

Infancia e historia*

Ensayo sobre la destrucción de la experiencia

Giorgio Agamben

¡Oh matemáticos, iluminad semejante error! no tiene voz, porque donde hay voz hay cuerpo.

Leonardo

I- Todo discurso sobre la experiencia debe partir hoy de la constatación de que ésta ya no es algo que aún se ofrezca al hacer. Puesto que, así como ha sido privado de su biografía, al hombre contemporáneo le ha sido expropiada su experiencia: antes bien, la incapacidad de hacer y transmitir experiencias quizás sea uno de los pocos datos ciertos de los que dispone sobre sí mismo. Benjamin, que ya en 1933 había diagnosticado con precisión esa “pobreza de experiencia” de la época moderna, señalaba sus causas en la catástrofe de la guerra mundial, de cuyos campos de batalla “la gente volvía enmudecida... no más rica, sino más pobre en experiencias participables... Puesto que nunca las experiencias han recibido una desmentida tan

(*) Texto tomado de *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, de Giorgio Agamben, Ed. Einaudi, Torino, 1978, pp. 3-62.

radical como las experiencias estratégicas mediante la guerra de posiciones, las experiencias económicas mediante la inflación, las experiencias corporales mediante el hambre, las experiencias morales mediante el despotismo. Una generación, que había ido a la escuela en el tranvía a caballo, estaba de pie bajo el cielo en un paisaje en el que nada había permanecido inmodificado salvo las nubes y, en el centro, en un campo de fuerza de corrientes destructivas y explosiones, el frágil, minúsculo cuerpo humano”.

Sin embargo, hoy sabemos que para la destrucción de la experiencia no es de ningún modo necesaria una catástrofe y que la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad es, a ese fin, perfectamente suficiente. Puesto que la jornada del hombre contemporáneo no contiene ya casi nada que todavía sea traducible en experiencia: ni la lectura del diario, tan rica en noticias que lo consideran desde una incompletable lejanía, ni los minutos transcurridos al volante del automóvil en un embotellamiento, tampoco el viaje a los infiernos en los trenes del metro, ni la manifestación que bloquea imprevistamente la calle, ni el humo de los gases lacrimógenos que se disuelve lentamente entre los edificios del centro y ni siquiera los rápidos tiros de revólver disparados quién sabe donde, tampoco la cola frente a las ventanillas de una oficina o la visita al país de Jauja del supermercado, ni los momentos eternos de muda promiscuidad con desconocidos en ascensor o en el ómnibus. El hombre moderno vuelve a casa de noche, extenuado por un fárrago de acontecimientos -divertidos o aburridos, insólitos o comunes, atroces o placenteros- ninguno de los cuales, sin embargo, se ha convertido en experiencia.

Es esa incapacidad de traducirse en experiencia lo que vuelve hoy insoportable -como nunca en el pasado- la existencia cotidiana, y no una supuesta mala calidad o insignificancia de la vida contemporánea con respecto a la del pasado (antes bien, quizás nunca la existencia cotidiana ha sido tan rica como hoy en acontecimientos significativos). Se necesita esperar hasta el siglo XIX para encontrar las primeras manifestaciones literarias de esta opresión de lo cotidiano, y si algunas páginas célebres de *Sein und Zeit* sobre la “banalidad” de lo cotidiano -en que la sociedad europea de entreguerras fue incluso demasiado propensa a reconocerse- simplemente no hubieran tenido sentido aún sólo un siglo antes, es precisamente porque lo cotidiano -y no lo extraordinario- constituía la materia prima de la experiencia que cada generación transmitía a la sucesiva (de allí la inesperabilidad de los relatos de viaje y de los bestiarios medievales, que no tienen nada de “fantástico”, sino que muestran simplemente cómo lo extraordinario no habría podido ser en ningún caso traducido en experiencia). Cada acontecimiento, en cuanto común e insignificante, se volvía así la partícula de impureza en torno a la cual la experiencia condensaba, como una perla, su autoridad. Porque la experiencia tiene su correlato necesario no en el conocimiento, sino en la autoridad, es decir, en la palabra o en el relato, y hoy

ya nadie parece disponer de autoridad suficiente para garantizar una experiencia y, si dispone de ella, no es ni siquiera rozado por la idea de adjuntar a una experiencia el fundamento de su propia autoridad. Por el contrario, lo que caracteriza el tiempo presente es que toda autoridad tiene su fundamento en lo inexperimentable y nadie estaría dispuesto a aceptar como válida una autoridad cuyo único título de legitimación fuese una experiencia. (El rechazo de las razones de la experiencia por parte de los movimientos juveniles es una prueba elocuente de ello).

De allí la desaparición de la máxima y del proverbio, que eran las formas en que la experiencia se disponía como autoridad. El slogan que los ha reemplazado es el proverbio de una humanidad que ha perdido la experiencia. Lo que no significa que hoy no haya más experiencias. Pero éstas se realizan fuera del hombre. Y, curiosamente, el hombre las espera para mirarlas con alivio. Una visita a un museo o a un lugar de peregrinaje turístico es, desde este punto de vista, particularmente instructiva. Puesta frente a las más grandes maravillas de la tierra (supongamos, el *patio de los leones* en la Alhambra), la aplastante mayoría de la humanidad hoy se niega a hacer la experiencia de ello: prefiere que la experiencia la haga la máquina fotográfica. Aquí no se trata, naturalmente, de deplorar esta realidad, sino de actualizarla. Puesto que, quizás, en el fondo de este rechazo en apariencia demente, se esconde un grano de sabiduría, en el que podamos adivinar el germen hibernado de una experiencia futura. La tarea que se propone este escrito -recogiendo la herencia del programa benjamiano "de la filosofía futura"- es el de preparar el lugar lógico adonde ese germen pueda alcanzar la maduración.

• Glosa

Un relato de Tieck, que lleva por título *Lo superfluo en la vida*, nos presenta a una pareja de amantes arruinados que renuncian poco a poco a todo bien y a toda actividad externa y terminan viviendo encerrados en su habitación. Por último, al no salir más a buscar leña para el fuego, para calentarse, queman incluso la escalera de madera que comunicaba su habitación con el resto de la casa y quedan aislados del mundo exterior, sin otra posesión y sin otra ocupación que su amor. Esa escalera -nos da a entender Tieck- es la experiencia, que ellos sacrifican a las llamas del "puro conocimiento". Cuando el dueño de casa (que representa las razones de la experiencia) busca, al volver, la vieja escalera que conducía al piso alquilado a los dos jóvenes inquilinos, Enrique (es el nombre del protagonista) lo ridiculiza con estas palabras: "Se quiere sostener con la vieja experiencia de quien está en tierra y quiere moverse lentamente, subiendo un escalón después de otro, hacia la altura de la comprensión más elevada, pero mientras tanto no podrá seguir nunca nuestra inmediata intuición, de nosotros que ya hemos abolido todos esos triviales momentos

de la experiencia y de la sucesión, para sacrificarlos, según la antigua ley de los Parsis, al conocimiento puro, con la llama purificadora y vivificante”.

La supresión de la escalera, es decir, de la experiencia, es justificada por Tieck como “una filosofía de la pobreza impuesta a ellos por el destino”. Es una semejante “filosofía de la pobreza” la que puede explicar hoy el rechazo de la experiencia por parte de los jóvenes (pero no sólo de los jóvenes: indios metropolitanos y turistas, hippies y padres de familia están mancomunados -mucho más allá de cuanto nunca estarían dispuestos a reconocer- por una idéntica expropiación de la experiencia). Puesto que son como esos personajes de historietas de nuestra infancia que pueden caminar en el vacío hasta tanto no se den cuenta de ello: si se dan cuenta, si lo hacen experiencia, se precipitan irremediamente.

Por esto, si su condición es, objetivamente, terrible, nunca se vio, sin embargo, un espectáculo más repugnante de una generación de adultos que, luego de haber destruido hasta la última posibilidad de una experiencia auténtica, le reprocha su miseria a una juventud que ya no es capaz de experiencia. En un momento en que se pretendería imponerle a una humanidad, a la que, de hecho, le ha sido expropiada la experiencia, una experiencia manipulada y conducida como en un laberinto para ratones, cuando es la única experiencia posible, es decir, horror o mentira, entonces el rechazo de la experiencia -provisoriamente- puede constituir una defensa legítima.

Incluso la actual toxicomanía de masas debe ser vista desde la perspectiva de esa destrucción de la experiencia. Porque descubrieron la droga en el siglo XIX, es que estos últimos (al menos los menos lúcidos entre ellos) podían todavía ilusionarse con estar realizando una nueva experiencia, mientras que para los primeros ya sólo se trata de desembarazarse de toda experiencia.

II- En cierto sentido, la expropiación de la experiencia estaba implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna. “La experiencia, si se encuentra espontáneamente, se llama caso, si es expresamente buscada toma el nombre de experimento. Pero la experiencia común no es más que una escoba rota, un proceder a tientas como quien de noche fuera merodeando aquí y allá en la esperanza de acertar con el camino justo, mientras que sería mucho más útil y prudente esperar el día y encender una luz y, luego, dar con la calle. El verdadero orden de la experiencia empieza al encender la luz; después, se alumbró el camino, comenzando por la experiencia ordenada y madura y ya no por aquella discontinua y enrevesada; primero deduce los axiomas y después procede con nuevos experimentos”. En esta frase de Francis Bacon, la experiencia en sentido tradicional -es decir, la que se traduce en máximas y proverbios- ya está condenada sin apelación. La distinción entre verdad de hecho y verdad de razón (que Leibniz formula afirmando que “cuando se espera

que mañana salga el sol, se actúa por datos empíricos, ya que siempre ha ocurrido así hasta hoy. Sólo el astrónomo juzga con la razón”) sanciona ulteriormente esta condena. Porque, al contrario de cuanto se ha repetido frecuentemente, la ciencia moderna nace de una desconfianza sin precedentes en lo que respecta a la experiencia tal como era tradicionalmente entendida (Bacon la define como una “selva” y un “laberinto”, adonde se propone poner orden). De la mirada lanzada al *perspicillum* de Galileo, no surgieron seguridad y confianza en la experiencia, sino la duda de Descartes y su célebre hipótesis de un demonio cuya única ocupación es la de engañar nuestros sentidos.

