el gesto que la mata? Pero, ¿qué quiere



El *ser del lenguaje* no se inicia con la *muerte de Dios*, porque esta muerte, es decir, la eliminación de cualquier *metafísica del infinito*, es la que posibilita la aparición y la desaparición conjunta del *ser del hombre*. El *ser del lenguaje* al liberarse de esa antropología se libera a su vez de un origen positivo que señalara la *muerte de Dios*. En otras palabras podemos decir que el *origen del ser del lenguaje* no es la *muerte de Dios* sino la muerte de la *muerte de Dios*. La primera posibilita el pensamiento que *piensa la finitud desde la finitud*, pero borrando el *límite* que constituye a esa misma finitud. La muerte de la *muerte de Dios* no liga el pensamiento del *límite* al de la finitud; se instala de entrada en el pensamiento del *límite* para liberarlo tanto de la finitud como de la *muerte de Dios*.

Decimos que la muerte en el origen es la *liberación del lenguaje*, porque ahora, sin contenidos positivos, en el espacio abierto en la muerte del origen, en el *afuera*, en el silencio al que la palabra se ha arrojado, está regido por la *ley* fundada y mantenida por la misma *trasgresión* de la muerte, que lo condena a continuar hablando de sí mismo, sin nada que decir, sino "*hablo, ahora hablo*". El *ser del lenguaje* se impugna a sí mismo para volver a reanudarse; en el franqueamiento del *límite*, en el silencio al que la palabra ha sido atraída reanuda la soberanía del "*hablo*". En la muerte encuentra el origen que vuelve a repetir infinitamente. Allí donde la palabra encuentra su imposibilidad es el lugar donde se liberan todas sus posibilidades para volver a repetir su propia imposibilidad.

Por ello si encontramos la *muerte* en el *origen* también es el lenguaje el que no deja de repetir infinitamente el *origen*. Y no deja de repetir el *origen* en tanto, en la impugnación de sí mismo, en la *trasgresión* de su propio *límite* por el *ser atraído* por el silencio que le da forma a la palabra, no hace sino enviarse hacia su propia muerte. Por ello la muerte se abre *indefinidamente a la repetición del comienzo*.

De esta forma, origen y muerte, "*Ils basculent aussitôt l'un dans l'autre (...) si le langage se dévoile comme transparence réciproque de l'origine et de la mort, il n'est pas une existence qui, dans la seule affirmation du «Je parle», ne reçoive la promesse menaçante de sa*

---

decir matar a Dios si no existe, matar a Dios que no existe? Quizás, a la vez matar a Dios porque no existe y para que no exista; y es la risa (...) La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se despliega en la experiencia del límite, que se hace y se deshace en el exceso que la transgrede).

*propre disparition, de sa future apparition”<sup>4</sup>.*

El *ser del lenguaje* en tanto *origen* que no tiene fin, infinitamente repetido por la *muerte* de la palabra recibe la amenaza de su desaparición e imposibilidad; y a la vez en tanto *muerte* abierta indefinidamente a la repetición del comienzo está amenazado siempre por la futura aparición y posibilidad del "*hablo*", de la *ley* que obliga a la palabra a continuar hablando. Así, *origen* y *muerte* definidos en el *Límite* que los separa y los une, son en sí mismos el movimiento recíproco del "*hablo*" y el "*afuera*".

Habíamos dicho que para el pensamiento moderno el problema del *origen* y su *retroceso* estaba dado, por un lado, en la constitución del hombre como *apertura de la temporalidad de lo dado*; y sin embargo, por otro lado, las *positividades* presentan una temporalidad propia que señala un *origen* que siempre se encuentra en *retroceso* con respecto al origen como *apertura temporalizadora abierta por el hombre*. De ahí la asimetría entre dos temporalidades distintas, una en la cual el *origen positivo* siguiendo la evolución biológica enmarca la temporalidad del hombre en correspondencia con las empiricidades, y otra que al señalar la irreductibilidad del hombre a las empiricidades (ya que es éste el que da lugar a su aparición a través de su experiencia de las empiricidades) constituye el *origen* a partir de esta misma *experiencia temporalizadora*. Como dijimos antes, la problemática del *origen* y su *retroceso* se inscribe en la *indefinición* de la *duplicación de lo positivo* y lo *fundamental* como figuras de lo *Mismo*, ya que el *origen temporal* es el fundamento por el cual el hombre se constituye en su *positividad*, pero a su vez es el hombre como *apertura temporalizadora* el *fundamento* de la *historicidad de lo dado*, y la posibilidad misma de un *origen positivo*. De nuevo, como en los anteriores apartados, encontramos que las ataduras que ligán el pensamiento moderno y la antropología que lo constituye, reducen la problemática del origen al *doble atolladero* en el que los términos de la conjunción señalan lo *Mismo*, al hombre enmarcado dentro de la evolución biológica, en tanto *empiricidad positiva*, y al hombre como *campo trascendental* en el que se constituye como *apertura temporalizadora de las empiricidades*; *positividad* y *fundamento* siempre señalando el ser del hombre.

---

<sup>4</sup> M.Foucault, en *Dits et écrits*, "La pensée du dehors", op. cit., p.539 (Ambos basculan a la vez uno en otro (...) si el lenguaje se desvela como transparencia recíproca del origen y de la muerte, no hay una sola existencia que, con la mera afirmación del "hablo", no reciba la promesa amenazadora de su propia desaparición, de su futura aparición).

Como vimos, cuando Foucault intenta plantear el origen a partir del *ser del lenguaje*, no lo hace en relación ni a una postividad inaugural ni como ámbito de trascendencia que posibilita la *apertura temporalizadora*. Plantea la cuestión del *origen* a partir del *límite* con la *muerte*:

*"En son être attendant et oublieux, en ce pouvoir de dissimulation qui efface toute signification déterminée et l'existence même de celui qui parle (...) le langage n'est ni la vérité ni le temps, ni l'éternité ni l'homme, mais la forme toujours défaite du dehors; il fait communiquer (...) l'origine et la mort - leur contact d'un instant maintenu dans un espace démesuré"*<sup>5</sup>.

El *origen* es planteado a partir de la estructura del "*hablo*" en tanto, *ya siempre habiendo comenzado*. Por ello avanza retrocediendo, ya que avanza hacia aquello que posibilitó el *origen*, es decir, la *muerte* que espera (es decir, el olvido que espera) en su propio "*afuera*" -en el silencio al que se envía para no perderse en el *murmullo de todas las palabras*. En esta continuidad del "*hablo*" impuesta por la *ley* de la palabra, en su *reanudación e impugnación*, en su infinito enviarse fuera del *afuera* que constituye el mecanismo del "*hablo*", en fin, por el mismo sometimiento del *límite y la trasgresión*, del *origen y la muerte*, en el intercambio indefinido de un extremo a otro de lo posible y lo imposible, Foucault puede definir la *ontología del lenguaje* a través de su estructura de repetición: la del *origen y la de la muerte*, una en la otra, y sin embargo siempre disyuntas.

#### 4. Conclusión

##### (La posibilidad y la imposibilidad del ser del lenguaje)

Habíamos dicho que Foucault intentaba formalizar una *ontología del lenguaje* a partir de su estructura de repetición. Para ello, Foucault debe mostrar la irreductibilidad del ser del

---

<sup>5</sup> Idem ant., p. 539 (En su ser que espera y olvida, en este poder de disimulo que borra cualquier significación determinada y la existencia misma de quien habla (...) el lenguaje no es ni la verdad ni el tiempo, ni la eternidad ni el hombre, sino la forma siempre deshecha del afuera; pone en comunicación (...) el origen y la muerte -su contacto de un instante mantenido en un espacio desmesurado).

lenguaje a los análisis metalingüísticos. Foucault encuentra dos propiedades del metalenguaje que permitirían utilizar estos análisis en la elucidación de la estructura de repetición del lenguaje. La primera "*es la posibilidad de definir las propiedades de un lenguaje dado, la formas de un lenguaje, los códigos, las leyes de un lenguaje, en otro lenguaje*"; la segunda propiedad es que este lenguaje segundo que define las propiedades del lenguaje objeto, "*no es necesariamente diferente en sustancia del lenguaje primero*".<sup>1</sup> A partir de esto parecería que existe la posibilidad de construir fuera del lenguaje objeto un lenguaje discursivo que defina sus propiedades, pero que a la vez se encuentre por completo en el mismo plano que él. La literatura es uno más de los tantos *fenómenos de habla* pronunciados efectivamente por los hombres; y por ello mismo la literatura sólo es posible como *acto de habla* conforme a la *lengua*, es decir, conforme al *código de una lengua* dada por el cual se vuelve comunicable y comprensible<sup>2</sup>. Sin embargo hemos visto que el análisis foucaultiano acerca del *ser del lenguaje* se concentra no en lo que el lenguaje significa, ni en la forma en la que se transforma en significativo, sino en las estructuras del *ser mismo del lenguaje*; y lo que allí se presenta es el intercambio infinito entre la *trasgresión y el límite, el origen y la muerte, la posibilidad y la imposibilidad*, por las cuales, en el instante inasible en el que la palabra es silencio y el silencio es palabra, en el que el "*hablo*" es la *impugnación* de sí mismo y a la vez su *reanudación*, la literatura constituida por el *ser del lenguaje* aún siendo un *acto de habla* conforme al *código de la lengua*, en cada una de las palabras pronunciadas, en el mismo momento en que comienza compromete el *código* de la misma. Si el *código de la lengua* puede quedar suspendido por un *acto de habla* cuyo *origen* es su propia *muerte*, en el que el *límite* impuesto por el mismo *código* es la misma emergencia de la *trasgresión* que la funda, si la posibilidad de que ese *acto de habla* sea efectivamente realizado emerge de la misma imposibilidad de ese acto, entonces no es posible enunciar un metalenguaje de ese lenguaje. Esta suspensión del *código de la lengua* por la cual emerge la palabra literaria, es la pertenencia esencial que Foucault puede tejer entre la literatura como *ausencia de obra y la locura*.

Foucault presenta tres procedimientos de *exclusión* que afectan al discurso: el de la palabra prohibida (palabra tabú), el de la separación y rechazo de la locura, y el de la oposición verdadero/falso. Acerca de la exclusión efectuada sobre el discurso a partir de la separación

---

<sup>1</sup> M.Foucault, Lenguaje y literatura, op. cit., p. 84.

de la locura, Foucault esboza el análisis del dominio de estas *prohibiciones* del lenguaje en su autonomía, a) las faltas a las leyes que conciernen al código lingüístico (faltas de lenguaje); b) en el interior del *código lingüístico*, las prohibiciones de las series religiosa, sexual, y mágica (palabras blasfemas); c) enunciados autorizados por el *código*, permitidos en el acto de habla, pero cuya significación es intolerable para una cultura dada en un momento determinado (el sentido censurado); y d) palabras aparentemente conformes con el *código lingüístico* reconocido, pero, sin embargo, sometidas a otro *código* cuya clave está dada en la misma palabra enunciada, "*de sorte que celle-ci est dédoublée à l'intérieur de soi: elle dit ce qu'elle dit, mais elle ajoute un surplus muet qui énonce silencieusement ce qu'il dit et le code selon lequel il le dit*"<sup>3</sup>.

Esta última es justamente la estructura del "*hablo*"; no importa tanto lo que dice y las significaciones del "*hablo*" que algún metalenguaje vendría a descifrar sino el repliegue infinito sobre sí mismo en el que se instala. No comunica una significación prohibida, sin embargo lo que la hace transgresora es que el *código* por el cual se enuncia es el que el enunciado mismo se da a sí mismo en el mismo momento en que se enuncia.

La *experiencia de la locura*, según Foucault, se ha ido desplazando a lo largo de la escala que se extiende entre las prohibiciones de acción y las del lenguaje; pero siempre formando un lazo entre la *locura* y el lenguaje hasta igualar *locura y lenguaje excluido*. Con Freud la *locura* alcanza la cuarta forma de lenguaje excluido, y con esto se produce una modificación esencial con respecto al lenguaje. Ya no se trata de la palabra blasfema o las significaciones intolerables; sino que la palabra apareció entonces diciéndose a sí misma y a la vez diciendo otra cosa que ella misma oculta. Así la palabra se transformó en el mismo código con el cual enunciar la palabra oculta bajo la primera: "*langage ésotérique, si l'on veut, puisqu'il détient sa langue à l'intérieur d'une parole qui ne dit pas autre chose finalement que cette implication*"<sup>4</sup>. Por ello, para Foucault, el análisis de la obra de Freud no debe pasar por la elucidación de la red de significaciones comunes al lenguaje cotidiano, o el descubrimiento de la identidad perdida de un sentido, sino instalarse en ese repliegue

---

<sup>2</sup> Al respecto véase: Idem ant., p. 85.

<sup>3</sup> M. Foucault, "La folie, l'absence d'oeuvre", *La table ronde*, Nro. 196: *Situation de la psychiatrie*, mayo de 1964, pp. 11-21; en *Dits et écrits*, op. cit., p. 416 (de modo que ésta queda desdoblada en su interior: dice lo que dice, pero añade un excedente mudo que enuncia silenciosamente lo que dice y el código según el cual lo dice).

en el que se constituyen los lenguajes que se autoimplican, es decir, que enuncian en su enunciado *la lengua* en la que lo enuncian. Desplazando entonces, primero los análisis metalingüísticos, y luego la importancia de los análisis interpretativos que se constituyen en la búsqueda de un significado oculto tras las palabras, Foucault ve aparecer la locura como una "*prodigiosa reserva de sentido*"<sup>5</sup>. Y si establece la configuración de la locura a partir de relación de la *experiencia de la locura* con los lenguajes excluidos y fundamentalmente con el lenguaje que se autoimplica, es decir, si establece una pertenencia esencial entre la *experiencia de la locura* y el *ser del lenguaje*, entonces la definición de "*reserva de sentido*" debe tematizarse del mismo modo en que el *ser del lenguaje* era entendido como *espera y olvido*. Así encontramos que esta *reserva* es una *suspensión y retención del sentido*; ya que como en la *espera*, la positividad de un sentido que accediera a esta *suspensión* que es la *reserva*, sería el acabamiento de la misma *reserva*. De esta forma, *lengua* (es decir, *código*) y *habla* mutuamente implicados en el repliegue sobre sí misma del *habla*, mantienen una relación "*muda*" entre sí; ya que en tanto *reserva* impiden la llegada de cualquier sentido positivo. La relación entre *lengua* y *habla* no dice entonces más que esta forma de autoimplicación del *habla* enunciando el *código* por el cual enuncia el establecimiento de ese mismo *código*. En este sentido, el de la "*reserva*", la *locura* y el lenguaje en su relación establecen un vacío constituido como la posibilidad del acceso de un sentido positivo, pero como tal, como *reserva*, desnuda la imposibilidad infinita de que algún sentido venga a instalarse en este vacío que es la mera autoimplicación. Por ello, dice Foucault, la *locura* se ha transformado en un *no-lenguaje*: "*Depuis Freud, la folie occidentale est devenue un non-langage, parce qu'elle est devenue un langage double (langue qui n'existe que dans cette parole, parole qui ne dit que sa langue) -, c'est-à-dire une matrice du langage qui, au sens strict, ne dit rien. Pli du parlé qui est une absence d'oeuvre*"<sup>6</sup>. Ni la experiencia de la locura ni la literatura se comprenden por lo que dicen, ni por las estructuras que las hacen significantes, ni por los sentidos que pudieran ocultar, sino por el análisis del *ser del lenguaje* que constituye a la literatura y configura el lugar mismo

<sup>4</sup> Idem ant., p. 417 (lenguaje esotérico, si se quiere, ya que detenta su lengua en el interior de una palabra que no dice otra cosa en definitiva sino esta implicación"

<sup>5</sup> Véase al respecto: Idem ant., p. 418.

<sup>6</sup> Idem ant., p. 418 (Después de Freud, la locura occidental se ha convertido en un no-lenguaje, porque se ha convertido en un lenguaje doble <lenguaje que no existe más que en este habla, habla que no dice más que su

donde accede la experiencia de la locura. Lenguaje que no designa sino el lugar vacío de donde viene la obra de literatura, lugar en que ese mismo lenguaje está ausente. Por ello puede Foucault, bajo la determinación del "*hablo*", mostrar la *incompatibilidad gemela* (ya que se diferencian por la ausencia o existencia de la obra, y a la vez se pertenecen mutuamente en la medida en que emergen del mismo vacío) de los enunciados de autorreferencia como "*escribo*" y "*deliro*"<sup>7</sup>.

Habíamos dicho que el *ser del lenguaje* es el juego mismo entre *la trasgresión y el límite*, entre *el origen y la muerte*, y que estas figuras se constituían como tales en el intercambio infinito entre lo posible (como *el recorrido ilimitado del límite*) y lo imposible (como el lugar ausente de lo *ilimitado* que constituye la posibilidad misma del *límite y la trasgresión* infinita).

Ahora bien, el "*hablo*" no sólo es una forma de autoimplicación que constituye el *ser del lenguaje*, sino que, después del seguimiento del análisis foucaultiano, comprendemos que también es una forma de autoimpugnación. Por ello intentaremos analizar esta estructura, al igual que Foucault lo ha hecho en relación a la de la autoimplicación.

Así como los enunciados de autoimplicación como "*hablo*" o "*digo que hablo*", los enunciados del tipo "*no hablo*" o "*digo que no hablo*", "*pienso que es imposible que esté pensando*", "*miento*", o "*todo es ficción*", dicen, en la *superficie del enunciado*, también, el *código* por el cual dicen lo que dicen. El análisis metalingüístico toma el enunciado "*todo es una ficción*", lo hace volver sobre sí mismo, le da la forma del círculo para que el enunciado se diga a sí mismo: si todo es una ficción nada es verdadero, la misma verdad es una ficción, entonces el enunciado "*todo es una ficción*" no es verdadero, por lo tanto lo que el enunciado enuncia es que no todo es una ficción. Del mismo modo, los enunciados "*es imposible que esté hablando (aquí y ahora)*", o "*yo no hablo (aquí y ahora)*", al explicitarse en algún tipo de lenguaje, se contradicen a sí mismos, ya que en su enunciación presentan como condición de posibilidad de su enunciación la legitimidad de la proposición "*digo que es imposible que esté hablando (aquí y ahora)*" que por ello se vuelve contradictoria. Es decir, para enunciar la proposición "*es imposible que esté hablando (aquí y ahora)*" debo suponer que estoy hablando. El lenguaje crea su doble para ejercer el

---

lengua>, es decir, una matriz de lenguaje que, en sentido estricto, no dice nada. Pliegue de lo hablado que es una ausencia de obra).

<sup>7</sup> Véase al respecto: Idem ant., p. 420.

dominio de la jerarquía impuesta por la verdad, o las condiciones semánticas de legitimidad. Se busca la condición de posibilidad de la legitimidad de un enunciado en un lenguaje puesto por encima del mismo enunciado. Este es el fundamento del "yo", del *cogito* cartesiano. El "*pienso*" conduce invariablemente a la certeza indudable de una identidad interior.

Sin embargo, siguiendo a Foucault, los enunciados de autoimpugnación como "no hablo", al enunciarse, dicen el *código* por el cual dicen lo que dicen, pero lo que dicen es que tal *código* ha sido destruido, enunciando entonces su imposibilidad y su ausencia de sentido. Se trata de un mismo enunciado que enuncia lo que excluye, enuncia lo que es imposible; y sin embargo esa misma exclusión es la exclusión de sí mismo. Tal enunciado se enuncia en la *pura exterioridad* de un lenguaje sin fundamentos, pero que a su vez no deja de decir lo que dice: la imposibilidad de decir su imposibilidad; se extiende en el vacío que lo rodea, en el despliegue de su devenir. "Todo es ficción", "no soy yo el que habla", "pienso que no soy yo el que piensa", en la superficie de lo que enuncian dicen el *código* por el cual dicen lo que dicen, pero lo que dicen es justamente que ese *código* no existe.

El *ser del lenguaje* no sólo dice su autoimplicación sino que lo hace diciendo también su imposibilidad. No es más que el recorrido infinito del círculo: el enunciado esta desdoblado en su interior, dice lo que dice (la imposibilidad del *código*) y a la vez dice el *código* (la imposibilidad del enunciado) por el cual lo dice. Forma un pliegue sobre sí mismo, dibuja un círculo en el espacio por el que se traza la curva que va desde el enunciado que nombra al *código*, y que regresa en la curva que va desde el *código* al enunciado. Ese espacio es el mismo espacio del *ser del lenguaje* que se dice a sí mismo, dice la imposibilidad de recogerse en otro lenguaje, en algún metalenguaje que denuncie su contradicción y con ello detenga el círculo infinito en el que enuncia su imposibilidad. Es el espacio de la repetición de sí mismo (repetición sincrónica, sin sucesión) y a la vez de su exclusión, infinitamente.

La estructura del *ser del lenguaje* no sólo corresponde al "*hablo*" sino también al "*afuera*" en la forma del "no hablo". Por un lado se presenta el *origen*, la *posibilidad*, la *ley de la palabra* siempre retrocediendo y así imponiéndose sobre la *trasgresión del código*, del *límite* y de esa misma *ley*. Por otro lado se presenta la *trasgresión*, la *muerte*, el *silencio*, en definitiva, la *imposibilidad*. Ninguno de los términos expuestos se presenta en su



unilateralidad sino en el intercambio infinito con el término opuesto. Con lo cual podemos definir el *ser del lenguaje*, no como una forma positiva del lenguaje, ni como una ontología originaria y no discursiva de la que derivaría el lenguaje discursivo como una mera apofántica de esa ontología, sino como el intercambio infinito entre el *lenguaje* y el *no-lenguaje*. En definitiva, entre "hablo" y "no hablo"; ya que es esta misma enunciación (el "no hablo", "el lugar en el que no deja de estar ausente", un "no-lenguaje", "el desierto (que) la rodea") la que se halla en la implicación del "hablo". El "hablo" y el "no hablo", como *el límite y la transgresión*, como el "hablo" y el "afuera", como *el origen y la muerte*, se definen uno por el otro en el espacio determinado por el *Límite*. Allí se produce un intercambio infinito entre los opuestos, y sin embargo cada opuesto persiste como término de una disyunción, separados uno del otro por la *Diferencia* que impone el *Límite*.

Por ello, podemos definir el *ser del lenguaje* como el lenguaje que dice la imposibilidad de decir su propia imposibilidad, y que, a la vez, es la imposibilidad de decirse. De esta forma encontramos que el ser del lenguaje delimita (delimitación problemática a la que luego volveremos) dos recorridos diferentes: a) el de la posibilidad, entendida como posibilidad de decir su propia imposibilidad; b) el de la imposibilidad, entendida como imposibilidad de decir su propia posibilidad. Recorridos diferentes, compuestos por los mismos términos, distribuidos de modo diferente: ¿qué es la posibilidad?, ¿qué es la imposibilidad?, ¿qué es la propiedad que nos permite nombrar como "propia" a la posibilidad y a la imposibilidad; y qué es ese "decir" que se introduce en la mitad de un camino de ida y vuelta, que va de la posibilidad a la imposibilidad, y de la imposibilidad a la posibilidad?

## CAPÍTULO CUARTO EL LENGUAJE Y LA MUERTE

### 1. El ser del lenguaje y el ser para la muerte.

Si los pasos dados hasta el momento son correctos, si la definición del *ser del lenguaje* como lenguaje que dice la imposibilidad de decir su propia imposibilidad, y que, a la vez, es la imposibilidad de decirse, se sostiene, entonces, debemos interrogarnos si acaso existe diferencia alguna con respecto a la definición heideggeriana del *Dasein* como *ser para la muerte* enunciada de la siguiente forma:

“Cuanto más se entiende esta posibilidad en su desvelamiento (*Je unverhüller diese Möglichkeit verstanden wird*) tanto más puramente (*um so reiner*) penetra (avanza en el interior de, *dringt vor*) este entendimiento en la posibilidad como tal de la imposibilidad de la existencia en general (Heidegger subraya: *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*)”<sup>1</sup>.

Más allá de la problemática específica del *origen y el retroceso*, deberíamos preguntarnos cuál es el lugar de la filosofía heideggeriana en el pensamiento de lo *Mismo*. ¿Se reduce a una antropología que volviera a plantearnos el *doble atolladero* que señala la figura del hombre? ¿O bien el *ser del lenguaje* debe reducirse a ser una apofántica derivada de la ontología existencial; una apofántica determinada por la estructura del *ser para la muerte*?

Parecería entonces que el análisis acerca del *ser del lenguaje*, al intentar salir del *doble atolladero* de la antropología no ha hecho sino repetir, finalmente, el mismo recorrido que llevaba al pensamiento moderno a constituirse como un pensamiento del *Doble*, y de

---

<sup>1</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, Max Niemeyer Verlag, Halle; #53. O bien como traduce Gaos: “Cuanto más desembozadamente se comprende esa posibilidad. Tanto más puramente precursa el comprender la posibilidad *como la de la imposibilidad de la existencia en general*”, Heidegger, *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997; # 53. Traducción: J. Gaos. Pág 286.

conjugar figuras que en su indiferenciación se reducen a ser figuras de lo *Mismo*. Parecería que la posibilidad de instalar el lenguaje en el *Limite* para liberarlo de la antropología, que Foucault ha dejado abierta, no es sino el mero desplazamiento, un trasplante de las estructuras existenciales del *Dasein* como *ser para la muerte* hacia la postulación de una ontología del lenguaje.

El mismo Foucault señala la posibilidad futura de constituir una reflexión que una el *ser del lenguaje* y el *ser del hombre* en una pertenencia esencial: "*Est-ce que notre tâche à venir est de nous avancer vers un mode de pensée, inconnu jusqu'à présent dans notre culture, et qui permettrait de réfléchir à la fois, sans discontinuité ni contradiction, l'être de l'homme et l'être du langage? - et dans ce cas, il faut conjurer, avec les plus grandes précautions, tout ce qui peut être retour naïf à la théorie classique du discours (retour dont la tentation, il faut bien le dire, est d'autant plus grande que nous sommes bien désarmés pour penser l'être scintillant mais abrupt du langage, alors que la vieille théorie de la représentation est là, toute constituée, qui nous offre un lieu où cet être pourra se loger et se dissoudre en un pur fonctionnement)*"<sup>2</sup>.

En todo caso, es el pensamiento heideggeriano el que ha intentado liberar el *ser del lenguaje* de una teoría de la representación, para derivarlo *sin discontinuidad* del ser del hombre. El interrogante fundamental que debemos plantearnos entonces es si el proyecto de Foucault de formalizar una ontología del lenguaje es posible sin señalar a la vez una ontología existencial. ¿Es posible el análisis del *ser del lenguaje* sin ligarlo al análisis de aquel que lo habla?

El presente apartado intentará analizar y responder estos interrogantes. Para ello analizaremos las estructuras existenciales del *Dasein* como *ser para la muerte*, a partir de la perspectiva abierta por Foucault en la formalización de una ontología del lenguaje desde un pensamiento que intentando desprenderse de cualquier antropología se constituye como un pensamiento del *Limite*. Nuestra posición es que los análisis de Foucault no se reducen a

---

<sup>2</sup> M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp.349-350 (¿Es acaso nuestra tarea futura el avanzar hacia un modo de pensamiento, desconocido hasta el presente en nuestra cultura, que permitiría reflexionar a la vez, sin discontinuidad, el ser del hombre y el ser del lenguaje? -y en este caso, es necesario conjurar, con las mayores precauciones, todo aquello que pueda significar un retorno ingenuo a la teoría clásica del discurso <retorno cuya tentación, hay que decirlo, es tanto más grande cuanto más desarmados estamos para pensar el ser centellante pero abrupto del lenguaje, en tanto que la vieja teoría de la representación está allí, constituida del todo, y nos ofrece un lugar en el que este ser podrá alojarse y disolverse en su puro funcionamiento>).

ser un derivado de las estructuras existenciales del *ser para la muerte*; creemos en cambio que tales análisis se oponen e impugnan el pensamiento heideggeriano como un pensamiento que no ha podido salir del *doble atolladero* de lo *Mismo*, aún cuando es Heidegger quién representa el esfuerzo más radical para salir del mismo. En este sentido no intentaremos analizar los contenidos positivos o el funcionamiento en cuanto fundamento de la estructura del "hablo" y del "no hablo", sino la disyunción inclusiva que impone la lógica del *Límite* según se presenta en los escritos de Foucault. Creemos que la tematización del *ser del lenguaje* y el *ser para la muerte* encuentra su diferencia allí donde se dejan entrever dos posiciones distintas en cuanto que Heidegger no ha dejado de presentar las relaciones entre la posibilidad y la imposibilidad desde un pensamiento del *fundamento* que constituyen las estructuras existenciales del *Dasein*, y que, en cambio, Foucault ha intentado instalarnos en el *Límite* entre la *posibilidad* y la *imposibilidad*, con lo cual, a nuestro entender, escapa tanto a pensar en términos de *fundamentos* como al *doble atolladero* de lo *Mismo*. Lo que está en juego en el análisis, entonces, es la posibilidad de determinar si el planteo foucaultiano acerca de la *Límite*, explicitado en la *liberación* del *ser del lenguaje* de las ataduras antropológicas, se sostiene como una posibilidad cierta para el pensamiento contemporáneo, o bien la *liberación* del *ser del lenguaje* se reduce a ser un derivado de las estructuras existenciales del *Dasein*, por lo cual debemos entender el pensamiento que se instala en el *Límite* como un fracaso, para sostener la persistencia irreductible del *fundamento*.