La certificación científica de la experiencia que se efectúa en el experimento -que permite deducir las impresiones sensibles dentro de la exactitud de determinaciones cuantitativas y, por lo tanto, prever impresiones futuras- responde a esa pérdida de certeza que transporta la experiencia lo más afuera posible del hombre: a los instrumentos y los números. Pero, de este modo, la experiencia tradicional perdía en realidad todo valor. Porque -como lo muestra la última obra de la cultura europea que está todavía enteramente fundada sobre la experiencia: los *Essais* de Montaigne -la experiencia es incompatible con la certeza y una experiencia convertida en calculable y cierta pierde inmediatamente su autoridad. No se puede formular una máxima ni contar una historia allí donde está vigente una ley científica. La experiencia, de la cual se ocupa Montaigne, estaba tan poco inclinada hacia la ciencia que éste define la materia más bien como un “*subjet informe, qui ne peut rentrer en production ouvragère*” y en lo cual no es posible fundar ningún juicio constante (“*il n’y a aucune constante existence, ny de notre estre, ny de celui des objects... Ainsin il ne se peut établir rien de certain de l’un à l’autre...*”).

La idea de una experiencia separada del conocimiento se nos ha vuelto hoy tan extraña que hemos olvidado que, hasta el nacimiento de la ciencia moderna, experiencia y ciencia tenían cada una su propio lugar. No sólo esto, sino que además era diferente el sujeto del cual éstas dependían. Sujeto de la experiencia era el *sentido común*, presente en cada individuo (es el “principio que juzga” de Aristóteles y la *vis aestimativa* de la psicología medieval, que no son aún lo que nosotros llamamos el buen sentido), mientras que sujeto de la ciencia es el *noûs* o el intelecto agente, que está separado de la experiencia, “impasible” y “divino” (al contrario, para ser precisos, el conocimiento no tenía ni siquiera un sujeto en el sentido moderno de un *ego*, sino que más bien el individuo singular era el *sub-jectum* en el cual el intelecto agente, único y separado, efectuaba el conocimiento).

Es en esta separación entre experiencia y ciencia adonde debemos ver el sentido -para nada abstruso, sino extremadamente concreto- de las disputas que dividieron a los intérpretes del aristotelismo de la antigüedad tardía y del medioevo acerca de la unicidad y la separación del intelecto y su comunicación con los sujetos de la

experiencia. Inteligencia (*noûs*) y alma (*psyché*) no son, en efecto, para el pensamiento antiguo (y, al menos hasta Santo Tomás -tampoco para el pensamiento medieval) la misma cosa, y el intelecto no es, como estamos acostumbrados a pensar, una "facultad" del alma: éste no le pertenece de ningún modo, sino que "separado, no mezclado, no pasivo", según la célebre fórmula aristotélica, se comunica con ella para efectuar el conocimiento. Por consiguiente, el problema central del conocimiento para la antigüedad no es el de la relación entre un sujeto y un objeto, sino el de la relación entre lo uno y lo múltiple. Por eso el pensamiento clásico desconoce un problema de la experiencia como tal, sino que lo que se plantea para nosotros como problema de la experiencia se presenta naturalmente allí como problema de la relación (de la "participación", pero también de la "diferencia", como dirá Platón) entre el intelecto separado y los individuos singulares, entre lo uno y lo múltiple, entre lo inteligible y lo sensible, entre lo humano y lo divino. Y es esa diferencia que el coro de la *Orestíada* de Esquilo subraya, al caracterizar -contra la *hybris* de Agamenón- el saber humano como un *páthei máthos*, un aprender únicamente a través y después de un sufrir, que excluye toda posibilidad de prever, es decir, de conocer algo con certeza.

A esa separación de la experiencia y de la ciencia, del saber humano y del saber divino, la experiencia tradicional (para entendernos, aquella de la cual se ocupa Montaigne) se mantiene fiel. Es precisamente experiencia del límite que separa esas dos esferas. Ese límite es la muerte. Por eso Montaigne puede formular el fin último de la experiencia como un acercamiento a la muerte, es decir, como un llevar al hombre hacia la madurez mediante una anticipación de la muerte en cuanto límite extremo de la experiencia. Pero ese límite sigue siendo, para Montaigne, inexperimentable, al que solamente es posible acercarse ("si nous ne pouvons le joindre, nous le pouvons approcher"); y, en el mismo momento en que recomienda "habituarse" y "quitarle la extrañeza" a la muerte ("ostons luy l'étrangeté, pratiquons le, n'ayon rien si souvent en teste que la mort"), ironiza sin embargo sobre aquellos filósofos "si excellens mesnagers du temps, qu'ils ont essayé en la mort mesme de la gouster et savourer, et ont blandé leur esprit pour voir que c'estoit ce passage; mais ils ne sont pas revenus nous en dire les nouvelles".

En su búsqueda de la certeza, la ciencia moderna suprime esa separación y hace de la experiencia el lugar -el "método", es decir, el camino- del conocimiento. Pero, para hacer eso, debe avanzar hacia una refundición de la experiencia y hacia una reforma de la inteligencia, expropiando antes que nada sus sujetos y poniendo en su lugar a un único nuevo sujeto. Puesto que la gran revolución de la ciencia moderna no consistió tanto en un alegato de la experiencia contra la autoridad (del *argumentum ex re* contra el *argumentum ex verbo*, que no son, en realidad, inconciliables), cuanto en referir conocimiento y experiencia a un sujeto único, que no es otro que la

coincidencia de ambos en un punto arquimédico abstracto: el *ego cogito* cartesiano, la conciencia.

Por medio de esa interferencia de experiencia y ciencia en un único sujeto (que, siendo universal e impasible y, al mismo tiempo, un *ego*, reúne en sí las propiedades del intelecto separado y del sujeto de la experiencia), la ciencia moderna reactualiza esa liberación del *páthei máthos* y esa conjunción del saber humano con el saber divino que constituían el carácter propio de la experiencia mística y que habían hallado en la astrología, en la alquimia y en la especulación neoplatónica su expresión precientífica. Porque no en la filosofía clásica, sino en la esfera de la religiosidad mística de la antigüedad tardía, el límite entre humano y divino, entre el *páthei máthos* y la ciencia pura (al que, según Montaigne, sólo es posible acercarse, sin tocarlo nunca), había sido sobrepasado por primera vez con la idea de un *páthêma* indecible en que el iniciado cumplía la experiencia de su propia muerte (“conoce el fin de la vida”, dice Píndaro) y adquiriría así “previsiones más dulces con miras a la muerte y al término del tiempo”.

La concepción aristotélica de las esferas celestes homocéntricas como “inteligencias” puras y divinas, inmunes al cambio y a la corrupción y separadas del mundo terrestre sublunar, que es el lugar del cambio y de la corrupción, recobra su sentido originario sólo si se la coloca sobre el fondo de una cultura que concibe experiencia y conocimiento como dos esferas autónomas. Haber puesto en relación los “cielos” de la inteligencia pura con la “tierra” de la experiencia individual es el gran descubrimiento de la astrología, que la hace ya no una adversaria, sino una condición necesaria de la ciencia moderna. Sólo porque la astrología (como la alquimia, que es solidaria con ella) había estrechado en un sujeto único en el destino (en la Obra) cielo y tierra, lo divino y lo humano, la ciencia pudo unificar en un nuevo *ego* ciencia y experiencia, que habían dependido hasta entonces de dos sujetos distintos. Y sólo porque la mística neoplatónica y hermética había colmado la separación aristotélica entre *noûs* y *psyché* y la diferencia platónica entre lo uno y lo múltiple, con un sistema emanatista en el que una jerarquía continua de inteligencias, ángeles, demonios y almas (recuérdense los ángeles-inteligencias de Avicenna y de Dante) se conectaba en una “gran cadena” que parte del Uno y vuelve a él, fue posible situar en el fundamento de la “ciencia experimental” un único sujeto. Que el mediador universal de esa unión inefable entre inteligible y sensible, entre corpóreo e incorpóreo, divino y humano fuese, en la especulación de la antigüedad tardía y del medioevo, un *pneuma*, un “espíritu”, por cierto que no es irrelevante, porque es justamente ese “espíritu sutil” (el *spiritus phantasticus* de la mística medieval) el que proporcionará algo más que el nombre al nuevo sujeto de la ciencia, que en Descartes es presentado precisamente como *esprit*. El desenvolvimiento de la filosofía moderna está enteramente comprendido, como un capítulo de la “semántica histórica” que definía

Spitzer, en la contigüidad semántica entre *pneúma-spiritus-esprit-Geist* y es justamente porque el sujeto moderno de la experiencia y del conocimiento -así como el mismo concepto de experiencia- tiene sus raíces en una concepción mística, que toda explicitación de la relación entre experiencia y conocimiento en la cultura moderna está condenada a chocar contra dificultades casi insuperables.

Por medio de la ciencia, son en efecto la mística neoplatónica y la astrología las que hacen su ingreso en la cultura moderna, contra la inteligencia separada y el cosmos incorruptible de Aristóteles. Y si la astrología ha sido posteriormente abandonada (sólo posteriormente: no se debe olvidar que Ticho Brahe, Kepler y Copérnico eran también astrólogos así como Roger Bacon, que se anticipa en muchos aspectos a la ciencia experimental, era ferviente partidario de la astrología), fue porque su principio esencial -la unión de experiencia y conocimiento- había sido asimilado hasta tal punto como principio de la nueva ciencia con la constitución de un nuevo sujeto, que el aparato propiamente mítico-adivinatorio se volvía superfluo. La oposición racionalismo/irracionalismo, que pertenece tan irreductiblemente a nuestra cultura, tiene su oculto fundamento justamente en esa copertenencia originaria de astrología, mística y ciencia, de lo cual el *revival* astroológico entre los intelectuales renacentistas es el síntoma más evidente. Históricamente, ese fundamento coincide con el hecho, ya sólidamente aprehendido gracias a los estudios de la filología warburguiana, de que la restauración humanista de la antigüedad fue una restauración no de la antigüedad clásica, sino de la cultura de la antigüedad tardía y, especialmente, del neoplatonismo y del hermetismo. Por esto, una crítica de la mística, de la astrología y de la alquimia debe necesariamente implicar una crítica de la ciencia, y sólo la recuperación de una dimensión en la que ciencia y experiencia hallasen cada una su lugar original podría conducir a una definitiva superación de la oposición racionalismo/irracionalismo.