A partir de esto, intentaremos analizar las problemáticas abiertas concernientes a la estructura heideggeriana de la *muerte* (entendida como posibilidad de la imposibilidad), la *propiedad*, y el *habla*, a partir del pensamiento foucaultiano del *Límite*. También utilizaremos como guía de lectura los análisis que Derrida ha producido acerca de la obra heideggeriana, ya que consideramos que tales análisis nos permiten situar la problemática citada desde varias perspectivas diferentes; lo cual no significa que abramos juicio alguno sobre las posiciones que Derrida tomará como propias a partir de las críticas a Heidegger, fundamentalmente con respecto a la noción de *différance*<sup>3</sup>. Brevemente, creemos que si

---

<sup>3</sup> Véase al respecto: J. Derrida, "La Différance", conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968, publicada simultáneamente en el *Bulletin de la Société française de philosophie* (julio-setiembre de 1968) y en *Theorie d'ensemble* (col. Quel, Ed. De seuil, 1968. Trad. cast., por Carmen González Marín, en: J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 37-62.

bien esta noción puede constituirse en un cierto campo afín al del *Límite* foucaultiano, suponen diferencias que habría que analizar, pero cuyo marco excede el propósito de este trabajo. Por ello sólo tomaremos algunas de las posiciones de Derrida en cuanto a su crítica al pensamiento heideggeriano en la medida en que esclarezcan el pensamiento foucaultiano del *Límite*.

El concepto de posibilidad, un *cierto pensamiento de lo posible*, es lo que diagrama la *analítica existencial de la muerte*. Por una parte, la *posibilidad de lo posible* acentúa la inminencia del porvenir, según la estructura del *advenir hacia sí*, en el que se funda el *Dasein*, en el sentido de venir hacia sí a partir de una posibilidad de sí mismo, como también según la estructura del *advenir impropio* de un *estar a la expectativa* (*Gewärtigen*), por el cual el *Dasein* se proyecta hacia lo que puede ser el término de la *ocupación o cuidado* (*Sorge*), es decir acentuando el fenómeno del *esperar* (*Erwarten*), en el sentido de *aguardar los entes que no tienen la forma del Dasein*. Pero también por otro lado, se trata del sentido del *poder de lo posible*, como de aquello de lo que el *Dasein* es capaz, en tanto que el *Dasein* debe empuñar sus posibilidades más propias. Su esencia es la posibilidad de ser posible; y esta esencia del ente que es el *Dasein* marca el *privilegio originario* de la analítica existencial de la muerte, delimitando otras clausuras problemáticas que encierran al *Dasein* en una determinación ontológica, la *Vorhandensein*, que no es la del *Dasein*. Estas otras interpretaciones sobre la muerte del *Dasein*, al olvidar su carácter de *derivable y no originario*, confunden el sentido del análisis existencial de la muerte con el *perecer y el fallecer*. El carácter *originario e inderivable* de la muerte, como la finitud de la temporalidad en la que se enraiza, hacen que el análisis existencial de la muerte preceda, en el orden del método, a la problemática de una biología, de una psicología, de una teodicea y de una teología de la muerte<sup>4</sup>.

Este privilegio del análisis existencial de la muerte es el fundamento de a) las demarcaciones con respecto a los saberes culturales o históricos (ya que el *Dasein* como *ser-relativamente-a-la-muerte*, universalmente entendido, se separa de cualquier otro ser vivo); b) las clausuras problemáticas dadas en la diferencia entre la analítica existencial de la muerte y cualquier otro saber regional o disciplina general de la muerte; y c) la

---

<sup>4</sup> Heidegger Martin, *Ser y Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997; # 49, pág. 271. Trad. Gaos.

demarcación lógica entre todos los conceptos que conducen a estas problemáticas<sup>5</sup>.

Si el ser posible es el ser propio del *Dasein* entonces la analítica existencial de la muerte tendrá que hacer de la posibilidad su tema. Al comienzo de la segunda parte de *Ser y Tiempo* Heidegger se plantea la cuestión de la totalidad del *Dasein* y la cuestión de su poder ser propio, es decir, el poder ser total propio del *Dasein*. La captación del *Dasein* en su totalidad es un problema en virtud de su estructura de anticipación, de su *pre-ser-se*, que se presenta como *aún no*. El *Dasein* como constante anticipación se caracteriza por un inacabamiento que se resiste al concepto de totalidad. Pero entre las posibilidades del *Dasein* se encuentra su muerte. La potencialidad del *Dasein* incluye su muerte como una posibilidad intrínseca de su poder ser, de modo que la muerte penetra la totalidad de la existencia del *Dasein*, así la muerte es una manera de ser que el *Dasein* asume tan pronto como es, definiendo entonces al *Dasein* como *ser-relativamente-a-la-muerte*, y a la muerte como posibilidad de la imposibilidad que abre el *ser-en-el-mundo* en su totalidad.

Encontramos, entonces, dos series típicas de enunciados ontológicos desarrollados en la analítica existencial de la muerte. Los primeros son de carácter afirmativo; caracterizan la muerte como la posibilidad más propia y privativa del poder ser del *Dasein*. Nuestro trabajo se centrará en la otra serie de enunciados ontológicos, aquellos que caracterizan la imposibilidad del *Dasein* como un suplemento aporético, añadiendo un complemento de imposibilidad a la posibilidad que lo define como tal. En la medida en que la muerte es la posibilidad más propia del *Dasein*, es también para el *Dasein* la posibilidad de una imposibilidad; posibilidad de un poder no estar ya ahí o de ya no poder estar ahí (no se trata de la imposibilidad de un poder sino de la posibilidad de un poder-no, o de un ya-no-poder: la muerte es la posibilidad de un ya no poder estar ahí como *Dasein*).

Nuestro trabajo se organizará a partir de este cierto desplazamiento que Heidegger lleva a cabo definiendo la muerte del *Dasein* a partir sólo de la posibilidad de un poder-no, sin plantear nunca la imposibilidad, como tal, de poder. Esta imposibilidad de poder es olvidada y desplazada hacia la posibilidad de un ya no estar ahí como *Dasein*.

También se trata de la *propiedad*, de la muerte como la posibilidad más propia, en tanto

---

<sup>5</sup> Véase al respecto: Derrida Jacques, en *Aporías. Morir-Esperarse (en) "los límites de la verdad"* (en adelante *Aporías*), Madrid, Cátedra, 1993, cap. "Esperarse (en) la llegada", trad. cast. Carmen González Marín, pág. 103.

proximidad más próxima o cercanía más cercana<sup>5</sup>. Cercanía más propia del *Dasein*, su muerte, y a su vez tan alejada de toda realidad efectiva que resulta la posibilidad de un imposible. Este alejamiento de lo imposible filtra la *impropiedad* en el seno de la *propiedad* más próxima. La muerte como lo más cercano y a la vez lo más lejano, lo más propio y a la vez lo más impropio, su posibilidad por excelencia y a la vez su imposibilidad. En la distancia que separa cada uno de estos pares habrá un desplazamiento, y en ese mismo desplazamiento el olvido del mismo desplazamiento, la distancia que une y que separa, es decir, el olvido del *Límite*:

*“Cuanto más se entiende esta posibilidad en su desvelamiento (Je unverhüllen diese Möglichkeit verstanden wird) tanto más puramente (um so reiner) penetra (avanza en el interior de, dringt vor) este entendimiento en la posibilidad como tal de la imposibilidad de la existencia en general (Heidegger subraya: als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt)”<sup>6</sup>.*

o como traduce Gaos<sup>7</sup>:

*“Cuanto más desembozadamente se comprende esta posibilidad, tanto más puramente “precursa” el comprender la posibilidad como la de la imposibilidad de la existencia en general”.*

El esquema del desvelamiento de la muerte, de una posibilidad como posibilidad de la imposibilidad, es decir, la verdad de esta sintaxis, convierte la imposibilidad en genitivo. La palabra “genitivo” responde al campo semántico del engendramiento y del engendro, el adjetivo “genitivo” como aquello que puede ser engendrado, que puede engendrar. “Genitivo” responde también a la indicación de una propiedad, o de una posesión que lleva antepuesta la preposición “de”. El “genitivo” es la propiedad o posesión de aquello que lo engendra. Derrida<sup>8</sup> llama al genitivo *complemento del nombre*, o *suplemento aporético de lo posible*. Posibilidad de lo imposible: la muerte definida en el ámbito de la *propiedad*. Y

<sup>5</sup> “La cercanía más cercana del *ser relativamente a la muerte* en cuanto posibilidad está lo más lejos posible de nada real”, Heidegger Martin, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., pág. 286.

<sup>6</sup> Idem nota 1.

<sup>7</sup> Idem nota 1.

<sup>8</sup> J. Derrida, *Aporías*, op. cit., pág. 116.

posibilidad de lo imposible: la muerte definida como manifestación y engendramiento de lo posible como imposible, según un proceso de desvelamiento estructurado como *explícito/implícito, plenitud/horizonte* (sobre esto volveremos).

Heidegger escribe: “...*als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt.*”; el “*als*” significa que la posibilidad es a la vez desvelada y asumida como imposibilidad, no se trata sólo de la posibilidad paradójica de una posibilidad de la imposibilidad, sino de la posibilidad como imposibilidad. Si un fondo impensable permanece como suelo de la posibilidad en su estructura aporética, Derrida dará un paso más en el análisis de la estructura del “*als*”: el “*als*” (como, en tanto que) deberá aparecer como “*als solche*” (en tanto que tal), ya que aún hay que preguntarse cómo puede una posibilidad, en tanto que imposibilidad, aparecer en tanto que tal, sin que la misma posibilidad, como tal, desaparezca inmediatamente en su como tal en el momento en que se revela su imposibilidad; y sin que esta desaparición esencial haga que el *Dasein* pierda todo lo que lo distingue, quedando contaminado su morir propiamente por el *perecer* y el *fallecer*; viniéndose abajo las demarcaciones levantadas por el análisis existencial de la muerte para separarse de los saberes derivables que introducirían la estructura del duelo y la relación con la otredad, es decir, la *impropiedad* y la *inautenticidad*, en el poder ser más propio y privativo del *Dasein*, su muerte.

La posibilidad en tanto que imposibilidad es su posibilidad más propia y privativa; pero si la posibilidad más propia y privativa, en tanto que tal, es la imposibilidad, ¿cómo, de qué modo, se sostienen las estructuras existenciales que definen la posibilidad del *Dasein* ya no como imposibilidad sino en tanto que tal, imposibilidad? Si la existencia del *Dasein* se define por el proyectar sus posibilidades más propias, que indican un inacabamiento que abre como problemático el campo de análisis de la totalidad del poder ser del *Dasein*, y si tal análisis puede sortear la problemática del aproximamiento conceptual del inacabamiento y la totalidad a partir de la muerte como posibilidad de la imposibilidad que penetra la totalidad del poder ser del *Dasein* y la totalidad de la estructura *ser-en-el-mundo*, lo hace a partir del sentido de la muerte como posibilidad en tanto que imposibilidad. Pero tal sentido de la muerte omite, y ni siquiera roza, la problemática aporética del sentido de la muerte, de la posibilidad como posibilidad de la imposibilidad y en tanto que tal,



imposibilidad. Ya que la imposibilidad entonces no sería definida a partir de las posibilidades del *Dasein*, sino que se revelaría como la estructura existencial que definiría al *Dasein*, contaminando todo proyecto, y con ello la totalidad del *Dasein*; definiendo, entonces, la existencia de éste ya no por su poder ser, sino por la imposibilidad de su existencia.

En el párrafo 58 de *Sein und Zeit*<sup>9</sup> Heidegger analiza el *originario ser culpable o deudor* del que la voz de la conciencia, en su *silenciosidad*, como modo del *habla*, llama al *Dasein* a hacerse cargo. “La aperturidad del *Dasein*, incita en el querer tener conciencia, está por consiguiente constituida por el encontrarse de la angustia, por el comprender como proyectarse hacia el más privativo ser culpable, por el habla como silenciosidad. Este señalado estado de abierto propio, testimoniado en el *Dasein* mismo por su conciencia, <el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más peculiar ser culpable lo llamamos el estado de resuelto>”<sup>10</sup>. Este más privativo ser culpable, u *originario ser culpable* significa para Heidegger el *ser fundamento de un ser determinado por un no*. Es decir, *ser fundamento de una nihilidad* (*Nichtigkeit*, que Gaos traduce como “no ser”). El *Dasein* es una existencia arrojada que no se ha puesto *en su ahí*, es un poder ser que se pertenece a sí mismo y que a la vez no se ha dado a sí mismo. Es constantemente su *condición de arrojado en el mundo*, por lo cual no puede sustrarse de tal condición; encontrándose entonces *detrás* o *a la saga* de determinadas posibilidades que no ha elegido, que no genera o proyecta desde sí mismo. Por lo cual el fundamento del *Dasein* no surge de un proyecto del *Dasein*, sino que el *Dasein* sólo existe desde el fundamento y cómo el fundamento y nunca antes del mismo. La nihilidad constituye el ser del *Dasein* en tanto fundamento que no ha puesto y al que no antecede. Esta *nihilidad originaria* no sólo es abierta a partir de la *condición de arrojado* del *Dasein* sino también a partir de su constante *proyectarse*, en tanto que toda elección de posibilidades tiene como reverso una renuncia o sustracción de posibilidades. Esta *nihilidad del proyecto* alude a un *constituyente existencial* de la estructura misma de ser *proyecto* y no a determinada *posibilidad existencial* (en términos de Gaos; “*existencial*” en términos de Rivera) u óptica como el

<sup>9</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., #58; en Trad. cast., por José Gaos, *El Ser y el Tiempo*, op., cit., # 58 “El comprender la invocación y la deuda”, pp. 304-314.