Pero mientras que la coincidencia de experiencia y conocimiento constituía en los misterios un acontecimiento inefable, que se realizaba con la muerte y el renacimiento del adepto enmudecido, y mientras que, en la alquimia, se efectuaba en el proceso de la Obra de la que constituía su cumplimiento, en el nuevo sujeto de la ciencia se convierte en algo ya no indecible, sino en lo que siempre ha sido dicho en todo pensamiento y en toda frase, es decir, no un *páthêma*, sino un *máthêma* en el sentido originario de la palabra: es decir, algo que siempre es ya inmediatamente conocido en todo acto de conocimiento, el fundamento y el sujeto de todo pensamiento.

Estamos tan habituados a representarnos al sujeto como una realidad psíquica sustancial, es decir, como una conciencia entendida como lugar de procesos psíquicos, que olvidamos que, en el momento de su aparición, el carácter "psíquico" y sustancial del nuevo sujeto no era ciertamente algo obvio. En el instante en que se

hace evidente en la formulación cartesiana, no es, en efecto, una realidad psíquica (no es ni la *psychê* de Aristóteles ni el *anima* de la tradición medieval), sino un puro punto arquimédico (“nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum ac immobile...”) que se ha constituido justamente mediante la casi mística reducción de todo contenido psíquico excepto el puro acto de pensar (“Quid vero ex iis quae animae tribuebam? Nutriri vel incidere? Quando quidem jam corpus non habeo, haec quoque nihil sun nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse. Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit”). En su pureza originaria, el sujeto cartesiano no es más que el sujeto del verbo, un ente puramente lingüístico-funcional, muy similar a la “scintilla synderesis” y al “ápice de la mente” de la mística medieval, cuya realidad y cuya duración coinciden con el instante de su enunciación (“... hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum... Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem”).

La intangibilidad y la insustancialidad de ese *ego* se revela en la dificultad que experimenta Descartes para nombrarlo y para identificarlo fuera del ámbito de la pura enunciación *yo pienso, yo soy*, y en la insatisfacción con la cual él, obligado a abandonar la vaguedad de la palabra *res*, enumera el vocabulario tradicional de la psicología (“*res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*”), deteniéndose al fin, no sin vacilaciones, en la palabra *mens* (que se convierte en *esprit* en la edición francesa de las *Meditations* de 1647). Sin embargo, inmediatamente después (con un salto lógico cuya incoherencia no se les escapó a los primeros lectores de las *Meditaciones*, en particular a Mersenne y a Hobbes, que le reprochará a Descartes una deducción análoga a “*je suis promenant, donc je suis une promenade*”), este sujeto es presentado como una sustancia, contrapuesta a la sustancia material, a la cual son nuevamente atribuidas todas las propiedades que caracterizan al alma de la psicología tradicional, comprendida la sensación (“*Res cogitans? Quid es hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*”). Y este *yo* sustantivado, en el que se realiza la unión de *noûs* y *psychê*, de experiencia y conocimiento, que proporcionó la base sobre la cual el pensamiento posterior, de Berkeley a Locke, construirá el concepto de una conciencia psíquica que reemplaza, como nuevo sujeto metafísico, al alma de la psicología cristiana y al *noûs* de la metafísica griega.

La transformación de su sujeto no deja inalterada a la experiencia tradicional. En cuanto que su fin era conducir al hombre hacia la madurez, es decir, hacia una anticipación de la muerte como idea de una totalidad cumplida de la experiencia, era, en efecto, algo esencialmente finito, o sea que era algo que se podía *tener* y no

solamente *hacer*. Pero, una vez que la experiencia se refiera, en su lugar, al sujeto de la ciencia, que no puede alcanzar la madurez, sino sólo incrementar sus propios conocimientos, aquélla se convierte, por el contrario, en algo esencialmente infinito, un concepto “asintótico”, como dirá Kant, es decir, algo que sólo se puede *hacer* y nunca *tener*: nada más, precisamente, que el proceso infinito del conocimiento.

Por eso, cualquiera que hoy se propusiese recuperar la experiencia tradicional se encontraría en una situación paradójica. Porque debería empezar antes que nada por dejar de hacer experiencias, por suspender el conocimiento. Pero eso no quiere decir que él haya recobrado, sólo por esto, la experiencia que se puede, al mismo tiempo, hacer y tener. El viejo sujeto de la experiencia, en efecto, ya no existe. Se ha desdoblado. En su puesto hay ahora dos sujetos que, a comienzos del siglo XVII (es decir, justo en los mismos años en que Kepler y Galileo publican sus descubrimientos), una novela nos los representa mientras caminan uno junto al otro, inseparablemente unidos en una búsqueda tan aventurera cuanto inútil.

Don Quijote, el viejo sujeto del conocimiento, ha sido encantado y solamente puede hacer experiencia sin tenerla nunca. A su lado, Sancho Panza, el viejo sujeto de la experiencia, solamente puede tener experiencia, sin hacerla nunca.

Glosas

1. Fantasía y experiencia

Nada puede dar la medida del cambio ocurrido en el significado de la experiencia como el trastorno que produce en el estatuto de la imaginación. Porque la imaginación, que hoy es suprimida del conocimiento como “irreal”, era en cambio para la antigüedad el *medium* por excelencia del conocimiento. En cuanto mediadora entre sentido e intelecto, que hace posible, en el fantasma, la unión entre la forma sensible y el intelecto posible, ocupa en la cultura antigua y medieval exactamente el mismo lugar que nuestra cultura asigna a la experiencia. Lejos de ser algo irreal, el *mundus imaginabilis* tiene su plena realidad entre el *mundus sensibilis* y el *mundus intelligibilis*, y es, antes bien, la condición de su comunicación, es decir, del conocimiento. Y desde el momento en que la fantasía es la que forma, según la antigüedad, las imágenes de los sueños, se explica la especial relación que en el mundo antiguo el sueño mantiene con la verdad (como en la adivinación *per somnia*) y con el conocimiento eficaz (como en la terapia médica *per incubatione*). Esto es aún verdadero en las culturas primitivas. Devereux refiere que los *mohave* (que no difieren en esto de otras culturas chamánicas) consideran que los poderes chamánicos y el conocimiento de los mitos, de las técnicas y de los cantos que se relacionan con ellas, se adquieren en sueños. No sólo eso, sino que si hubieran sido adquiridas en

estado de vigilia, permanecerían estériles e ineficaces hasta tanto no fuesen soñadas: “de ese modo un chamán, que me había permitido anotar y aprender sus cantos terapéuticos rituales, me explicó que yo no tendría igualmente el poder de curar, porque no había potenciado y activado sus cantos mediante el aprendizaje onírico”.

En la fórmula en la que el aristotelismo medieval retoma esa función mediadora de la imaginación (“*nihil potest homo intelligere sine phantasmate*”), la homología entre fantasía y experiencia es aún perfectamente evidente. Pero, con Descartes y el nacimiento de la ciencia moderna, la función de la fantasía es asumida por el nuevo sujeto del conocimiento: el *ego cogito* (debe notarse que, en el vocabulario técnico de la filosofía medieval, *cogitare* designaba más bien el discurso de la fantasía antes que el acto de la inteligencia). Entre el nuevo *ego* y el mundo corpóreo, entre *res cogitans* y *res extensa*, no hace falta ninguna mediación. La expropiación de la fantasía que de allí se sigue se manifiesta en el nuevo modo de caracterizar su naturaleza: mientras ésta no era -en el pasado- algo “subjetivo” sino más bien la coincidencia de objetivo y subjetivo, interno y externo, sensible e inteligible, ahora es su carácter combinatorio y alucinatorio, que la antigüedad relegaba al fondo, el que emerge en primer plano. De sujeto de la experiencia, el fantasma se transforma en el sujeto de la alienación mental, de las visiones y de los fenómenos mágicos, es decir, de todo lo que queda excluido de la experiencia auténtica.

2.. *Cavalcanti y Sade.*

(*El deseo y la necesidad*).

La expropiación de la fantasía del ámbito de la experiencia arroja sin embargo una sombra sobre esta última. Esa sombra es el deseo, es decir, la idea de una inapropiabilidad e inagotabilidad de la experiencia. Puesto que, según una intuición que ya funcionaba en la psicología clásica, que será completamente desarrollada por la cultura medieval, fantasía y deseo están estrechamente vinculados. Antes bien, el fantasma, que es el verdadero origen del deseo (“*phantasia ea est, quae totum parit desiderium*”), es también -como mediador entre el hombre y el objeto- la condición de la apropiabilidad del objeto del deseo y por lo tanto, en último análisis, de su satisfacción. El descubrimiento medieval del amor a la obra de los poetas provenzales y stilnovistas es, desde este punto de vista, el descubrimiento de que el amor tiene como objeto no directamente la cosa sensible, sino el fantasma; esto es, simplemente, el descubrimiento del carácter fantasmático del amor. Pero, dada la naturaleza mediata de la fantasía, esto significa que el fantasma es además el sujeto y no simplemente el objeto del eros. En efecto, en cuanto el amor tiene su único lugar en la fantasía, el deseo nunca encuentra frente a sí al objeto en su corporeidad (de aquí el aparente “platonismo” del eros trovadoresco-stilnovista), sino una imagen (un

“ángel”, en el significado técnico que esta palabra tiene en los filósofos árabes y en los poetas del amor: una imaginación pura y separada del cuerpo, una *substantia separata* que con su deseo mueve las esferas celestes), una “nueva persona” que está, literalmente, hecha de deseo (Cavalcanti: “formando de deseo nueva persona”), en la cual quedan abolidos los límites entre subjetivo y objetivo, lo corpóreo y lo incorpóreo, el deseo y su objeto. Y justamente porque el amor no es aquí oposición de un *sujeto* deseante con un *objeto* del deseo, sino que tiene en el fantasma, por así decir, su sujeto-objeto, los poetas pueden definir su carácter (en oposición a un *fol amour* que sólo puede consumir su objeto sin nunca unirse verdaderamente a él, sin hacer nunca de ello una experiencia) como un “amor cumplido” (*fin’amors*), cuyo goce nunca tiene fin (“deleites que nunca terminan”) y, relacionándolo con la teoría averroísta que ve en el fantasma el lugar en que se realiza la unión del individuo singular con el intelecto agente, transformar el amor en una experiencia soteriológica.