<sup>10</sup> Heidegger, op.cit. # 60. En este caso elegimos la traducción de Rivera (pág. 314) ya que nos parece más clara.

fracaso o carencia de valor del *proyecto*. El *Dasein* está en la posibilidad de su ser como *fundamento negativo de un proyecto negativo*. Por último al *Dasein impropio* en la *caída* es inherente también una *nihilidad* en tanto no es su *posibilidad más propia*.

El *cuidado* o *cura* (*Sorge*) como el *pre-ser-ser-ya-en-el-mundo*, como *ser-junto-a- los entes que hacen frente en el mundo* (según Gaos), o el *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-el-mundo-en-medio-del-ente que comparece dentro del mundo* (según Rivera), es la unidad de las determinaciones del *estado de abierto o aperturidad* (*Erschlossenheit*), es decir, la *disposicionalidad, el comprender, y el habla*. A su vez la expresión *pre-ser-ser* indica la proyección del *Dasein* bajo el carácter ontológico de la *existenciariedad*. *Ya-en* indica que esa *proyección* es siempre una *proyección arrojada o yecta* y Heidegger la denomina *facticidad*. Entonces el *cuidado* o *cura* (*Sorge*) como *ser junto a los entes que hacen frente dentro del mundo* corresponde al carácter ontológico de la *caída*. De tal modo que los tres elementos constitutivos del *cuidado*, es decir, la *existenciariedad, la facticidad y la caída* están afectados o impregnados originaria y enteramente por la *nihilidad*. El *cuidado* que es el ser del *Dasein* es entonces, para Heidegger, el *fundamento negativo de una nihilidad*. Esta *nihilidad*, a su vez será el fundamento de otras demarcaciones, y clausuras problemáticas con respecto a aquellos saberes derivados concernientes a la *culpa* o la *deuda existencial* del *Dasein* en relación a los otros, y a la estructura del duelo. El *Dasein* es culpable a partir de una *culpa existencial* por mor de una *nihilidad ontológica* que atraviesa a los tres componentes del *cuidado*, y que le es inherente en tanto poder ser; el *ser culpable* propia o impropriamente no resulta de un *hacerse culpable*, sino que precede a todo *hacerse culpable* como una *condición existencial* que hace posible este *hacerse culpable existencial* y derivado.

Ahora bien, aún cuando Heidegger define el ser del *Dasein*, el *cuidado*, como *fundamento negativo de un proyecto negativo*, o como *fundamento negativo de una nihilidad*, siempre lo hace desde un cierto pensamiento de la posibilidad que se manifiesta como imposibilidad; y nunca como posibilidad, *en tanto que tal*, imposibilidad. Se trata de “*la posibilidad de un poder-no o de un ya-no-poder, pero en modo alguno la imposibilidad de un poder*”<sup>11</sup>. Heidegger puede desarrollar la *nihilidad* de la *condición de arrojado* del *Dasein*, únicamente a partir de las posibilidades dadas en la *facticidad* del *Dasein*, que, en

---

<sup>11</sup> Idem nota 4.

tanto que posibilidades arrojadas, el *Dasein* no puede *ponerse a sí mismo en su ahí*. Pero este no poder *ponerse en su ahí* es un suplemento de su ser constantemente en su *facticidad existencial*. La *nihilidad* de su *condición de arrojado*, es siempre el complemento aporético del poder ser, en la *facticidad*, del *Dasein*.

Heidegger define la *nihilidad*, también, a partir de la estructura del *proyecto*, pero nuevamente esta *nihilidad* es tematizada a partir de las posibilidades proyectadas por el *Dasein*. Todo *proyecto* implica la elección de unas posibilidades que son la exclusión de otras; pero esta *nihilidad* es siempre el reverso del *proyecto*, se define por el *proyecto*. El *proyecto*, en tanto que *proyecto* excluyente, es una *nihilidad*; pero, el *proyecto* como *nihilidad*, como imposibilidad de un poder, en tanto que *tal*, ni siquiera es atendido por Heidegger.

Si la posibilidad más propia del *Dasein* es su imposibilidad y si, en tanto que *tal*, la imposibilidad, es entendida como determinación ontológica del *Dasein*, ya no como una *nihilidad* que se constituye por la estructura misma de la posibilidad sino como imposibilidad originaria, entonces ¿cómo de una imposibilidad central podríamos entender su manifestación como posible? O en los términos antes planteados: ¿se trata de hacer comenzar el lenguaje a partir de una disyunción excluyente, a partir de la posibilidad de decir la imposibilidad, o de la imposibilidad de decir su posibilidad en tanto que imposibilidad? O ¿acaso podemos plantear un espacio de frontera entre la posibilidad y la imposibilidad, que en el *Límite* se contaminarían una a otra, haciendo de su verdad una no-verdad, y de la no-verdad su verdad, y sin embargo permaneciendo en el *Límite* como términos disyuntos?

*“Por el momento observemos cómo se traduce el “als” o cómo hace éste que el genitivo de un complemento de nombre tome su relevo. Se pasa insensiblemente de la posibilidad como imposibilidad de la imposibilidad a la simple posibilidad de la imposibilidad”*<sup>12</sup>.

Derrida remarca este desplazamiento esencial al interior de *Sein und Ziet*, se pasa de la estructura adverbial del circunstancial de modo, el “*como*”, a la estructura del genitivo, introducida con el “*de*”. Si el “*de*” presenta la estructura de la propiedad y el engendramiento, el “*como*” en cambio, presenta un doble condicionamiento en su estructura disyuntiva e inclusiva: el “*como*” (*lat. quomodo*) nos señala el modo en que se

---

<sup>12</sup> Derrida, op cit., pág. 116.

despliega una mismidad y una identidad entre los términos relacionados por el mismo “como” (“...lo mismo que...”, “*el brillar es como un relámpago*”, “*el malo es como un ave de presa*”); pero a su vez, el “como” en tanto adverbio (*del lat. Ad, a, y verbum, verbo*) es la parte de la oración que modifica la significación del verbo, del adjetivo, o de otro adverbio. Es decir que en la relación de identidad con la que el “como” une los términos de la oración, a su vez, en esa misma identidad introduce su propia modificación de modo que ya no es idéntica a sí misma sino idéntica a aquello que la modifica: en “*brillante como un relámpago*” o “*brillante, lo mismo que un relámpago*” el “como” o “lo mismo que” relacionan como idénticos el “*brillar*” y el “*relámpago*”, pero tal identidad se ve socavada por la modificación que introduce el término “*relámpago*” en la significación de “*brillante*”. No hay igualdad, ni identidad, sino la estructura del *Límite* que impone una disyunción inclusiva entre los términos. *Límite* que retrocede interminablemente, ya que si la identidad de un término se define no por la identidad consigo mismo sino por la relación de identidad con aquello que la modifica, la identidad de este segundo término, que es la modificación de la identidad del primer término, a su vez, se constituye en la estructura del *Límite*, con aquello con lo que se lo iguala y modifica.

El nexos que modifica e iguala, identifica y difiere, es el “*es*” modificado a su vez por el adverbio. Y justamente, en “*die möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*”, “*la posibilidad como tal de la imposibilidad de la existencia en general*” o “*la posibilidad como la de la imposibilidad de la existencia en general*”, lo que queda borrado es la estructura del “*es*” ya que el “*es*” queda implícito en la oración. Este borramiento es la omisión del *Límite*, y el ocultamiento de la imposibilidad de definir la imposibilidad a partir de la posibilidad sin que la misma posibilidad pierda su significación en la estructura del *Límite* del “*es*”.

En el párrafo 32 de *Sein und Zeit*, Heidegger analiza la *interpretación (Auslegung)*. Ésta, como una elaboración o desarrollo del *comprender*, como la apropiación del *Dasein* de lo comprendido, tiene la estructura del “*como*”, es decir, el *Dasein* interpreta la puerta *como* puerta, el vaso *como* vaso, destacando la situación de lo *a la mano* en el *plexo de referencias*. Para Heidegger la *interpretación* no es una aprehensión temática o explícita de lo comprendido, sino la apropiación de las posibilidades proyectadas en el *comprender*, por lo que, aún cuando se defina a la *interpretación* como el *estado de expreso* del *comprender*,

la *interpretación* no necesita de una expresión lingüística que la exprese; siendo la proposición lingüística un modo derivado de la *interpretación*. El “*como*” *originario de la interpretación* o “*como*” *hermenéutico* está a la base del “*como*” *apofántico del enunciado*. El análisis heideggeriano de la estructura del “*como*” desplaza el tema de la identidad modificada en la estructura disyuntiva-inclusiva del “*como*” adverbial, caracterizándola como derivada de la estructura *existencial u originaria del comprender y su estado de expreso, la interpretación*; presentando a esta última bajo el ámbito de la *apropiación*. La estructura del “*como*” de la *interpretación* presenta la reciprocidad y la transitividad de los términos relacionados por el “*como*” (se interpreta la puerta *como* puerta), resultando, entonces, los términos, intercambiables. Este desplazamiento del “*como*” adverbial como derivado, no originario, del “*como*” de la *interpretación*, es el mismo desplazamiento, en el análisis existencial de la muerte, del “*como*” adverbial al “*de*” de la estructura de genitivo. Este desplazamiento permite la tematización acerca del *privilegio ontológico del Dasein* con respecto a los otros entes y separar el *morir propiamente del fallecer o perecer*; en tanto que el “*de*”, el genitivo, se define por la estructura de la *propiedad*, transforma al “*como*” en la manifestación de un genitivo como lo *propio o propiedad* de algo, es decir, transforma a la imposibilidad en *propiedad* engendrada por el poder ser del *Dasein*. Del mismo modo que el “*como*” de la *interpretación*, en su estructura de *apropiación* e intercambiabilidad, reduce al “*como*” adverbial en un derivado.

Lo que está en juego en esta serie de desplazamientos es, sin duda, el *privilegio* del análisis existencial de la muerte. Este *privilegio* se remonta a la motivación de la elección del ser ejemplar que se interroga acerca de la interrogación del sentido del ser; ya que es la proximidad consigo mismo del ser cuestionante lo que lo hace elegir como ser interrogado por privilegio, e identificar al que pregunta con lo interrogado. De la misma forma la *proximidad más próxima del Dasein*, como *ser-para-la-muerte*, es la posibilidad de la muerte. Sobre esta proximidad Derrida dice: “*El valor de la proximidad, es decir, de presencia en general, decide pues, la orientación esencial de esta analítica del Dasein. Este motivo de la proximidad se encuentra ciertamente atrapado en una oposición que de ahora en adelante no cesará de gobernar el discurso de Heidegger*”<sup>13</sup>. Si bien esta *proximidad más próxima del Dasein* consigo mismo, con ese ser que es él mismo, hace que

---

<sup>13</sup> Derrida Jacques, en *Márgenes de la Filosofía*, “Los fines del hombre” (1968), Madrid, Cátedra, 1998.

el *Dasein* se constituya como el ser ejemplar para la hermenéutica del sentido del ser, tal proximidad es para Heidegger de carácter óntico: “Sin duda el “ser ahí” es ónticamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano – nosotros mismos somos en cada caso él. A pesar de ello, o justo por ello, es ontológicamente lo más lejano”<sup>14</sup>. Este doble movimiento en relación a la proximidad y a la lejanía, a lo óntico y a lo ontológico, guiará a Heidegger en la cuestión del ser, tanto en la analítica del *Dasein* como en la *Kehre*; del mismo modo que en el análisis existencial de la muerte, definida como proximidad más próxima, y como lejanía; como posibilidad absolutamente cierta y, a la vez, como posibilidad absolutamente indeterminada<sup>15</sup>. En esta relación entre la lejanía y la proximidad, el pensamiento heideggeriano será guiado por el motivo del ser como presencia y por la proximidad del ser al *Dasein*: “Todo ocurre como si fuera necesario reducir la distancia ontológica reconocida en *Sein und Zeit* y hablar de la proximidad del ser a la esencia del hombre”<sup>16</sup>. Esta distancia ontológica del *Dasein*, que se daba como proximidad óntica, es la que deberá ser reducida por el pensamiento de la verdad del ser. Esta reducción, en el discurso heideggeriano, está atravesado, y no puede sino estarlo, por desplazamientos metafóricos, que configuran todo un sistema de envíos y reenvíos teóricos entre la *presencia simple e inmediata*, la *proximidad del sentido del ser*, la *proximidad más próxima de la muerte*, y los valores de *vecindad*, de *casa*, *servicio*, *guardia*, de *voz*, de *escucha*, de *testimonio*, de *llamado*. No se trata de retórica insignificante sino de la elección de un paisaje de metáforas que deciden el valor de la presencia del ser. Si el ser, como tal, no puede ser dicho más que por una metáfora óntica, entonces las determinaciones metafóricas constituyen la interpretación del sentido del ser, atraviesan toda presencia de lo presente, todo análisis existencial, toda distinción óntica-ontológica, las clausuras problemáticas, las demarcaciones con respecto a saberes derivados, el privilegio del *propriadamente morir* con respecto al *fallecer* y el *perecer*, los límites de la verdad. El lenguaje, que es desplazado y convertido a un derivado reductible a estructuras originarias, atraviesa y deconstruye esas mismas estructuras y demarcaciones con las que es reducido. Del mismo modo, el *privilegio del análisis existencial de la muerte* se constituye como

---

Trad. Carmen González Marín, pág. 164.

<sup>14</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, # 5, op. cit., en este caso la traducción es de Gaos, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 25.

<sup>15</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., # 52.

tal porque de lo que se trata es de la posibilidad de la imposibilidad de la existencia misma; cualquier posibilidad o imposibilidad lógica, cualquier aporía, tendría sentido y se definiría únicamente a partir de la posibilidad de la imposibilidad, que es la muerte. Heidegger define así la muerte, como la posibilidad de la imposibilidad, “*sin prestar la más mínima atención o el más mínimo interés temático a la forma lógica de la contradicción*”<sup>17</sup>, a partir de cuya omisión se constituye la condición de verdad, el desvelamiento mismo de la verdad, con la que la forma lógica del juicio parece no relacionarse. Pero, nuevamente, ¿no se trata acaso de un hacer reductible el lenguaje, la contradicción lógica, la aporía, el enunciado “*la posibilidad como tal es la posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general*”, a un derivado del análisis existencial de la muerte, pero de tal forma que ese mismo lenguaje desplazado y derivado atraviesa y deconstruye el análisis existencial de la muerte?