Pero una vez que la fantasía, por el contrario, fue excluida de la experiencia como irreal y su puesto ocupado por el *ego cogito* (convertido en sujeto del deseo, “ens percipiens ac appetens”, en palabras de Leibniz), el deseo cambia radicalmente de estatuto y se vuelve, en su esencia, imposible de satisfacer, mientras el fantasma, que era mediador y garante de la apropiabilidad del objeto del deseo (o sea que era lo que permitía hacerlo experiencia), se vuelve ahora la cifra misma de su inapropiabilidad (de su “inexperimentabilidad”). Por esto en Sade (a diferencia que en Cavalcanti), el yo deseante suscitado por el fantasma (“il faut monter un peu son imagination”, repiten los personajes sadianos) encuentra frente a sí sólo un cuerpo, un *objectum* que solamente puede consumir y destruir sin satisfacerse nunca, porque en él el fantasma huye y se esconde hasta lo infinito.

La ablación de la fantasía de la esfera de la experiencia escinde, en efecto, lo que Eros (como hijo de Poros y Penía) reunía dentro de sí, en *deseo* (ligado a la fantasía, insaciable e inconmensurable) y *necesidad* (ligada a la realidad corpórea, mensurable y teóricamente posible de satisfacer), de modo que éstos nunca pueden coincidir en el mismo sujeto. Lo que el hombre de Sade, como sujeto del deseo, tiene frente a sí es siempre otro hombre en cuanto sujeto de la necesidad, porque la necesidad no es más que la forma inversa del propio deseo y la cifra de su esencial extrañeza. Es esa escisión del eros que Juliette expresa del modo más sucinto cuando a propósito del deseo particular del caballero que quiere satisfacerse con el *caput mortuum* de su digestión, exclama: “Tenez, a l’instant, si vous le desirez; vous en avez l’envie, moi j’en ai le besoin”.

De allí, en el universo sadiano, la necesidad de la perversión que al hacer coincidir deseo y necesidad transforma en goce la frustración esencial del deseo. Puesto que lo que el perverso reconoce es que se trata de su propio deseo (en cuanto no le pertenece) que se presenta, en el otro, como necesidad. A la afirmación de

Juliette, él podría responder: “lo que tú sientes como la íntima extrañeza de la necesidad corporal es lo que yo siento como la extraña intimidad del deseo: *ton besoin, c'est mon envie; mon envie, c'est ton besoin*”. Si, en Sade, a pesar de todo y a despecho de la expropiación de la experiencia, que él encarna tan proféticamente en el repetitivo delirio de sus personajes, hay goce, hay deleite; si en sus novelas todavía sobrevive, trastornado, el puro proyecto edénico de la poesía trovadoresco-stilnovista, es gracias a la perversión que despliega, en el eros sadiano, la misma función que la poesía stilnovista confiaba al fantasma y a la mujer-ángel. *La perversión es el arcángel salvífico que se levanta en vuelo desde el teatro ensangrentado de Eros para elevar al cielo al hombre sadiano.*

Que la escisión entre deseo y necesidad, sobre la que tanto se discute hoy, no es algo que pueda ser subsanado con la buena voluntad, ni mucho menos un obstáculo que una praxis política cada vez más ciega pueda confiar en rescindir con un gesto, la situación del deseo en la *Fenomenología del Espíritu* (y lo que Lacan, con su habitual agudeza, supo extraer de allí como *objet à* y como *désir de l'Autre*) debería mostrarlo de manera elocuente. Porque en Hegel el deseo (que aparece, significativamente, como el primer momento de la autoconciencia) solamente puede tratar de negar su propio objeto, pero nunca satisfacerse con él. El yo deseante alcanza, en efecto, su certeza de sí sólo mediante la supresión del otro: “Seguro de la nulidad de ese otro, dispone para sí esa nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se brinda, así, certeza de sí... Pero, en esa satisfacción, la conciencia de sí experimenta la independencia de su objeto: la satisfacción, en efecto, sólo tiene lugar mediante la supresión de ese otro. Para que exista la supresión, también el otro debe existir. La conciencia de sí no puede por tanto suprimir el objeto mediante su relación negativa con él; de este modo, más bien lo reproduce, así como reproduce el deseo”.

El goce que en Sade se hace posible por la perversión, en Hegel es efectuado por el siervo, que mediatiza el goce del amo. “El amo se refiere a la cosa a través de la mediación del esclavo; el esclavo, como conciencia de sí en general, se comporta negativamente con respecto a la cosa y la suprime; pero ésta, al mismo tiempo, permanece para él independiente y él no puede volver a empezar y aniquilarla con su acto de negación: el esclavo la transforma por consiguiente sólo con su trabajo. Inversamente, gracias a esa mediación, la relación inmediata se vuelve, para el amo, la pura negación de esa misma cosa, es decir, el goce; lo que no ha sido realizado por el deseo es ahora realizado por el goce del amo: terminar con la cosa: la satisfacción en el goce. El deseo no puede realizar esto a causa de la independencia de la cosa; pero el amo, que ha interpuesto al esclavo entre él y la cosa, se refiere solamente a la dependencia de la cosa, y goza de ello puramente. El lado de la independencia de la cosa, lo abandona al esclavo que la trabaja”.

La cuestión que el hombre de Sade continúa planteando, a través del fragor de una máquina dialéctica que difiere al infinito la respuesta al proceso global, es, sin embargo, precisamente: “¿Qué ocurre con el goce del esclavo? ¿Y cómo es posible hacer coincidir nuevamente las dos mitades trucas de Eros?”

3. *Experiencia, quête, aventura.*

El problema de la experiencia se presenta de un modo particular en las *quêtes* medievales. Puesto que la relación entre experiencia y ciencia en el mundo cristiano medieval es gobernada por un principio que Onorio de Autun formula ejemplarmente al escribir: “antes del pecado original, el hombre conocía el bien y el mal: el bien por experiencia (*per experientiam*), el mal por ciencia (*per scientiam*). Pero, luego del pecado, el hombre conoce el mal por experiencia, el bien solamente por ciencia”. La *quête*, es decir el intento del hombre, que solamente puede conocer el bien *per scientiam*, de hacer de ello una experiencia, expresa la imposibilidad de unir ciencia y experiencia en un único sujeto. Por eso Perceval, que *ve* el graal, pero omite hacerlo experiencia, es el personaje emblemático de la *quête*, no menos que Galahad, cuya experiencia del graal se hunde en lo inefable. Desde este punto de vista, el graal (es decir, el imposible punto de fuga en que la fractura del conocimiento se suelda y las dos paralelas de la ciencia y de la experiencia se encuentran) es simplemente lo que constituye la justa experiencia humana como *aporía*, es decir, como ausencia de camino (a-poría). Por eso la *quête* es el exacto contrario (pero como tal contiene también su profecía) de la *scientia experimentalis*, cuyo proyecto es ya soñado, a fines de la Edad Media, por Roger Bacon y que hallará después, en Francis Bacon, su codificación.

Mientras la experiencia científica, en efecto, es la construcción de un camino cierto (de un *méthodos*, es decir, de un sendero) hacia el conocimiento, la *quête*, en cambio, es el reconocimiento de que la ausencia de camino (la aporía) es la única experiencia posible para el hombre. Pero, por el mismo motivo, la *quête* es también lo contrario de la aventura, que en la edad moderna se presenta como el último refugio de la experiencia. Ya que la aventura presupone que hay un camino hacia la experiencia y que ese camino pasa por lo extraordinario y por lo exótico (contrapuesto a lo familiar y a lo común); mientras que en el universo de una *quête*, lo exótico y lo extraordinario son solamente la cifra de la aporía esencial de toda experiencia. Por eso Don Quijote, que vive lo cotidiano y lo familiar (el paisaje de La Mancha y sus habitantes) como extraordinario, es el sujeto de la *quête* que corresponde perfectamente con las medievales.

4. La "noche oscura" de Descartes.

La proximidad entre la experiencia cartesiana del *ego cogito* y la experiencia mística es más concreta de cuanto se pueda imaginar. Poseemos anotaciones de Descartes, conocidas como *Olimpicas*, adonde relata cómo había empezado a comprender el fundamento de un descubrimiento maravilloso (*cepi intelligere fundamentum inventi mirabilis*). Según Baillet, el primer biógrafo de Descartes, que transcribió esas anotaciones en estilo indirecto, "el 10 de noviembre de 1619, habiéndose dormido lleno de entusiasmo y ocupado por el pensamiento de haber hallado ese día el fundamento de la ciencia maravillosa, él (Descartes) tuvo tres sueños consecutivos en una sola noche, que pensó que no podían sino haberle sido enviados de lo alto... (sigue el relato de los tres sueños)". Mientras aún estaba soñando, Descartes empezó a interpretar él mismo su sueño; se despertó, continuó la interpretación "sin emoción y con los ojos abiertos". "El espanto que lo había afectado en el segundo sueño señalaba, según él (escribe Baillet) su sindéresis, es decir, el remordimiento de su conciencia con respecto a los pecados que había cometido hasta entonces en el curso de su vida. El rayo, cuyo estruendo había oído, era la señal del Espíritu de Verdad que descendía sobre él para poseerlo". La sindéresis no es aquí simplemente, como parece considerar Baillet, el remordimiento de conciencia, sino que es un término técnico de la mística neoplatónica renacentista y medieval, que indica la parte más noble y sutil del alma, que se comunica directamente con lo suprasensible y no ha sido corrompida por el pecado original. Quizás sea lícito ver en estas páginas una anticipación de la experiencia posterior del *ego cogito* y una prueba de la sustancial proximidad entre las polaridades que tendemos a concebir demasiado frecuentemente como antitéticas en nuestra cultura. Como la sindéresis mística, también el *cogito* es, como hemos visto, lo que queda del alma luego de que ésta se ha despojado, mediante una suerte de "noche oscura", de todos los atributos y de todos los contenidos. El centro de esa experiencia trascendental del Yo es expresado ejemplarmente por un místico árabe, Al-Hallaj: "Yo soy *yo* y no hay más atributos; yo soy *yo* y no hay más calificaciones... Yo soy el puro sujeto del verbo".