Encontramos en Heidegger entonces un pensamiento que se impone la tarea de hallar el *fundamento* de lo que se presenta como lo existencial y derivado, y que sin embargo, lo originario y lo derivado remiten a una misma figura, el *Dasein*. Volvemos otra vez a la repetición del esquema del *doble atolladero* del pensamiento moderno. Un primer paso en el que se presenta una disyunción excluyente que instaure dos series distintas de enunciados; una en la que aparecen los términos “*derivado*”, “*impropio*”, “*próximo*”; y otro en el que se revela el carácter “*originario*”, “*propio*”, “*lejano*”. Las dos series remiten a la disyunción óptica-ontológica. Ahora bien, las dos series presentadas en la disyunción excluyente remiten a un mismo término que no sólo se presenta como principio de la disyunción excluyente sino que también es introducido en la misma disyunción. Tenemos entonces la misma estructura del *double bind*. Al remitir los dos términos excluyentes de la disyunción a un único y mismo término, la misma disyunción queda eliminada para transformarse en una conjunción que no hace más que presentar los dos términos conjuntos como figuras de lo *Mismo*. Lo *derivado*, lo *impropio*, lo *próximo*, definen ópticamente la muerte (aquí como *fallecer*, *perecer*), mientras que lo *originario*, lo *propio*, lo *lejano* definen ontológicamente lo *Mismo*, es decir, la muerte. Lo mismo sucede en relación a la culpa, en tanto aparece el *ser culpable originario*, y el *hacerse culpable derivado*; también,

---

<sup>16</sup> Derrida, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la Filosofía*, op. cit, pág. 165.

<sup>17</sup> Derrida, *Aporías*, op. cit. pág. 114.

como veremos, las dos series definen por un lado la *palabra esencial* y por otro la *palabra inesencial*. De allí que la disyunción excluyente se transforme en la conjunción de dos figuras de lo *Mismo*, es decir, reducidas a la figura del hombre. Es por ello que: "*El Dasein en verdad no es solamente lo que nos es ópticamente próximo, o incluso lo más próximo-, somos nosotros. Sin embargo, a pesar, o más bien, en razón de esto, es ontológicamente lo más lejano*"<sup>18</sup>. El análisis del hombre, ese "*nosotros mismos*", que es lo más próximo y a la vez lo más lejano, que es este *duplicado óptico-ontológico*, se reduce entonces a seguir el recorrido infinito del círculo que va de lo *positivo* (*lo derivado, lo próximo, lo impropio*) hacia lo *fundamental* (*lo originario, lo lejano, lo propio*) y de éste, nuevamente, al otro. De aquí la misma evaluación que Foucault presenta en relación al pensamiento moderno: sólo obtenemos una *oscilación indefinida* entre lo *positivo* y lo *fundamental*, entre lo *empírico* y lo *trascendental*. De ahí también que el mismo Heidegger defina la muerte como una posibilidad absolutamente cierta (*derivada, impropia, próxima*) y a la vez como una posibilidad absolutamente indeterminada (*originaria, propia, lejana*); sin embargo no sólo es la muerte entendida en su dimensión ontológica la que se presenta como indeterminada sino que es el *Dasein* mismo como *duplicado óptico-ontológico* el que queda indeterminado en su *oscilación indefinida* entre lo *positivo* y lo *fundamental*.

Al definir, Foucault, la filosofía moderna como un pensamiento del *Pliegue*, en tanto se constituye a partir del paso entre lo *positivo* y lo *fundamental* y viceversa, define este *Pliegue* a partir de su pertenencia esencial al *sueño antropológico*. En esta pertenencia, Foucault sitúa el pensamiento heideggeriano: "*On sait bien, en tout cas, que tous les efforts pour penser à nouveau s'en prennent précisément à lui* (del *sueño antropológico*): *soit qu'il s'agisse de traverser le champ anthropologique et, s'arrachant à lui à partir de ce qu'il énonce, de retrouver une ontologie purifiée ou une pensée radicale de l'être*"<sup>19</sup>. La pertenencia esencial a partir de la cual se piensa la muerte en relación al ser del *Dasein*, es la misma que impide plantear la muerte a partir del pensamiento del *Límite*. Y es esta atadura antropológica la misma que, al reducir el *ser del lenguaje* a un derivado de las estructuras existenciales del *Dasein*, impiden pensar el *ser del lenguaje* para instalarse en

---

<sup>18</sup> Véase nota 14.

<sup>19</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 353 (En todo caso, es bien sabido que todos los esfuerzos para pensar de nuevo se toman precisamente de él: sea que se trate de atravesar el campo antropológico y, arrancando de él a partir de lo que enuncia, reencontrar una ontología purificada o un pensamiento radical del ser...)



el pensamiento del *Límite*.

Detengámonos un instante más en este planteo. Heidegger analiza la estructura de la temporalidad (*advenir - haber sido - presente*) a la luz de la *propiedad* y la *impropiedad* de la existencia, es decir, del *afrontamiento* o no de nuestro *ser relativamente a la muerte*. En cada una de las direcciones de la temporalidad se presentan dos series diferenciadas y definidas como lo *propio* y lo *impropio*. El *haber sido propio* es la reiteración de la *condición de arrojado*, y el *haber sido impropio* es el olvido de éste; el *presente propio* es el mero *presentar los entes* caracterizado por la *dispersión* del *Dasein* en aquello que se *ocupa*; mientras que el *presente impropio* es el instante incluido en el *advenir precursor* y en la *condición de arrojado*. Lo que nos interesa ahora es la estructura del *advenir*. En el *advenir impropio* el *Dasein* se comprende a partir de los entes de los cuales se *ocupa*, definiéndose como un *estar a la expectativa* (*Gewärtigen*). El *advenir propio* es el *precursar*, es decir, el *advenir* en el que el *Dasein* viene a sí mismo a partir de la *anticipación resuelta* de su propia muerte, comprendiéndose a partir de lo que el *Dasein* es. Encontramos entonces los dos términos de la disyunción: la *propiedad* y la *impropiedad*, ambas determinando las características de la posibilidad. En el *estado de resuelto*, en la anticipación de la muerte, el *Dasein* asume el sí mismo que ya es, retrocediendo hacia su *condición de arrojado*, eligiendo existir a la luz de su finitud y *facticidad*, lo cual implica un hacerse cargo de las posibilidades más propias. En cambio, en la *impropiedad*, la elección de las posibilidades se *dispersa* en las posibilidades contingentes de la *cotidianeidad*, adoptando las interpretaciones características de la *medianía* del *Uno*, optando por la *banalidad* o *liviandad* de la interminable multiplicidad de las más cercanas y primeras posibilidades que se le ofrecen. Encontramos entonces la disyunción excluyente entre las posibilidades propias y las impropias. Sin embargo, el principio con el cual se impone la disyunción, es decir, aquello a partir del cual determinada posibilidad es propia o impropia, es el *estado de resuelto precursor* que anticipa la muerte. Este *estado de resuelto precursor* es en sí mismo la posibilidad más propia del *Dasein*, por lo cual no estamos ante una disyunción excluyente, sino ante el *double bind*. No hay disyunción posible porque sólo existe un único término de la disyunción, es decir, aquel que la hace falsamente posible, ya que la posibilidad impropia es también la posibilidad del *Dasein*, es decir, del *ser para la muerte*.

Entonces Heidegger plantea en la definición del *Dasein* una estructura disyuntiva-exclusiva que impone un límite que separa lo propio y lo impropio; estructura que se disuelve en tanto los dos términos de la disyunción son las figuras del *Dasein* mismo. Sin embargo cuando Heidegger tiene que definir la posibilidad propia del *Dasein* no se atiene a la imposición del *Límite*, a la estructura disyuntiva, sino se remite a la lógica del genitivo, en el cual encontramos de nuevo dos términos, la posibilidad y la imposibilidad. Estos dos se presentan fundidos en una unidad indisociable: la posibilidad propia separada de la imposibilidad se convierte en posibilidad impropia; y como vimos la imposibilidad en la lógica del genitivo se reduce a ser una propiedad derivada de la posibilidad. El análisis de la conjunción de la posibilidad y la imposibilidad revela que tampoco aquí existen dos términos sino uno sólo, ya que si la imposibilidad no puede ser pensada sino como posibilidad, o bien como propiedad de la posibilidad entonces estamos ante dos figuras de lo *Mismo*, es decir, del *Dasein* como poder ser. Lo cual tiene por consecuencia la eliminación de la primera distinción entre la posibilidad propia y la impropia, ya que si la posibilidad propia no puede establecer ninguna relación con la imposibilidad sino es transformándola en una figura de sí misma, entonces no puede diferenciarse de la posibilidad impropia.

Lo que ha sido borrado es el *Límite* que como (disyunción inclusiva) diferencia y enlaza la posibilidad y la imposibilidad. En la lógica del *Límite* es el mismo *Límite* el que se constituye como lo imposible: si la posibilidad es la de cruzar (transgrede) el *límite* hacia la imposibilidad, entonces al cruzar ese *límite* se transforma ella misma en imposibilidad de ser pensada como posibilidad; si es la imposibilidad la que cruza el *límite* para establecerse como posibilidad entonces deja de ser imposibilidad para constituirse como poder-ser. Por ello no se trata de pensar los contenidos de los términos que necesariamente deben permanecer disyuntos, sino aquello que hace que los términos permanezcan disyuntos, es decir, el pensamiento debe instalarse en el *Límite*. Para que la disyunción permanezca es el mismo *Límite* el que tiene que retroceder para impedir el cruce y la transformación de los términos disyuntos en figuras de lo *Mismo*. Debe retroceder e imponerse en el retroceso ya que en la medida en que retrocede impone la permanencia de la posibilidad como tal y la imposibilidad como tal. Por ello, es en el mismo retroceso del *Límite* que se da a la vez la disyunción y la inclusión; la afirmación de uno y del otro a la vez, en la distancia de la

*Diferencia* impuesta por el *Límite*.

Esto tiene una consecuencia esencial: el *Límite* en el retroceso es la imposibilidad como tal, pero a la vez en la medida en que es la imposibilidad en cuanto tal (que impone la disyunción), es también la posibilidad como tal (que afirma la *Diferencia* y constituye la inclusión). Por ello, el *Límite* es la posibilidad de la imposibilidad, ya no como figuras de lo *Mismo*, sino excluyéndose y a la vez afirmándose los dos términos en la distancia de la *Diferencia*.

Si en el análisis heideggeriano se establece la diferencia entre la propiedad y la impropiiedad de la posibilidad a partir del criterio de la relación entre la posibilidad y la imposibilidad, encontramos ahora que este mismo criterio se deshace en la medida en que la posibilidad y la imposibilidad no pueden mantener una relación de conjunción o bajo la estructura del genitivo; ambas son disyuntas y a la vez ambas son afirmadas en su *Diferencia*: no hay reducción posible. El *Límite* es la posibilidad de la imposibilidad porque es la imposibilidad de la posibilidad propia, es la imposibilidad de la muerte como propiedad.

Pero volvamos al planteo de Derrida: si la omisión, el desplazamiento, el olvido heideggeriano, es la omisión y el olvido de la aporía como aporía, para Derrida la imposibilidad, la impracticabilidad, es la misma aporía. Derrida define la aporía como un *no-pasar*<sup>20</sup>, pero este "*no-pasar*" no es la definición de la aporía en general, sino el no-pasar de la posibilidad, del poder ser, a la imposibilidad como su manifestación, su engendramiento, y a la vez, el *no-pasar* de la imposibilidad al poder ser, a la posibilidad.

Al intentar pensar la figura de la muerte ya no en su pertenencia con el poder-ser del *Dasein*, sino a partir de la aporía definida como este "*no pasar*", Derrida produce un doble movimiento. Primero reformula la problemática de la muerte no como una estructura constituyente del ser del hombre sino a partir de la estructura misma del lenguaje (aporético) liberado de su pertenencia antropológica; a partir de esto, en segundo lugar, Derrida, situando la problemática de la muerte a partir de la figura del "*no-pasar*", nos instala directamente en nuestro problema: pensar el y en el *Límite*.

Este *Límite*, el "*no-pasar*", es el olvido heideggeriano, que esquivo, reduce y deriva la

aporía al desplazar la estructura del “como” adverbial al “de” que engendra lo que es propiedad del poder ser, pasando del diferir impropio del adverbio a la propiedad engendada en el genitivo. No se trata del sentido de la posibilidad o la imposibilidad sino de la estructura del Límite de la muerte, y por ende, de la vida, del existir y del no existir. La omisión heideggeriana es entonces la omisión de la interrogación que introduce Derrida: ¿y si acaso la aporía misma, el no-pasar, es el morir?

El texto de Derrida, inmediatamente, continúa así:

*“¿O acaso dicha aporía es, por el contrario (pero, ¿es esto lo contrario?), que semejante imposibilidad sea posible y aparezca como tal, como imposible, como una imposibilidad que, sin embargo, puede aparecer o anunciarse como tal, una imposibilidad cuyo aparecer como tal sería imposible (para el Dasein y no para el ser vivo animal), una imposibilidad que puede uno esperarse, siendo esos límites del como tal, como hemos visto, los límites de la verdad, pero asimismo la posibilidad de la verdad?”<sup>21</sup>.*

La importancia de esta cita es doble: Derrida recupera la pregunta acerca del “en tanto que tal” o “como tal”, pero también da vuelta la pregunta heideggeriana, y con ello parece haber dado vuelta con esa pregunta no sólo el análisis existencial de la muerte sino la totalidad de *Sein und Zeit*. Heidegger hace aparecer como sujeto de la oración la posibilidad; ésta como posibilidad de la imposibilidad. De este modo la propiedad más privativa del *proyectarse* y del poder ser del *Dasein* es el término (la imposibilidad) que aparece del lado derecho del “de” como la propiedad y lo engendrado por el poder ser. El análisis de Derrida, en cambio, hace aparecer como sujeto de la oración la imposibilidad, haciendo volver hacia atrás el olvido heideggeriano para instalarse en el espacio del *Límite* abierto por el “como” adverbial. Este paso hacia el olvido heideggeriano es también una reconfiguración completa de la verdad como tal en su relación con la no-verdad; mostrando entonces la verdad y la no-verdad en el *Límite* del “como”.

Al comenzar, Derrida, con la imposibilidad del lado izquierdo del “como”, el problema ya no es cómo la posibilidad se manifiesta como imposibilidad, sino cómo la imposibilidad se manifiesta como imposibilidad; cómo es posible en cuanto tal, en cuanto imposibilidad, manifestarse como tal. Lo mismo habíamos visto nosotros cuando entendíamos el *Límite*

---

<sup>20</sup> “Se dice, en efecto, que la aporía es la imposibilidad, la impracticabilidad, el no-pasar: aquí, el no morir sería la aporía...” Derrida, *Aporías*, op. cit., pp. 118-119.