III- Contra este fondo es preciso situar la impostación kantiana del problema de la experiencia que, mientras identifica el contenido de la experiencia posible con la ciencia de su tiempo (o sea con la física newtoniana), plantea sin embargo con nuevo rigor el problema de su sujeto. Contra la sustancialización del sujeto en un único yo psíquico, Kant empieza en efecto por distinguir "con todo cuidado" el *yo pienso*, sujeto trascendental que no puede ser de ningún modo sustancializado o psicologizado,

de la conciencia psicológica o *yo empírico*.

Es el viejo sujeto de la experiencia que vuelve aquí a presentarse autónomamente como yo empírico, que es “en sí disperso y sin relación con la identidad del sujeto” y, como tal, es incapaz de fundar un verdadero conocimiento. Junto a éste, como condición de todo conocimiento, está el *yo pienso*, la conciencia trascendental, es decir, la unidad sintética originaria de la conciencia, “gracias a la cual solamente yo puedo atribuir a un idéntico yo mismo la multiplicidad de mis representaciones” y, en ausencia de la cual, la experiencia nunca sería conocimiento, sino sólo “una rapsodia de percepciones”.

La composición de esa dualidad en un sujeto único es explícitamente impugnada por Kant mediante la exclusión de la intuición intelectual por una parte y, por otra, mediante la crítica del “paralogismo psicológico” que está en la base de la psicología racional. Puesto que, para Kant, el sujeto trascendental, como no puede *conocer* un objeto (para eso necesita la intuición proporcionada por la experiencia sensible, siendo en sí mismo incapaz de intuición), sino solamente *pensarlo*, así no puede ni siquiera conocerse a sí mismo como una realidad sustancial, que podría ser objeto de una psicología racional. “En el fundamento de ésta, -escribe en un pasaje en que la realidad puramente trascendental del sujeto es afirmada con vigor- no podemos poner otra cosa que la representación simple y por sí misma vacía absolutamente de contenido: Yo; de la cual no se puede decir que sea un concepto, sino una simple conciencia que acompaña a todos los conceptos. Con este Yo o Él o Ello (*Es*), (la cosa), que piensa, no se nos representa sino un sujeto trascendental = x , que no es conocido sino por medio de los pensamientos, que son sus predicados, y del cual no podemos tener abstractamente nunca el más mínimo concepto; y por el cual, luego, nos enredamos en un perpetuo círculo, debiéndonos ya servir siempre de su representación para juzgar algo sobre él: inconveniente que no es separable de éste, porque la conciencia en sí no es una representación que distinga un objeto particular, sino una forma de la representación en general en cuanto debe ser llamada conocimiento: ya que de ella solamente puedo decir que, a través suyo, *yo pienso* cualquier cosa... De todo esto se ve que un simple equívoco da origen a la psicología racional. La unidad de la conciencia, que es fundamento de las categorías, es aquí tomada por intuición del sujeto tomada como objeto, y se les aplica la categoría de sustancia. Pero ésta no es sino la unidad en el pensamiento, por cuyo único medio no es dado ningún objeto, y al cual por eso no se puede aplicar la categoría de sustancia, como aquella que supone siempre una intuición dada; y por eso este sujeto no puede en absoluto ser conocido”.

De ese modo, la impostación más rigurosa del problema de la experiencia termina fundando su posibilidad mediante la posición de lo inexperimentable. Pero la tenacidad con la que Kant defiende el desdoblamiento del yo contra toda confusión y toda no limitación, muestra cómo habría visto la condición misma de la posibilidad

de un conocimiento justamente en esa puntillosa tarea de agrimensor, que delimitaba por todas partes esa dimensión trascendental que “obtiene su nombre de limitar con lo trascendente y de hallarse por tanto en peligro de caer no sólo en lo suprasensible, sino también en lo que está absolutamente privado de sentido”.

La *Crítica de la Razón pura* es el último lugar donde el problema de la experiencia, dentro de la metafísica occidental, es accesible en su forma pura, es decir, sin que se oculten sus contradicciones. El pecado original con el que comienza el pensamiento postkantiano es la reunificación del sujeto trascendental y de la conciencia empírica en un único sujeto absoluto.

En la *Enciclopedia*, Hegel presenta pues la filosofía kantiana como la que ha concebido el espíritu sólo como conciencia, es decir, en la oposición de autoconciencia y conciencia empírica, y que no logró por tanto llegar “al concepto del espíritu como éste es en sí y para sí, es decir, como unidad de la conciencia y de la autoconciencia”. Y en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu* –cuyo título original dice: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*– es posible recoger qué concepto de experiencia surge de esa unidad. Porque la experiencia dejó aquí de ser simplemente un modo o un instrumento o un límite de la conciencia y se vuelve la esencia misma del nuevo sujeto absoluto: es decir, su estructura de proceso dialéctico, de movimiento. “Este movimiento dialéctico que la conciencia realiza en sí misma, tanto en su saber cómo en su objeto, *en cuanto, para ella, de allí surge el nuevo objeto verdadero*, es justamente lo que se llama experiencia... La conciencia sabe *algo*, ese objeto es la esencia o el *en sí*; pero es también el en sí para la conciencia; y con ello entra en juego la ambigüedad de eso verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos, uno, el primer *en sí*, el segundo, el *ser-para-ella de ese en sí*. Este último no parece ser, a primera vista, más que la reflexión de la conciencia en sí misma, es decir, una representación no de un objeto, sino solamente del saber que ella tiene del primer objeto. Sin embargo, como hemos mostrado precedentemente, el primer objeto se altera en este proceso; deja de ser el *en-sí* y se vuelve, para la conciencia, un objeto que es *en-sí* solamente para ella; pero, de este modo, es el *ser-para-ella de ese en-sí* que es ahora lo verdadero, es decir, su *esencia*, su *objeto*. Ese nuevo objeto contiene el aniquilamiento del primero, o sea la experiencia hecha con él... Las cosas se presentan por ende así: cuando lo que parecía ser, a primera vista, el objeto, declina en la conciencia en un saber de ese objeto, es decir, cuando el *en-sí* se vuelve un *ser-para-la conciencia de ese en-sí*, éste es entonces el nuevo objeto, a través del cual surge una nueva figura de la conciencia, que tiene como esencia algo distinto de la precedente. Es esa circunstancia que guía la sucesión íntegra de las figuras de la conciencia en su necesidad... Mediante esa necesidad, el camino hacia la ciencia es ya, él mismo, *ciencia* y, por esto, según el contenido de ésta, *ciencia de la experiencia de la conciencia*”.

Con razón, Heidegger observa que, en la expresión “Ciencia de la *experiencia de la conciencia*”, el genitivo es subjetivo y no objetivo. “Ciencia de la *experiencia de la conciencia*” significa: la conciencia, el nuevo sujeto absoluto, es, en su esencia, un *camino* hacia la ciencia, una experiencia (*ex-per-ientia*, un “provenir-desde y un ir-a través de”) que es ya, ella misma, ciencia. Es decir que experiencia es aquí simplemente el nombre del rasgo fundamental de la conciencia: su esencial negatividad, su ser siempre ya lo que no es todavía. La dialéctica no es por tanto algo que venga a agregarse desde el exterior al conocimiento: por el contrario, ella manifiesta hasta qué punto, en el nuevo sujeto absoluto (mucho más allá que en el yo cartesiano), la esencia del conocimiento es ahora identificada con la de la experiencia. Que la conciencia tenga una estructura dialéctica significa que nunca puede poseerse como un todo, sino que está entera sólo en el proceso global de su devenir, en su “calvario”. El carácter negativo, que estaba ya implícito en la experiencia tradicional, en cuanto ésta era siempre, como hemos visto, una experiencia de la muerte, se convierte aquí en la estructura misma del ser humano.

Por eso, la experiencia es ahora definitivamente algo que sólo se puede hacer y nunca tener. No es nunca dada como totalidad, no está nunca entera salvo en la aproximación infinita del proceso global, como una “espuma del infinito”, según la imagen con la que Hegel define, en los versos de Schiller que cierran la *Fenomenología*, la unión de la ciencia y de la historia en el *Saber absoluto*:

*del cáliz de este reino de los espíritus
espuma hasta él su propia infinitud.*

El dominio de la dialéctica en nuestra época, mucho más allá de los límites del sistema hegeliano, empezando por el intento de Engels de construir una dialéctica de la naturaleza, tiene su raíz en esa concepción del carácter negativo e inapropiable de la experiencia, es decir, en una expropiación de la experiencia en la cual sustancialmente todavía vivimos y cuya dialéctica (como *dia-légesthai*, reunirse y dialogar a través de) tiene, precisamente, la tarea de asegurar una apariencia de unidad. Por eso, una crítica de la dialéctica está entre las tareas más urgentes que se le plantean hoy a una exégesis marxiana que estuviera verdaderamente liberada del Hegelianismo, si es cierto, como lo es, que resulta contradictorio proclamar la abolición del sujeto hegeliano (la conciencia) y conservar luego mediante la dialéctica su estructura y su contenido esencial.

Sobre la superación de la oposición kantiana entre yo trascendental y empírico, y sobre la sustancialización del sujeto en una “psique”, también la psicología decimonónica construye el mito central del siglo XIX: el de un yo psico-somático que realiza en carne y hueso la unión mística del *noûs* y de la *psyché* en la cual había

naufragado la metafísica antigua. La psicología así llamada científica, desde Fechner a Weber y a Wundt, trata de rodear la imposibilidad de la psicología racional para sustantivar el sujeto (el paralogismo psicológico de Kant) y la de la psicología empírica para superar los límites de una fisiología y llegar al sujeto, construyéndose como ciencia de los *hechos de conciencia*, que resultan de un paralelismo entre el fenómeno psíquico y el fenómeno fisiológico concomitante (por ejemplo, entre un estado psíquico y un estado cerebral, o entre una sensación y una excitación). Pero es justamente la hipótesis del paralelismo psico-fisiológico la que revela la derivación metafísica de la psicología científica (que Bergson, con razón, remitía a la oposición cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, que se comunican en el hombre) y su imposibilidad de captar el hecho de conciencia, que ha dividido en dos, al mismo tiempo como proceso fisiológico y como conciencia. Esa posibilidad, por otra parte, ya había sido refutada por Leibniz a propósito de la explicación mecánica, es decir, “por figuras y movimientos”, de la percepción: “si se finge que hay una máquina”, escribe en la *Monadología*, “cuya estructura haga pensar, sentir, tener percepciones, se la podrá concebir ampliada conservando sin embargo las mismas proporciones, de modo que se pudiera entrar adentro como en un molino. Dado eso, no se hallarán, visitando su interior, más que pedazos que se empujan recíprocamente y nunca algo que explicara una percepción”.

Tal es el círculo en que permanece aprisionada la psicofisiología decimonónica, y es en ese círculo que ha encontrado su espacio la psiquiatría moderna, cuya paradoja fundamental se manifiesta en el candor con que Bleuler, al comienzo de su *Tratado de psiquiatría*, declara que no podemos definir la conciencia de otro modo que como “la cualidad subjetiva de un proceso psíquico”, cualidad que sin embargo sólo puede ser captada directamente “en la propia interioridad”.

Sobre la crítica de la psicofisiología decimonónica, Dilthey y Bergson (y, más tarde, Husserl y Scheler) fundan, a fines del siglo, su intento de captar la “vida” en una “experiencia pura”. A los hechos de conciencia que la psicología trataba de construir mediante su sustancialización psicofísica, ellos oponen el carácter no sustancial, sino puramente cualitativo, de la conciencia tal como se revela en la experiencia inmediata: la “duración pura” de Bergson, el *Erlebnis* de Dilthey. Toda la “filosofía de la vida”, así como buena parte de la cultura en las postrimerías del siglo, incluida la poesía, se han dirigido a capturar esa experiencia vivida tal como se revela en la introspección en su inmediatez preconceptual. El sentido interno que, para Kant, estaba en sí privado de valor cognoscitivo y no expresaba, con su “rapsodia de percepciones”, más que la imposibilidad del yo trascendental de conocerse a sí mismo, se vuelve ahora la fuente de la experiencia más auténtica. Pero es justamente en la idea de *Erlebnis*, de “experiencia vivida” (así como en las de “duración pura” y de “tiempo vivido”), donde la filosofía de la vida revela sus contradicciones.

En el *Erlebnis*, la experiencia interior se muestra, en efecto, como una “corriente de conciencia” que no tiene principio ni fin y que, siendo puramente cualitativa, no puede ser detenida ni medida. Por eso Dilthey compara nuestro ser, tal como se revela en la experiencia interior (*innere Erfahrung*), con una planta cuya raíz está sepultada en la tierra y que eleva hacia arriba sólo las hojas, mientras que Bergson debe recurrir, para explicar el acto con el que accedemos al flujo de los estados de conciencia y a la duración en su pureza originaria, a una *intuición*, que no logra definir sino en los términos en que la mística neoplatónica caracterizaba la unión con el Uno: “c’est la vision directe de l’esprit par l’esprit... conscience immediate, vision qui se distingue à peine de l’objet vu”, o bien comparándola con la inspiración con la que el escritor se sitúa de golpe “au coeur même du sujet” y que no se deja captar en modo alguno, porque “si l’on se retourne brusquement vers l’impulsion qu’on sent derrière soi pour la saisir, elle se dérobe”.

La filosofía de la vida termina así por delegarle a la poesía (que recoge el legado sólo por su utilidad de inventario, o bien se encierra en una calle sin salida) o a la mística (que, en el *revival* teosófico *fin-de siècle*, acepta la delegación con entusiasmo) la tarea de aferrar el *Erlebnis*, es decir, esa experiencia pura que debería ser su fundamento. No es casual que Dilthey fuera llevado a considerar la experiencia vivida sólo en la medida en que ésta deja de ser “muda” y “oscura” para volverse “expresión” en la poesía y en la literatura, y a transformar así su “filosofía de la vida” en hermenéutica; en cuanto a Bergson, desemboca en la espera profética de una “intuición mística difusa” y de una “visión del más allá en una experiencia científica ampliada”.

Es contra ese fondo que hay que ubicar el intento de Husserl de restaurar en la “corriente de los *Erlebnisse*” una experiencia trascendental del yo cartesiano. Pero la contradicción con la que él se topa puede ser captada de modo ejemplar en un pasaje de la segunda *Meditación cartesiana*. Él le niega a la psicología empírica la posibilidad de suministrarle un dato originario a la experiencia de la conciencia: “Semejante modo de comenzar, -escribe- implicaría que, como presupuesto, se entendiera la vida de conciencia en base a una presunta experiencia inmediata, como complejo de los datos de la sensibilidad *externa* o, en el mejor de los casos, *interna*: para conectar luego esos datos en diversas unidades se debería recurrir a cualidades *gestálticas*. Para evitar luego el atomismo, sería preciso añadir otra doctrina, para la cual las formas resultarían necesariamente fundadas en los datos y el todo de cada unidad sensible fuera en sí anterior a sus partes. Pero la doctrina de la conciencia que asume un inicio radical, no encuentra frente a sí tales datos ni tal unidad, sino como prejuicios. El inicio está para ella constituido por la experiencia pura y, por así decir, aún muda, que ahora por primera vez debe ser llevada hacia la expresión pura de su sentido propio. La expresión realmente primera es sin embargo el ego cogito cartesiano”.

Es curioso que Husserl, quien con este concepto de experiencia *muda* (en un pasaje de las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interior del tiempo* escribe, a propósito de la corriente originaria de la temporalidad interior y de su relación con el sujeto: “para todo esto nos faltan los nombres”) había efectuado el máximo acercamiento a la idea de una experiencia pura, es decir, que fuese anterior tanto a la subjetividad como a una supuesta realidad psicológica, haya podido identificarla con su “expresión” en el *ego cogito*, es decir, con su devenir de *muda a hablante*. Quizás, el hecho de que, en este pasaje, el sujeto trascendental sea captado inmediatamente como una expresión, es decir, como algo lingüístico, no sea casual y nos permita poner en cuestión tanto la fundación cartesiana de la certeza del *ego cogito* en un *pronuntiatum*, como la identificación de Dilthey entre el *Erlebnis* y su expresión. Una teoría de la experiencia, que deseara verdaderamente plantear de modo radical el problema de su dato originario, debería entonces tomar necesariamente los gestos, más acá de esa “expresión primera”, de la experiencia “por así decir, aún muda”, o sea que debería necesariamente preguntar: ¿existe una experiencia muda, existe una *in-fancia* de la experiencia? Y, si existe, ¿cuál es su relación con el lenguaje?

Glosas

1. La caída de Montaigne y el inconciente.

En el cap. VI del segundo libro de los *Essais* -que, como sugiere el título: *De l'exercitation*, contiene un pequeño tratado sobre la experiencia -Montaigne refiere un accidente al cual parece atribuirle una importancia particular. Un día, cuenta, estaba paseando no lejos de casa sobre un caballo pequeño y flojo, cuando “uno de mis familiares, grande y fuerte, montado sobre un bayo gallardo que tenía una boca inmanejable, pero fresco y vigoroso, para mostrar su audacia y superar a sus compañeros, lo empujó con toda la rienda hacia mi camino, se abalanzó como un coloso sobre el pequeño hombre y el pequeño caballo, fulminándolos con su peso y con su impulso y arrojándonos a uno y a otro con los pies en el aire; y he aquí el caballo abatido en tierra completamente aturdido y yo a diez o doce pasos más allá, muerto, tendido boca abajo, la espada que tenía en la mano a más de diez pasos, el cinturón hecho pedazos, sin más movimiento ni conciencia, como una raíz”. En la descripción de los instantes en que recupera gradualmente los sentidos, Montaigne da pruebas de una maestría incomparable: “Cuando volví a ver, fue con una vista tan turbia, débil y muerta, que discernía solamente las luces... en cuanto a las funciones del alma, resurgían gradualmente con las del cuerpo. Me vi todo ensangrentado, porque mi camisa estaba manchada por la sangre que había vomitado... Me parecía como si mi

vida no se mantuviera más que en la punta de los labios: cerré los ojos para ayudarme, así me parecía, a empujarla fuera, y me complacía en languidecer y en abandonarme. Era una imaginación que no hacía más que nadar apenas en la superficie de mi alma, tierna y débil como todo el resto, pero en verdad no sólo privada de aflicción, sino además mezclada con esa dulzura que siente quien se deja deslizar en el sueño”.