<sup>21</sup> Derrida, *Aporías*, op. cit. Pág. 119.

como la imposibilidad como tal, ya que el retroceder del *Límite* para impedir el pasar de la posibilidad a la imposibilidad y viceversa se transforma el mismo *Límite* en la imposibilidad *como tal*.

Ahora, en Derrida, la imposibilidad, del lado derecho al lado izquierdo del “*como*”, no hace sino mostrar la imposibilidad misma del *pasar*, en tanto que el *pasar* es el *pasar* de la imposibilidad, es el *pasar* en tanto imposibilidad. Por ello y con ello, el intento de Derrida es reconstruir el *Límite* eliminado por Heidegger. La imposibilidad en cuanto imposibilidad es el *pasar imposible*, y como tal es un *no-pasar*: la aporía, el morir.

La estructura del “*como tal*” de la imposibilidad *en tanto que tal*, inscribe la imposibilidad ya no a partir de la posibilidad sino la imposibilidad como imposibilidad. En la estructura de esta igualdad, la imposibilidad como imposibilidad, la *différance*, introducida por el “*como*” adverbial que modifica a los términos de la igualdad, presentándolos como idénticos en su modificarse el uno al otro, atraviesa tal igualdad hasta instalar en el seno del ser sí mismo de la igualdad, la otredad de sí mismo: la imposibilidad como posibilidad, *en tanto que tal*, posibilidad de la imposibilidad.

Ya nosotros habíamos visto cómo al constituirse el *Límite* en la imposibilidad *en cuanto tal*, podía definirse como la posibilidad de la imposibilidad; es decir, de la imposibilidad de la muerte como propiedad y de la posibilidad propia.

En este espacio de la frontera la verdad y la no-verdad son inseparables. Se trata de la verdad, *en tanto que tal*, no-verdad; y de la no-verdad, *en tanto que tal*, verdad. Ya no de la disyunción excluyente, es decir, la posibilidad de decir la imposibilidad o la imposibilidad de decir su posibilidad en tanto que imposibilidad, sino de la misma disyunción que se presenta, *como tal*, como disyunción, ella misma como inclusiva: la posibilidad de decir la imposibilidad y la imposibilidad de decir su posibilidad en tanto que imposibilidad.

La estructura del “*como tal*” derridiano marca, y, a la vez, borra a) las fronteras antropológicas culturales; b) las delimitaciones de la clausura problemática; y c) las demarcaciones conceptuales de la analítica existencial de *Sein und Zeit*. Se traza las líneas de estas fronteras como posibles pero a la vez se introduce el *principio de su imposibilidad*. Principio de *ruina* que es su posibilidad y su imposibilidad, ni interna ni externa, sino en su misma estructura. Este principio de *ruina*, introducido por la estructura del “*como tal*”, es para Derrida la misma muerte, no el morir propiamente, sino el *fin del propiamente morir*.

La imposibilidad del existir, al que Heidegger le da el nombre de muerte, es el aniquilamiento de la relación con el fenómeno del “*como tal*”, y del fenómeno del “*como tal*”; no se trata de la muerte como la posibilidad de la imposibilidad sino de la muerte como la relación con el desaparecer *como tal* del “*como tal*”: la muerte es el fenómeno “*como tal*” imposible.

“Si la muerte, posibilidad más propia del *Dasein*, es la posibilidad de su imposibilidad, aquélla se convierte en la posibilidad más impropia y más expropiante, más inautenticadora. Desde ese momento, lo propio del *Dasein* se ve, desde el adentro más originario de su posibilidad, contaminado, parasitado, dividido por lo más impropio”<sup>22</sup>. Este principio de ruina y contaminación es lo que hace posible la analítica existencial de *Sein und Zeit*, y la analítica existencial de la muerte: contaminación de la verdad y la no-verdad, de la posibilidad y de la imposibilidad, comprometiendo los límites impuestos por el privilegio originario del *Dasein* como ser ejemplar con respecto al ser de otros entes (*Vorhandensein, Zuhandensein*) o los otros seres vivos, es decir, los límites entre *el morir, el perecer y el fallecer*. Si la muerte como estructura de frontera es la posibilidad del *aparecer como tal* de la imposibilidad de *aparecer como tal*, entonces el hombre como *Dasein* no puede tener una relación con la muerte *como tal*, sino únicamente a partir de la muerte del otro, es decir, a partir del *fallecer y el perecer*. La muerte del otro es siempre primera en mí, y como tal es *mi muerte*. Se trata de un *no-acceso a la muerte como tal*, el *no-pasar aporético* de la posibilidad, como tal, imposibilidad que atraviesa todo el poder ser de la analítica existencial del *Dasein*, dando vuelta por completo el dispositivo de *Sein und Zeit*; ya que si la posibilidad más propia y privativa del *Dasein* es la muerte, y no hay relación posible con la muerte sino es la *muerte del otro en mí*, entonces la estructura del duelo, que constituye la *différance* en la relación del *Dasein* consigo mismo, se instala en el corazón de su poder ser.

Lo que llamamos omisión, desplazamiento, olvido heideggeriano de la estructura del *Límite* y de la forma aporética del *no-pasar*, omisión del fenómeno del “*como tal*” imposible, no responde a una decisión estratégica, que señalaría y nos retrotraería a la disolvente figura de “autor”, sino a la estructura del nombre, atravesado, a su vez, como muestra Derrida, por la

---

<sup>22</sup> Derrida, *Aporías*, op. cit., pág.124.

estructura del duelo. La muerte es el nombre de un no-poder decir, nombre de lo indefectiblemente no-dicho, y, *como tal*, la muerte es el *nombre de un secreto*: "*nombre común de un nombre propio sin nombre*"<sup>23</sup>. El nombre sólo es posible por la muerte y la muerte sólo es posible como el nombre de un secreto, secreto estructural del "*como tal*" imposible. El enunciado nietzscheano "*Dios ha muerto*" responde a este nombre de un secreto, a una imposibilidad de enunciar lo enunciado en el mismo momento de enunciarlo que como secreto se preserva como tal, secreto. La estructura del "*no hablo*", del "*afuera*", de la "*autoimpugnación del hablo*", y en definitiva, la constitución del *ser del lenguaje* como *espera y olvido*, como *reserva*, se presenta en la estructura de este secreto que en tanto secreto revelado deja de ser secreto y en tanto secreto *como tal*, como no dicho, es el vacío, el *afuera*, la eliminación de toda positividad.

## 2. La mirada y la ceguera

En el párrafo 65 de *Sein und Zeit* Heidegger analiza los momentos constituyentes del *cuidado* (*Sorge*) a partir de las tres direcciones diferentes en que acontece la temporalización. El *pre-ser-se* del *cuidado* se funda en el "*advenir*", el *ser-ya* inherente a la *condición de arrojado* se funda en el "*haber sido*" o "*retrovenir*", y el *ser-junto-a-los-entes* se funda en el "*presentar*". Estos tres fenómenos son las direcciones de un salir fuera de sí de la temporalidad como "*éxtasis*", como el *originario fuera de sí, en y para sí mismo*. Cada una de estas direcciones es un *éxtasis* de la temporalidad; ésta no comienza por ser un ente que sale de sí, sino que su esencia es la temporalización en la unidad de los *éxtasis* del "*advenir*", el "*haber sido*" y el "*presentar*". Esta *unidad extática* no se presenta como un "*uno tras otro*" de los *éxtasis*, como si el *advenir* fuera posterior al *sido* y al *presentar*, o el *sido* anterior al *advenir* y al *presentar*. Por ello Heidegger puede enunciar la siguiente fórmula: "*la temporalidad se temporaliza como un *advenir* presentante que va siendo*"

---

<sup>23</sup> Idem ant., p. 120.

*sido*"<sup>1</sup>. *Advenir, presentar y sido* se fusionan en una unidad, en la que el *advenir* y el *sido* se constituyen en una reciprocidad en la que, al anticipar su más extrema posibilidad que es la muerte, el *Dasein* se retrotrae a su más intrínseco *haber sido*, es decir su *condición de arrojado*, y sólo porque retorna a su *haber sido* puede *proyectarse o pre-ser-se*.

Nuestro trabajo podría haberse concentrado también en la forma aporética del "*esperarse (en) la llegada*", y seguir el mismo recorrido que el análisis acerca de la analítica existencial de la muerte, para llegar a un mismo punto. Heidegger ofrece un análisis del *advenir, del sido y el presentar* a la luz de la propiedad y la impropiiedad de la existencia, es decir, del *afrentamiento* o no de nuestro ser *relativamente hacia la muerte*; pero lo que nos interesa es una temática más acotada: la de la mirada y el instante. El *presente impropio* es el "*presentar*" que se caracteriza por la *disipación o dispersión* en aquello en lo cual nos ocupamos, en cambio el presente propio es el "*instante*" (*Augenblick*) que se aparta de esta *dispersión* y nos conduce tanto al *advenir* como al *sido*, hacia nuestra posibilidad más privativa (el *pre-cursar-se hacia la muerte*) como hacia el *sido* (nuestra *condición de arrojados*). Así el *instante* permanece *incluido o mantenido* en el *advenir* y el *sido*, de modo tal que las circunstancias de la cotidianidad se comprenden en su conjunto a partir de nuestra *condición de arrojados* y nuestro *ser-relativamente-a-la-muerte*. Así nuestra *anticipación resuelta de la muerte* no nos sustrae al trato con el mundo circundante sino manteniéndose en esta ocupación implica un determinado modo de ver, una determinada mirada (*Blick*) ya que el *presente* es recuperado de su *estado de perdido en los entes*. El *instante* (*Augenblick*: literalmente, "parpadeo de los ojos") determina una mirada sobre los entes que el *Dasein* no es. La propiedad del *presente propio* es una mirada determinada por el *pre-cursar-se hacia la muerte*. El que ve la muerte, ya no puede sino mirar las cosas a través de la muerte, y esa mirada es su más privativa propiedad. Pero si, como vimos, no hay relación con la muerte sino en el *Límite* de la verdad y la no-verdad, en el *Límite* entre la vida y la muerte, entre el *Dasein* y el "otro", si la muerte es el *nombre secreto* del fenómeno del "*como tal*" *imposible*, que contamina y derrumba el poder ser del *Dasein* y toda relación con lo que le es propio y la propiedad, ¿qué es esa mirada que mira a las cosas a través del *imposible aparecer como tal* de la muerte, sino el enceguecimiento, una mirada ciega? La ceguera como la mirada sobre la muerte en su no-frontera con la vida.

<sup>1</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, #65, op.cit. pág. 379, traducción Gaos. Rivera, en cambio, traduce, "la



Cuando Foucault analiza y compara la *filosofía de la reflexión* y el pensamiento del *Límite* lo hace a través de la mirada que ambas implican. Según Foucault, en la *filosofía de la reflexión* encontramos una mirada que tiene el poder de volverse cada vez más interior a sí mismo: “*Derrière tout oeil qui voit, il y a un oeil plus ténu, si discret, mais si agile qu'à vrai dire son tout-puissant regard ronge le globe blanc de sa chair; et derrière celui-ci, il y en a un nouveau, puis d'autres encore, toujours plus subtils et qui bientôt n'ont plus pour toute substance que la pure transparence d'un regard. Il gagne un centre d'immatérialité où naissent et se nouent les formes non tangibles du vrai: ce coeur des choses qui en est le souverain sujet*”<sup>2</sup>. Al analizar la obra de Bataille, Foucault describe el movimiento del ojo en la filosofía del primero: ante la luminosidad de lo que es, el ojo no puede sino volverse hacia la noche: “*la nuit circulaire de la pupille, il l'adresse à l'obscurité centrale qu'il illumine d'un éclair, la manifestant comme nuit (...) Arraché au lieu de son regard, retourné vers son orbite, l'oeil n'épanche plus maintenant sa lumière que vers la caverne de l'os*”<sup>3</sup>. Allí, en el ennegrecimiento de la luminosidad, el ojo se retira hacia la otra ceguera que es la del ojo dado vuelta hacia el cráneo; para encontrar allí la muerte, la experiencia de la misma y del *Límite*: “*L'oeil révolté découvre le lien du langage à la mort au moment où il figure le jeu de la limite et de l'être*”<sup>4</sup>. No hay mirada sino la mirada ciega, el instante inacible en el que, en el parpadeo de los ojos, los párpados se cierran para borrar la propiedad del instante. Instante en el que, en el develamiento de la muerte, lo único que se desoculta, exponiéndose sin reserva, es el *Límite* y el lenguaje que encuentra su ser perdiéndolo en el *Límite*, en su *imposible aparecer como tal*. ¿Y acaso la ceguera no es también una mirada?

---

temporalidad se temporaliza como futuro que va siendo sido y presentante”, op. cit., pág.366.

<sup>2</sup> M. Foucault, en *Dits et écrits*, “Préface à la transgression”, op. cit., p. 245 (Detrás de todo ojo que ve, hay un ojo más tenue, tan discreto, pero tan ágil que a decir verdad su mirada omnipotente corroe el globo blanco de su carne; y detrás de éste, hay otro y otro más, cada vez más sutiles y que pronto no tiene otra sustancia más que la pura transparencia de su mirada. El ojo gana un centro de inmaterialidad en el que nacen y se anudan las formas no tangibles de lo verdadero: ese corazón de las cosas que es su sujeto soberano).

<sup>3</sup> M. Foucault, idem ant. 245-246 (dirige la noche circular de la pupila a la oscuridad central que ilumina con un relámpago, manifestándola como noche (...)) Arrancado al lugar de su mirada, girado hacia su órbita, el ojo ya no derrama ahora su luz sino hacia la caverna del hueso).

## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE MICHEL FOUCAULT ORDEN CRONOLÓGICO

1954

*Maladie mentale et personnalité*, París PUF.

*Le Rêve et L'Existence*, Introducción a Binswanger (L.) (trad. J. Verdeux), París, Desclée de Brouwer; pp. 9-128.

1957

“La recherche du psychologue, la recherche scientifique et la psychologie”, en *Des Chercheurs s'interrogent, Orientation et organisation du travail scientifique en France*, París, PUF.

“La Psychologie de 1850 à 1950”, en A. Weber y D. Huisman, *Historie de la philosophie contemporaine*, París, Fischbacher.

1961

*Historie de la folie à l'age classique*, París, Plon.

*Thèse complémentaire pour le doctorat ès Lettres, Introduction à l'anthropologie de Kant*, inédita, París, s.f.

“Alexandre Koyré, La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli”, *La Nouvelle Revue Francaise*, 108.

“La folie n'exite que dans une société”, propos recueillis par Jean-Paul Weber, en *Le Monde*, 22 de julio de 1961.