Este recuerdo le proporcionó a Montaigne el pretexto de una serie de divagaciones, en que un estado crepuscular se convierte en el modelo de una forma de experiencia ciertamente particular, pero que es también, de algún modo, la experiencia extrema y más auténtica, que comprendía en sí misma, como un emblema, la búsqueda íntegra de los *Essais*. Porque su estado de inconciencia le parece que es el mismo “en que se hallan aquellos a quienes vemos desvanecerse de debilidad en la agonía de la muerte, y que compadecemos sin razón, creyendo que están agitados por graves dolores o que tienen el alma oprimida por pensamientos penosos”. “Siempre he pensado -agrega- que ellos debieran tener el alma y el cuerpo aislados y adormecidos: *vivit, et est vitae nescius ipse suae*. Y nunca he podido creer que, con un tan grande sacudimiento de los miembros y con semejante pérdida de los sentidos, el alma pudiese conservar dentro suyo alguna fuerza para reconocerse”. Algo muy similar ocurre cuando estamos por dormirnos, en el primer “balbuceo” del sueño, antes que éste nos haya invadido del todo, cuando “escuchamos como en sueños lo que ocurre alrededor nuestro y seguimos las voces con oído turbio e incierto, que pareciera no tocar sino los márgenes del alma, e inmediatamente después de las últimas palabras que nos han sido dirigidas, formulamos respuestas que tienen más azar que sentido”.

“Yo tenía -recomienza- el estómago oprimido por la sangre coagulada y mis manos acudían allí solas, como hacen a menudo cuando algo nos pica, contra la opinión de nuestra voluntad. Hay muchos animales y también algunos hombres a los cuales, después de que han muerto, vemos contraer y mover los músculos. Cada uno sabe por experiencia que hay partes de nosotros que se mueven, suben y bajan sin pedir permiso. Esas pasiones, que no nos atañen más que muy superficialmente, no pueden ser llamadas nuestras. Para hacerlas nuestras, es preciso que el hombre esté comprometido en ello por completo; y los dolores que los pies y las manos sienten mientras dormimos, no nos pertenecen”.

Hay por lo tanto experiencias que no nos pertenecen, que no podemos llamar “nuestras”, pero que, justamente por eso, es decir, justamente porque son experiencia de lo inexperimentable, constituyen el límite último que puede alcanzar nuestra experiencia en su tensión hacia la muerte. “Este relato de un acontecimiento tan fútil -concluye Montaigne- sería bastante vano, si no fuese por la enseñanza que de él extraje para mí: puesto que, en verdad, para habituarse a la muerte, creo que no se puede hacer otra cosa que acercarse a ella... Esta no es mi doctrina: es mi estudio; no es la lección de otro, es la mía”.

Dos siglos después, en las *Rêveries du promeneur solitaire*, Rousseau refiere un episodio tan similar que, si no reconociéramos allí toda la extenuada sensualidad que estamos habituados a atribuirle a Jean-Jacques, se podría pensar en una filiación directa con Montaigne. “Hacia las seis, me hallaba -escribe- en la bajada de Ménilmontant, casi enfrente del Galant-Jardinier, cuando, con el súbito apartarse de algunas personas que caminaban delante mío, vi precipitarse sobre mí un perro gran danés que, arrojándose con todas sus fuerzas en presencia de un carruaje, no tuvo tiempo de refrenar su carrera ni de esquivarme cuando me pasó... No sentí el golpe, ni la caída, ni nada de lo que siguió después, hasta el instante en que me recobré... El estado en que me hallé en ese momento es demasiado singular para no hacer aquí su descripción. La noche avanzaba. Vi el cielo, alguna estrella y un poco de vegetación. Esa primera sensación fue un instante delicioso. Sólo me sentía a mí mismo a través de ella. Nacía a la vida en ese instante y me parecía llenar con mi ligera existencia todos los objetos que percibía. Completamente en el momento presente, no me acordaba de nada; no tenía ninguna noción distinta de mi individualidad, ni la más pequeña idea de lo que me había sucedido; no sabía ni quién era ni dónde estaba; no experimentaba dolor, ni temor, ni inquietud. Veía gotear mi sangre como hubiera visto fluir un arroyito, sin pensar ni siquiera que esa sangre me perteneciese de algún modo. Sentía en todo mi ser una calma embriagadora, a la cual, cada vez que la recuerdo, no encuentro comparable a nada entre todo el inventario de los placeres conocidos”.

También aquí un estado crepuscular e inconciente se vuelve el modelo de una experiencia particular, que no es, sin embargo, como en Montaigne, una anticipación de la muerte, sino más bien una experiencia del nacimiento (“nacía a la vida en ese instante”) y, a la vez, la cifra de un placer sin comparación.

Estos episodios son como dos aisladas estafetas que anuncian el surgimiento y la difusión del concepto de inconciente en el siglo XIX, de Schelling a Schopenhauer hasta su original reformulación en la obra de Freud. Este concepto nos interesa aquí sólo por sus implicaciones en cuanto a una teoría de la experiencia, es decir, como síntoma de un malestar. Porque ciertamente, en la idea de inconciente, la crisis del concepto moderno de experiencia -o sea de la experiencia que se funda sobre el sujeto cartesiano- alcanza su evidencia máxima. Como lo muestra claramente su atribución a una tercera persona, a un *Es*, la experiencia inconciente no es, en efecto, una experiencia subjetiva, no es una experiencia del Yo. Desde el punto de vista kantiano ni siquiera puede llamarse experiencia, ya que falta la unidad sintética de la conciencia (la autoconciencia), que es el fundamento y la garantía de toda experiencia. Sin embargo, el psicoanálisis nos muestra justamente que las experiencias más importantes son las que no pertenecen al sujeto, sino a “ello” (*Es*). “Ello” no es, sin embargo, como en la caída de Montaigne, la muerte, porque ahora el límite de la

experiencia se ha invertido: ya no está en dirección a la muerte, sino que retrocede hacia la infancia. En esa inversión del límite, como también en el pasaje de la primera a la tercera persona, debemos descifrar los caracteres de una nueva experiencia.

2. La poesía moderna y la experiencia.

Es contra el fondo de esa crisis de la experiencia que la poesía moderna encuentra su ubicación propia. Puesto que, bien mirado, la poesía moderna -de Baudelaire en adelante- no se funda sobre una nueva experiencia, sino sobre una falta de experiencia sin precedentes. De allí la desenvoltura con que Baudelaire puede colocar al shock en el centro de su trabajo artístico. La experiencia, en efecto, se dirige ante todo a la protección de las sorpresas y que se produzca un shock implica siempre una falla en la experiencia. Hacer una experiencia de una cosa significa: quitarle su novedad, neutralizar su potencial de shock. De allí la fascinación que la mercancía y el *maquillage* -es decir, lo inexperimentable por excelencia- ejercen sobre Baudelaire.

En Baudelaire, un hombre al que se le ha expropiado la experiencia se ofrece sin ningún reparo a la recepción de los shocks. A la expropiación de la experiencia, la poesía responde transformando esa expropiación en una razón de supervivencia y haciendo de lo inexperimentable su condición normal. En esta perspectiva, la búsqueda de lo "nuevo" no aparece como la búsqueda de un nuevo objeto de la experiencia, sino que implica, por el contrario, un eclipse y una suspensión de la experiencia. Nuevo es algo con lo que no se puede hacer experiencia, porque yace "en el fondo de lo desconocido": la cosa en sí kantiana, lo inexperimentable como tal. Por eso, en Baudelaire (lo que da la medida de su lucidez), esa búsqueda toma la forma paradójica de una aspiración a la creación de un "lugar común" ("créer un poncif c'est le génie"; piénsese también en el ritmo propio de la poesía baudeleraiana, con su imprevisto arribo a la banalidad, que tanto afectaba a Proust), es decir, lo que podía ser creado sólo por una secular acumulación de experiencia y no inventado por un singular. Pero, en una condición en la que al hombre le ha sido expropiada la experiencia, la creación de semejante "lugar común" solamente es posible mediante una destrucción de la experiencia, que, en el mismo momento en que se desfigura su autoridad, devela de golpe que esa destrucción es, en realidad, la nueva morada del hombre. El extrañamiento, que les quita a los objetos más comunes su experimentabilidad, se vuelve así el procedimiento ejemplar de un proyecto poético que apunta a hacer de lo Inexperimentable el nuevo "lugar común", la nueva experiencia de la humanidad. Proverbios de lo inexperimentable son, en tal sentido, las *Fleurs du mal*.

La objeción más perentoria contra el concepto moderno de experiencia, sin embargo, ha sido relevada en la obra de Proust. Porque el objeto de la *Recherche* no

es una experiencia vivida sino, justamente al contrario, algo que no ha sido vivido ni experimentado; y ni siquiera su repentino aflorar en las *intermittences du coeur* constituye una experiencia, desde el momento en que es precisamente condición de ese aflorar una vacilación de las condiciones kantianas de la experiencia: el tiempo y el espacio. Y no son solamente las condiciones de la experiencia las que son puestas en duda, sino también su sujeto, ya que éste no es ciertamente el sujeto moderno del conocimiento (Proust parece más bien tener en mente ciertos estados crepusculares, como el dormir o la pérdida de conciencia: “je ne savais pas au premier instant qui j'étais” es su fórmula típica, cuyas innumerables variaciones ha registrado Poulet). Pero ni siquiera se trata aquí del sujeto bergsoniano, a cuya realidad última nos da acceso la intuición. Lo que la intuición revela no es, en efecto, otra cosa que la pura sucesión de los estados de conciencia, es decir, todavía algo subjetivo (antes bien, por así decir, lo subjetivo en estado puro). Mientras que, en Proust, ya no hay propiamente ningún sujeto, sino sólo, con singular materialismo, un infinito derivar y un casual chocar de objetos y de sensaciones. Es el sujeto expropiado de la experiencia el que se presenta aquí para hacer valer lo que, desde el punto de vista de la ciencia, no puede aparecer sino como la más radical negación de la experiencia: una experiencia sin sujeto ni objeto, absoluta. La *inexpérience*, de lo cual, según Riviere, Proust murió (“... il est mort de ne pas savoir comment on allume un feu, comment on ouvre une fenêtre”), debe entenderse en sentido literal: rechazo y negación de la experiencia.