---

<sup>4</sup> M.Foucault, idem ant., p. 246 (El ojo en blanco descubre el vínculo del lenguaje con la muerte en el momento en que representa el juego del límite y el ser).

1962

“Introduction”, en *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Paris, Armand Colin.

“Le <non> du père”, Jean Laplanche, Hölderlin et la question du père”, *Critique*, 178.

“Le cycle des grenouilles”, *La Nouvelle Revue Française*, 114.

“Dire et voir chez Raymond Rousell”, *Lettre Ouverte*, 4.

“Un si cruel savoir, Claude Crébillon, les égarements du coeur et de l'esprit. J.A. Reveroni de Saint-Cyr, Pauliske ou la perversité moderne”, *Critique*, 182.

1963

*Raymond Roussel*, Paris, Gallimard.

*Naissance de la clinique*, Paris, PUF.

“Waechter über die Nacht der Menschen”, en H.L. Spegg, *Unterwegs mit Rolf Italiander*, Hamburgo, Freie Akademie der Künste.

*Storia della follia*, Milán Rizzoli (trad. di Franco Ferrucci).

“Préface à la transgression”, *Critique*, 195-196.

“Guetter le jour qui vient”, *La Nouvelle Revue Française*, 130.

“L'eau et la folie”, *Médecine et Hygiène*, 613.

“Le Langage à l'infini”, *Tel Quel*, 15.

“La métamorphose et le labyrinthe”, *La Nouvelle Revue Française*, 130.

“Distance, aspect, origine, Ph. Sollers, l'intermédiaire, M. Peynet, Paysages en deux, J.L. Baudry, les images, <Tel Quel>”, *Critique*, 198.

1964

“La prose d'Actéon”, *La Nouvelle Revue Française*, 135.

“Langage et littérature”, Saint-Louis, Belgique.

“Le langage de l'espace”, *Critique*, Nro. 203, avril de 1964, pp. 378-382.

“La folie, l'absence d'oeuvre”, *La Table ronde*, Nro. 196: *Situation de la psychiatrie*, mayo de 1964, pp. 11-21.

“Les mots que saignent”, *L’Express*, 688.

“Pourquoi réédite-t-on l’oeuvre de Raymond Roussel?, un précurseur de notre littérature moderne”, *Le Monde*, 6.097, 22 de agosto de 1954.

“L’obligation d’écrire”, *Arts, lettres, spectacles, musique*, 980, 11-17 de noviembre de 1964.

“Débat sur le roman”, *Tel Quel*, 17.

“Le Mallarmé de J.-P. Richard”, *Annales, revue des lettres*, setiembre-octubre de 1964.

“Le langage de l’espace”, *Critique*, 203.

“Débat sur la poésie”, *Tel Quel*, 17.

1965

“Philosophie et vérité”, *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 de marzo de 1965.

“Les Suivantes”, *Mercure de France*, 1.221-1.222.

“L’Enseignement de la philosophie et la télévision, philosophie et psychologie, propos recueillis par Alain Badios”, *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 de febrero de 1965.

1966

“L’arrière-fable”, *L’arc*, 29.

*Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.

“L’homme est-il mort? Un entretien avec Michel Foucault, propos recueillis par Claude Bonnefoy”, *Arts et Loisirs*, 38.

“La pensée du dehors”, *Critique*, Nro. 229, junio de 1966, pp. 523-546.

“Qu’est-ce qu’un philosophe?”, *Connaissance des Hommes, Arts sciences techniques*, 22.

“Entretien avec Madeleine Chapsal”, *La Quinzaine Littéraire*, 5.

“C’était un nageur entre deux mots”, *Arts et Loisir*, 54.

“Message ou bruit?”, *Le Concours Médical*, 22 de octubre de 1966.

1967

“Les mots et les images”, *Le Nouvel Observateur*, 154, 25 de octobre de 1967.

“La Philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est aujourd’hui, propos recueillis par Gérard Fellou”, *La Presse*, Túnez, 12 de abril de 1967.

“Nietzsche, Freud, Marx”, en *Nietzsche, Cahiers de Royamaumont*, Paris, Seuil.

1968

“Sur l’archéologie des sciences. Réponse au cercle d’épistémologie”, *Cahiers pour l’analyse*, 9.

“Ceci n’est pas une pipe”, *Les Cahiers du Chemin*, 2.

“Les Déviations religieuses et le savoir médical”, en AA.VV., *Hérésis et sociétés dans l’Europe pré-industrielle XI-XVIIIème. siècles*, Paris, Mouton.

“Lettre de Michel Foucault à Jacques Proust”, *La Pensée*, 139.

“Une mise au point de Michel Foucault”, *La Quinzaine Littéraire*, 47.

“Linguistique et sciences sociales”, *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*.

“Foucault répond à Sartre. Entretien, propos recueillis par Jean-Pierre Elkabbach”, *La Quinzaine Littéraire*, 46.

1969

*L’archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

“Hommage à Jean Hyppolite”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2.

“Qu’est-ce qu’un auteur?”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, julio-setiembre de 1969.

“Michel Foucault explique son dernier livre, propos recueillis par J.-J. Brochier”, *Magazine Littéraire*, 28.

“La naissance d’un monde. Propos recueillis par Jean-Michel Palmier”, *Le Monde, supplément*, 7.558, 3 de mayo de 1969.

“Médecins, juges et sorciers au XVIIème. siècle”, *Médecine de France*, 200.

“Préface”, A. Arnault y P. Nicole, *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, Republications Paulet.

1970

“Theatrum philosophicum, Gilles Deleuze, *Différence et répétition, Logique du sens*”, *Critique*, 282.

“Présentation”, G. Bataille, *Oeuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard.

“Le piège de Vincennes, propos recueillis par Patrick Loriot”, *Le Nouvel Observateur*, 9 de febrero de 1970.

“Ariane s’est pendue”, *Le Nouvel Observateur*, 229, 31 de marzo de 1970.

“La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie, précédé d’une discussion au sujet de la conférence de Dagognet sur Cuvier”, *Revue d’histoire des sciences et de leurs applications*, 23.

“Kyôki to shakai”(“La folie et la société”), *Misuzu*, diciembre de 1970, pp. 16-22 (Conferencia impartida el 29 de setiembre de 1970, en el Instituto franco-japonés de Kyoto).

1971

*L’ordre du discours*, Paris, Gallimard.

“Sur le facons d’écrire l’histoire, Propos recueillis par Raymond Bellour”, Raymond Bellour, *Le livre des autres*, Paris, Ed. De l’Herne.

“Correspondance. Lettre de Michel Foucault”, *La pensée*, 159.

“Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, *Hommage à jean Hyppolite*, Paris, PUF.

*Folie et déraison, Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris, UGE, 1971.

1972

En colaboración con Preti Giulio, “Un dibattito Foucault-Pretti”, *Bimestre*, 22-23.

1973

*Moi Pierre Rivière...*, París, Gallimard-Julliard (obra colectiva).

1974

En colaboración con Noam Chomsky, "Human Nature, Justice versus Power, Entretiens, Michel Foucault et Noam Chomsky", en Fons Elders (ed.), *Reflexive Water, The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press.

*A verdade e as Formas jurídicas*, Río de Janeiro, Cadernos da PUC (trad. de R. Machado).

1975

*Surveiller et punir*, París, Gallimard.

1976

"Bio-histoire et bio-politique", *Le Monde*, 9.869, 17-18 de octubre de 1976.

"Questions à Michel Foucault sur la géographie", *Hérodote*, 1.

"L'Occident et la vérité du sexe", *Le Monde*, 9.885, 5 de noviembre de 1976.

"La fonction politique de l'intellectuel", *Politique-Hebdo*, 247.

"Des questions de Michel Foucault à Hérodote", *Hérodote*, 3.

*La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, I, París, Gallimard.

1977

*Language, Countes-Memory, Practice*, Nueva York, Cornell University Press.

"Pouvoirs et stratégies", *Révoltes logiques*, 4.

"La Sécurité et l'Etat", *Tribune Socialiste*, 24-30 de noviembre de 1977.

"La Vie des hommes infâmes", *Les Cahiers du chemin*, 29.

*Microfisica del potere*, edición a cargo de Alessandro Fontana y Pasqualepasquino, Turín, Einaudi.

“Les rapports de pouvoir”, en Jeremy Bentham, *Le Panoptique*, París, Belfond.

1978

*Herculine Barbin dite Alexina B.*, París Gallimard.

1979

*Power, Truth, Strategy*, Sydney, Feral Publications.

“Histoire des systèmes de pensée”, *Annuaire du Collège de France*, 1981-1982.

En colaboración con Gilles deleuze y Félix Guattari, *La Ville-Ordinateur, premières discussions, premiers balbutiements, la ville est-elle une force productive, ou d’anti-production?*”, *Recherches*, 13.

“La Stratégie du pourtour”, *La Nouvel Observateur*, 759.

“Un plaisir si simple”, *Le Gai Pied*, 1.

“Vivre autrement le temps”, *Le Nouvel Observateur*, 755.

1980

*La Verdad y las formas jurídicas*, traducción de Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa.

“Histoire des systèmes de pensée”, *Annuaire du Collège de France*, 1980-1981.

*Power/Knowledge*, Brighton, The Harvester Press.

1981

“Foucault”, artículo publicado bajo el seudónimo Maurice Florence, *Dictionnaire des Philosophes*, París, PUF.

1983



“Structuralism and Post-Structuralism”, *Telos*, 55.

“La bibliothèque fantastique”, en G. Genette y T. Todorov, *Travail de Flaubert*, París, Seuil.

1984

“Le souci de la vérité”, *Le nouvel Observateur*, 1.006.

“L’Ethique du souci de soi comme pratique de la liberté (entretien)”, *Concordia*, 6.

*L’usage des plaisirs, histoire de la sexualité*, 2, París, Gallimard.

*Le Souci de soi, histoire de la sexualité*, 3 París, Gallimard.

“L’Intellectuel et les pouvoirs”, *La Revue Nouvelle*, 10.

1985

“La Vie, l’expérience et la science”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1.

1987

“Structuralisme et littérature”, *La Presse*, Túnez, 10 de abril de 1987.

1989

“La gouvernementalité, un cours inédit de Michel Foucault”, *Le Magazine Littéraire*, 269.

*Résumé des cours, 1970-1982*, París, Julliard.

1997

*Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, editado bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana por M. Bertani y A. Fontana, París, Gallimard/Seuil.

1999

*Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, editado bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana por V. Marchetti y A. Salomoni, París, Gallimard/Seuil.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- AA.VV. (1853), *Logique de Port-Royal*, París.
- (1966), *Grammaire de Port-Royal*, Stuttgart, Friedrich Frommann, esta edición reproduce la de 1676.
- (1989), *Michel Foucault philosophie. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11, janvier 1988*, París, Seuil.
- Adorno, Theodor (1965), *Noten zur Literatur*, Frankfurt a. M. *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.
- *Teoría estética* (1971), Madrid, Taurus.
- Adorno, T. Y Horkheimer, M. (1987), *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Amot, Michel (1967), "Le relativisme culturaliste", *Les Temps Modernes*, 248.
- Arnauld, Antoine y Lancelot, Claude (1969), *Grammaire générale et raisonnée*, introducción de Michel Foucault, París, Republications Paulet.

- Austin, J.L., *How Things with Word* (1962), Oxford, Clarendon Press; trad cast., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1990.
- "Performative Utterances" (1962), en *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon Press.
  
- Auzias, J-M. (1967), *Clefs pour le structuralisme*, París.
  
- Bachelard, Gastón (1949), *Le rattachement appliqué*, París PUF.
- *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951), París, PUF.
- *Le matérialisme rationnel* (1953), París PUF.
  
- Barthes, Roland (1961), "Savoir et folie", *Critique*, 174.
- *S/Z* (1970), París, Seuil.
- *Le degré zéro de l'écriture* (1972), París, Seuil.
- *El placer del texto* (1993), Buenos Aires, Siglo XXI.
- *Sade, Fourier y Loyola* (1977), Venezuela, Monte Ávila.
  
- Bataille, George (1970), *Oeuvres Complètes*, 12 tomos, París, Gallimard.
  
- Bayle, A.L.J. (1825), *Nouvelles doctrine des maladies mentales*, París.
  
- Beckett, Samuel (1929-1980), *Collected Shorter Prose*, New York, Grove Press.
- *Collected Shorter Plays* (1984), London, Faber & Faber.
- *Belacqua en Dublín* (1991), Barcelona, Lumen.
- *Disyecta* (1983), London, John Calder.
- *Dream of Fair of Middling Women* (1992), Dublin, Black Cat Press.
- *More Pricks than Kicks* (1993), London, John Calder.
- *Nouvelles* (1958), París, Minuit.
- *Murphy* (1990), Barcelona, Lumen.
- *Nouvelles et Textes pour rien* (1991), París, Minuit.
- *Proust* (1975), Madrid, Nostromo.
- *Watt* (1976), London, John Calder.

- *Molloy* (1951), París, Minuit.
- *Malone meurt* (1951), París, Minuit.
- *L'Innommable* (1953), París, Minuit.
- *Comment c'est* (1961), París, Minuit.
- *Sans* (1969), París, Minuit.
- *Le dépeupleur* (1970), París, Minuit.
- *Detritus* (1979), Barcelona, Tusquets.
- *Company* (1980), London, John Calder.
- *Mal vu mal dit* (1981), París, Minuit.
- *L'image* (1988), París, Minuit.
- *Le monde et le pantalon* (1989), París, Minuit.
  
- Beda Allemann (1965), *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires, Del Mirasol.
  
- Benjamin Walter (1972), *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, Frankfurt a. M., vol. II, págs. 105-126.
- *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* (1988), Barcelona, Península.
- *Iluminaciones*, 4 tomos (1995) Madrid, Visor, 1995.
- *Cuadros de un pensamiento* (1992), Buenos Aires, Imago Mundi.
  
- Benveniste, Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard.
  
- Berger, Gastón (1939), "Husserl et Hume", *Revue internationale de Philosophie*, 2.
  
- Binswanger, Ludwig (1954), *Le rêve et l'existence*, París, Desclée de Brouwer.
  
- Blanchot, Maurice (1969), *El espacio literario*, Buenos Aires, Paidós.
- *El diálogo inconcluso* (1970), Introducción, cap. I, parte IV, cap. II, parte IX, XII, cap. III, parte XI y XVIII. Caracas, Monte Ávila.
- "La literatura y el derecho a la muerte" (1991), en *De Kafka a Kafka*, México, FCE.
- *El libro que vendrá* (1992), Caracas, Monte Ávila.

- *Falsos Pasos* (1977), Valencia, Pretextos.
- *Sade y Lautréamont* (1967), Buenos Aires, Ediciones de Mediodía.
- Bodei Remo, *Hölderlin: la filosofía y lo trágico* (1990), Madrid, Visor.
- Bonnefoy Yves (1976), *S. Mallarmé, Divagatinos. Igitur. Un coup de dés*, París, Galimard.
- Bopp, Francois (1875), *Grammaire comparée des langues indo-européennes*, París, Imprimerie Nationale.
- Boudon, Raymond (1968), *A quoi sert la notion de "structure"?*, París, Gallimard.
- Canguilhem, George (1960), *Rapport sur le manuscrit déposé par M.Foucault, Directeur de l'Institut français de Hambourg, en vue de l'obtention du permis d'imprimer comme thèse principale de doctorat ès lettres*, 19 de avril de 1960.
- "Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?" (1967), *Critique*, 242.
- *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (1968), París, Vrin.
- Caruso, Pietro (1969), *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milán.
- Cacciari, Massimo (1977), " 'Razionalita' e 'Irrazionalita' nella Critica del Político in Deleuze e Foucault", Milán, *Aut-Aut*, Nro. 161.
- Castro, Edgardo (1995), *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos.
- *El vocabulario de Michel Foucault* (2004), Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Chatelet, Francois (1966), "L'homme, ce narcise incertain", *La Quinzaine Littéraire*, 2.

- Chomsky, Noam (1964), *Current Issue in Linguistic Theory*, La Haya, Mouton & Co.
- Corradi, Enrico (1977), *Filosofia della morte dell'uomo*, Milán, Vita e Pensiero.
- Cotten, Jean-Pierre (1978), "La vérité en procès, à propos de quelques pages de Michel Foucault", *La Pensée*, 202.
- Cruz Velez, Danilo (1970), *Filosofia sin supuestos*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Dagonet, Francois (1965), "Archéologie ou histoire de la médecine", *Critique*, 216.
- "Du structuralisme II" (1968), *Les Lettres Francaises*, 1227.
- Daix, Pierre (1968), "Du structuralisme I", *Les Lettres Francaises*, 1226.
- De Condillac, Étienne Bonnot (1947), *Oeuvres philosophiques*, Paris, PUF.
- De Saussure, Ferdinand (1972), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.
- De La Ramée, Pierre (1752), *Grammaire*, Paris.
- De La Rivière. Mercier (1844), "L'ordre naturel des sociétés politiques", *Collection des principaux économistes*, t. II, Paris, Guillaumin.
- De Waelhens, Alfonse (1951), *Une philosophie de l'ambigüité, l'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain.
- Deleuze, Gilles (1967), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- *Logique du sens* (1969), Paris, Minuit.
- *Foucault* (1986), Paris, Minuit.

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1972), *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1980), *Mille Plateaux*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit.
  
- Derrida Jacques (1967), *La voix et le phénomène*, París PUF.
- *L'écriture et la différence* (1967), París, Seuil.
- *Marges de la Philosophie* (1972), París, Minuit.
- *Glas* (1974), París, Galilée.
- *La diseminación* (1975), Madrid, Fundamentos.
- *La vérité en peinture* (1978), París, Flammarion.
- *Eperons, Les styles de Nietzsche* (1978), París, Flammarion.
- *The Archeology of the Frivolous* (1986), Lincoln and London, University of Nebraska Press.
- *La tarjeta postal (De Freud a Lacán y más allá)* (1986), México, Siglo XXI.
- *Signéponge* (1988), París, Seuil.
- "Cómo no hablar" y otros textos (1989), Valencia, Athropos.
- "Qué es poesía", en *Revista de Filosofía*, año VI, Nro. 248, invierno 1989/ verano 1990, pp. 165-170.
- *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía* (1989), Barcelona, Paidós.
- *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1990), París, PUF.
- *Aporías. Morir-Esperarse (en) "los límites de la verdad"* (1993) Madrid, Cátedra.
- *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine* (1996), París, Galilée.
  
- Derrida, Jacques y Labarrière, Pierre-Jean, *Altérités* (1986), París, Osiris.
- Derrida, Jacques y Bennington, Geoffrey, *Jacques Derrida* (1991), París, Seuil.
  
- Descartes, René (1963), *Oeuvres philosophiques*, ed. De Ferdinand Alquié, París, Garnier.
  
- Descombes, Vincent (1979), *Le même et l'autre*, París, Minuit.

- *Grammaire d'objets en tous genre* (1983), Paris, Minuit.
- Doroszewski, W (1933), "Quelques remarques sur les rapport de la sociologie et de la lingistique: Durkheim et F. De Saussure", *Journal de psychologie*, XXX.
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (1984), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard.
- Dreyfus, Hubert (1986), Habermas et Foucault: qu'est-ce que l'âge de l'homme?", *Critique*, 471-472.
- "Qu'est-ce que la maturité? Habermas, Foucault el Le Lumières" (1989), en Couzens Hoy, *Michel Foucault, Lectures critiques*, Bruselas, Editions Universitaires.
- Droit, Roger-Pol (1989), "Michel Foucault l'enigmatique", *Le Monde*, 3 de febrero de 1989.
- During, Simon (1992), *Foucault and Literature. Toward a genealogy of writing*, New York and London, Routledge.
- Eco Umberto (1968), *La struttura assente*, Milán, Bompiani.
- Felman, Shoshana (1978), *La folie et la chose littéraire*, Paris, Seuil.
- Ferry, Luc y Renaut, Alain (1988), *La pensée 68*, Paris, Gallimard, colección Folio.
- Fink, Eugen (1952), "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative", *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Frank, Manfred (1988), "Sur le concept de discours chez Foucault", AA.VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Seuil.



- *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, Paris, Du Cerf.
- Garaudy, Roger (1967), "Structuralisme et mort de l'homme", *La Pensée*, 35.
- Gómez, Larrauri (1990), *Verdad y racionalidad en Michel Foucault*, *Facultat de Filofia i Ciències de l'Edució*, Universidad de Valencia, año académico 1989-1990.
- Granel, Gerald (1968), *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard.
- Guedez, Annie (1972), *Foucault*, Paris, Editions Universitaires.
- Gusdorf, George (1973), *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, Paris, Payot.
- Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, en 2 tomos, Francfort, Suhrkamp.
- *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1983), Francfort, Suhrkamp.
- *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), Francfort, Suhrkamp.
- "Une flèche dans le coeur de temps présent" (1986), *Critique*, 471-472.
- *Nachmetaphysisches Denken* (1988), Francfort, Suhrkamp.
- Harry, Aron (1978), "Wittgenstein's impact on Foucault", *Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium*, Viena, Hölder.
- Heidegger, Martín (1951), *Kant und das problem der Metaphysik*, Francfort, Klostermann.
- "Temps et être" (1976), *Questions*, IV, Paris, Gallimard.
- *Über den Humanismus* (1981), Francfort Klostermann.
- *Vom Wesen des Grundes* (1983), Francfort, Klostermann.
- *Sein und Zeit* (1984), Tubinga, Max Niemeyer.

- "¿Wozu Dichter?" (1975) en *Holzwege*, en *Gesamtausgabe*, vol. V, Francfort a. M., págs. 269-274. Trad. "¿Y para qué poetas?" en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960; o también en *Caminos de bosque* (1992), Madrid, Alianza Universidad.
- *El origen de la obra de arte* (1989), México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- *De camino al habla* (1989), México, FCE.
- *Arte y poesía* (1988), México, FCE.
  
- Holderlin, Friedrich (1977), *Poesía completa*, Tomo I y II; Madrid, Río Nuevo. Trad. Gorbea Federico.
- *Ensayos completos*, Madrid, Hiperión, 1976. Trad. Martínez Marzoa Felipe.
- *Correspondencia completa*, Madrid, Hiperión, 1995. Trad. Txaro Santoro.
- *Hiperión*, Madrid, Hiperión, 1976. Trad. Munarriz Jesús.
- *La muerte de Empédocles*, Madrid, Hiperión, 1977. Trad. Bravo Villasante Carmen.
- *Odas*, Madrid, Hiperión, 1991. Trad. Txaro Santoro.
- *El Archipiélago*, Madrid, Hiperión, 1991. Trad. Txaro Santoro.
- *Poemas de la locura*, Madrid, Hiperión, 1990. Trad. Txaro Santoro.
  
- Honneth, Axel (1986) "Foucault et Adorno. Deux formes d'une critique de la modernité", *Critique*, 471-472.
  
- Hoy, Couzens (1989), *Michel Foucault, lecture critiques*, Bruselas, Editions Universitaires.
  
- Hupert, George (1974), "Divinatio et Eruditio: Thoughts on Foucault", *History and Theory*, 13.
  
- Husserl, Edmund (1950), *Ideen su einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, Gesammelte Werkw*, v. VI, La Haya, Nijhoff.
- *Die Krisis der europäischen Wissenchaften und die Traszendentale Phänomenologie* (1954), La Haya, Nijhoff.

- *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1966), Gesammelte Werke, v. X, La Haya, Nijhoff.
- *Logische Untersuchungen* (1980), Tubinga, Max Niemeyer.
- *L'origine de la géométrie* (1990), Paris, PUF (trad. Jacques Derrida).
  
- Jauss Hans-Robert (1995) *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, Madrid, Visor.
  
- Kant, Immanuel (1966), *Werke*, editadas por W. Weischedel, 6 tomos, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. *Kritik der reinen Vernunft, Werke II. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke IV, pp. 11-102.
- *Was ist Aufklärung?* (1922), Berlín, edición de Cassirer y Cohen, 1921-1922, t. IV.
  
- Langlois, Jean (1969), "Michel Foucault et la mort de l'homme", *Science et spirit*, 21.
  
- Larrauri, Maite (1982), "La búsqueda de la verdad", *Los cuadernos del Pensamiento*, 16.
  
- Le Bon, Sylvie (1967), "Un positivisme désespéré: Michel Foucault", *Les Temps Modernes*, 248.
  
- Lecourt, Dominique (1970), "Sur l'archéologie du savoir", *La Pensée*, 152.
  
- Lefebvre, Henri (1971), *Au-delà du structuralisme*, Paris.
- *Maurice Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie, du corps, de l'être et du langage* (1977), Université de Lille.
  
- Lévi-Strauss, Claude (1964), *Mythologiques*, I, Paris, Plon.
- *Anthropologie structurale* (1974), Paris, Plon.
  
- Lyotard, Jean-Francois (1954), *La phénoménologie*, Paris, PUF.

- Macey, Davis (1988), *Lacan in context*, Londres-Nueva York, Verso.
- Macherey, Pierre (1986), "Aux sources de L'histoire de la folie", *Critique*, 471-472.
- Mallarmé, *Obra poética* (1986), Tomo I y II, Madrid, Hiperión, trad. Silva-Santisteban.  
*La Dernière mode* (1874) . - *L'Après-midi d'un faune* (1876). - *Les Mots Anglais* (1877). - *Les Dieux antiques* (1880). - *Poésies* (1887). - *Album de Vers et de Prose* (1889). - *Les Poèmes d'E. Poe* (1893). - *Villiers de l'Isle Adam* (1890). - *Pages* (1891). - *Vers et Prose* (1889). - *La Musique et les Lettres* (1895). - *Divagations* (1897).
- Publicaciones póstumas: *Les Poésies* (1899). - *Poésies* (1913). - *Un coup de dés* (1914). - *Igitur* (1925). - *Quant au Livre* (1926). - *Contes indiens* (1927). - *Notes inédites en vue du "Livre"* (1957). - *Pour tombeau d'Anatole* (1962).
- Martinez Marzoa, Felipe (1995), *Hölderlin y la lógica hegeliana*; Madrid, Visor.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- *Humanisme et terreur* (1947), Paris, Gallimard.
- *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, curso dictado en La Sorbona en 1952, Paris, Centre de Documentaton Universitaire.
- "Pour une phénoménologie du langage", *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Merquior, José (1986), *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, PUF.
- *Foucault* (1988), Bari, Laterza.
- Miel, Jan (1973), "Ideas or Epistemes: Hazard versus Foucault", *Yale French Studies*, 49.

- Millet, L. y Varin D'ainville, M. (1970), *Le structuralisme*, París, Éditions Universitaires.
- Morey, Miguel (1983), *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus.
- Nietzsche, Friedrich (1975), *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Kröner.
- Paci, Enzo (1965), "Antropologia strutturale e fenomenologia", *Aut-Aut*, 88.
- Paton, H. (1936), *Kant's Metaphysic of Experience*, Londres, Allen & Unwin.
- Poster, Mark (1985), *Foucault, Marxism and History*, Cambridge, Polity Press.
- Rabinow, Paul (ed.) (1984), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books.
- Rajchman, John (1987), *Michel Foucault, la libertà della filosofia*, Roma, Armando Editore.
- Raymond, Marcel (1960), *De Baudelaire al surrealismo*. Introducción. México, FCE.
- Revel, Judith (1988), *La notion de sujet dans l'oeuvre de Michel Foucault, genèse et détours*, París, Université de Paris-I.
- Rousseau, G.S (1973) "Whose Enlightenment? Not Man's: the Case of Michel Foucault", *Eighteenth-Century Studies*,
- Sade, Donatien Alphonse Francois Marqués de (1962), *Oeuvres Complètes* (16 vols.), París, Cercle du Livre Précieux, Tchou.
- *Oeuvres Complètes* (1973), ed. De Gilbert Lély, Tête de Feuilles.
- *L'Oeuvre du marquis de Sade* (1909), introducción y notas de Guillermo Apollinaire, París, Bibliothèque de Curieux.

- *Lettres Choisies* (1969), París, Unión Générale d'Éditions.
- Searle, John (1987), *Speechs Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Serres, Micehl (1979), *La communication*, París, Minuit.
- Sheridan, Alan (1985), *Discours, sexualité et pouvoir*, Bruselas, Pierre Mardaga.
- Sini, Carlo (1974), "Il problema della verità in Foucault", *Il Pensiero*, 1-2.
- Valdinoci, Serge (1978), "Les incertitudes de l'Archéologie: Archè et Archive", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 83.
- Vattimo, Gianni (1985), *La fine della modernità*, Milán, Garzanti.
- Vullemin, Jules (1954), *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, París, PUF.
- Weber, Alfred y Huisman, Denis (1957), *Tableau de la philosophie contemporaine*, París, Fischbacher.

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**Dirección de Bibliotecas**