La conciencia de una atroz expropiación de la experiencia, de un “vacío de experiencia” sin precedentes, está también en el centro de la poesía de Rilke. Pero, a diferencia de Baudelaire y de Rimbaud, que le confían resueltamente a lo inexperimentable la nueva experiencia de la humanidad, éste oscila en suspenso entre dos mundos contradictorios. Por una parte, muestra en el ángel, en la marioneta, en el saltimbanqui, en el niño, las figuras de un *Dasein* que se ha liberado completamente de toda experiencia, por otra, evoca con nostalgia las cosas en que los hombres “acumulaban lo humano” (en la carta a Hulevicz, ese proceso de “acumulación” es identificado con lo que hace a las cosas mismas experimentables) y eran, por tanto, “vivibles” (*erlebbaren*) y “decibles” (*säglich*en), en contraposición a las “apariencias de cosas” que “apremian desde América” y que ya han desviado su existencia “en la vibración del dinero”. Estar suspendido entre esos dos mundos como un “desheredado” (“toda época”, escribe en la séptima elegía, “tiene tales desheredados, a quienes lo que fue ya no les pertenece y lo que será, no todavía”) es la experiencia central de la poesía de Rilke, que, como muchas obras que pasan por esotéricas, no tiene para nada un contenido místico, sino la experiencia cotidiana de un ciudadano del siglo XX.

IV- Una posición rigurosa del problema de la experiencia debe por tanto fatalmente toparse con el problema del lenguaje. La crítica de Hamann a Kant, según la cual una razón pura “elevada a sujeto trascendental” y afirmada independientemente del lenguaje es un sinsentido, porque “no solamente la facultad íntegra del pensamiento reside en el lenguaje, sino que el lenguaje es también el punto central del malentendido de la razón consigo misma”, encuentra aquí todo su peso. Con razón, él le objetaba a Kant que la inmanencia del lenguaje en cualquier acto de pensamiento, aunque fuera a priori, hubiera vuelto necesaria una “Metacrítica del purismo de la razón pura”, es decir, una expurgación del lenguaje, que resultaba sin embargo improponible en los términos de la *Crítica*, porque su problema supremo no podía formularse sino como una identidad de razón y lengua: “la razón es lengua: *lógos*. Éste es el hueso medular que royo y roeré hasta morir”.

Haber orientado el problema del conocimiento sobre el modelo de la matemática es lo que le impidió a Kant, como a Husserl, percibir la situación original de la subjetividad trascendental en el lenguaje y trazar por ende con claridad los límites que separan lo trascendental y lo lingüístico. Esa omisión hace pues que, en la *Crítica*, la apercepción trascendental se presente casi como si fuese natural, como un “yo pienso”, como un sujeto lingüístico y directamente, en un pasaje extremadamente significativo, como un “texto” (“‘Yo pienso’ es el único texto de la psicología racional, desde el cual ésta debe desarrollar toda su ciencia”). Es esta configuración “textual” de la esfera trascendental la que, a falta de una posición específica del problema del lenguaje, sitúa el “yo pienso” donde lo trascendental y lo lingüístico parecen confundirse y donde, por eso, con razón Hamann podía hacer valer la “primacía genealógica” del lenguaje sobre la razón pura.

Es significativo que en un pasaje del *Origen de la geometría*, al interrogarse sobre la objetividad ideal de los objetos geométricos, Husserl sea llevado a plantear el problema del lenguaje como condición de esa objetividad: “¿Cómo puede la idealidad geométrica (como también la de todas las ciencias) alcanzar su objetividad ideal a partir de su originario surgir intra-personal, en que ésta se presenta como formación dentro del espacio de conciencia del alma del primer inventor? Lo vemos en seguida: es a través de la mediación del lenguaje, que le provee, por así decir, su carne lingüística...” Sólo la perduración del dominio del modelo geométrico-matemático en la teoría del conocimiento puede hacer comprensible cómo Husserl -si bien llega a afirmar aquí que “la humanidad se conoce ante todo como comunidad de lenguaje inmediata y mediata” y que “los hombres en cuanto hombres, la co-humanidad, el mundo... y, por otra parte, el lenguaje, están indisolublemente imbricados y ya siempre ciertos en la unidad indisociable de su correlación”- ha evitado plantear en ese punto el problema del origen del lenguaje en sus relaciones con todo posible horizonte trascendental: “naturalmente, aunque eso se anuncie

aquí, no nos empeñamos ahora en el problema general del origen del lenguaje...”

Pero si nosotros, aceptando la sugerencia de Hamann, abandonamos el modelo de una evidencia matemática trascendental (que tiene raíces tan antiguas en la metafísica occidental), y buscamos la condición preliminar e inderogable de toda teoría del conocimiento en la elucidación de sus relaciones con el lenguaje, veremos entonces que es en el lenguaje que el sujeto tiene su origen y su lugar propio, y que sólo en el lenguaje y mediante el lenguaje es posible configurar la apercepción trascendental como un “yo pienso”.

Los estudios de Benveniste sobre la “Naturaleza de los pronombres” y sobre la “Subjetividad en el lenguaje” -que confirman así la intuición hamanniana de la necesidad de una metacrítica del sujeto trascendental- muestran que es en el lenguaje donde el hombre se constituye como sujeto. La subjetividad no es más que la capacidad del locutor de disponerse como un *ego*, que no puede en modo alguno ser definida mediante un sentimiento mudo que cada uno atestiguaría que está en sí mismo, ni mediante la remisión a alguna experiencia psíquica inefable del *ego*, sino solamente mediante la trascendencia del yo lingüístico con respecto a toda posible experiencia. “Esta subjetividad, ya se la plantee en fenomenología o en psicología, no es más que la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje. Es ‘ego’ quien *dice* ego. Éste es el fundamento de la subjetividad, que se determina mediante el estatuto lingüístico de la persona... El lenguaje está organizado de tal modo que permite a cada locutor apropiarse de la lengua entera designándose como *yo*”.

Sólo esa instancia exclusiva del sujeto en el lenguaje permite explicar la particular naturaleza del pronombre *yo*, con la que Husserl se había topado sin aferrarla hasta las últimas consecuencias, en la medida en que creía poder dar razones de ello afirmando que “en el discurso solitario, el significado (*Bedeutung*) de *yo* se realiza esencialmente en la representación inmediata de nuestra propia personalidad es allí donde reside por ende también el significado de esta palabra en el discurso de la comunicación. Cada interlocutor tiene su representación del yo (y por lo tanto su concepto individual de *yo*) y, por esto, el significado de esta palabra cambia con cada individuo”. Pero, también aquí, Benveniste muestra que, en realidad, es imposible recurrir a una “representación inmediata” y a un “concepto individual” que cada individuo tendría de sí. “No hay un concepto *yo* que comprenda todos los *yo* que se enuncian a cada instante en boca de todos los locutores, en el sentido en que hay un concepto “árbol” al que se pueden reducir todos los usos individuales de *árbol*. El *yo* no denomina ninguna entidad léxica. ¿Puede entonces decirse que *yo* se refiere a un individuo particular? Si así fuese, habría en el lenguaje una contradicción permanente y, en la práctica, la anarquía: ¿cómo la misma palabra podría referirse indiferentemente a cualquier individuo y, al mismo tiempo, identificarlo en su

particularidad? Estamos ante una clase de palabras, los pronombres personales, que escapan al estatuto de todos los demás signos del lenguaje. Entonces, ¿a qué se refiere *yo*? A algo bastante singular, que es exclusivamente lingüístico: *yo* se refiere al acto de discurso individual en que es pronunciado, y cuyo locutor designa. Es un término que no puede ser identificado más que en una instancia de discurso... La realidad a la que remite es una realidad de discurso”.

Si esto es cierto, si el sujeto tiene, en el sentido que se ha visto, una “realidad de discurso”, si éste no es otra cosa que la sombra arrojada sobre el hombre por el sistema de los indicadores de la elocución (que no sólo comprende los pronombres personales, sino también todos los demás términos que organizan las relaciones espaciales y temporales del sujeto: *éste, eso, que, ahora, ayer, mañana*, etc.), se hace entonces claro en qué medida la configuración de la esfera trascendental como una subjetividad, como un “yo pienso”, se funda en realidad sobre un trueque entre lo trascendental y lo lingüístico. *El sujeto trascendental no es otro que el “locutor”, y el pensamiento moderno se ha construido sobre esa asunción no declarada del sujeto del lenguaje como fundamento de la experiencia y del conocimiento*. Y es este trueque el que le ha permitido a la psicología postkantiana conferirle a la conciencia trascendental -desde el momento en que tanto ésta como la conciencia empírica se presentaban como un *yo*, como un “sujeto”- una sustancia psicológica.

Por eso, si la rigurosa distinción kantiana de la esfera trascendental debe ser reafirmada una vez más, debe sin embargo ser al mismo tiempo apoyada por una metacrítica que trace resueltamente los límites que la separan de la esfera del lenguaje y coloque lo trascendental más allá del “texto”: *yo pienso*, es decir, más allá del sujeto. Lo trascendental no puede ser lo subjetivo: a menos que trascendental no signifique simplemente: lingüístico.

Sólo sobre esta base se hace posible plantear en términos no equívocos el problema de la experiencia. Puesto que, si el sujeto es simplemente el locutor, ya nunca alcanzaremos en el sujeto como Husserl creía, el estatuto original de la experiencia, “la experiencia pura y, por así decir, aún muda”. Por el contrario, la constitución del sujeto en el lenguaje y mediante el lenguaje es precisamente la expropiación de esa experiencia “muda”, o sea que ya es siempre “palabra”. Una experiencia originaria, lejos de ser algo subjetivo, no podría ser entonces sino lo que, en el hombre, está antes del sujeto, es decir, antes del lenguaje: una experiencia “muda” en el sentido literal del término, una *in-fancia* del hombre, cuyo límite el lenguaje debería, justamente, señalar.

Una teoría de la experiencia podría ser solamente, en este sentido, una teoría de la *in-fancia* y su problema central debería ser formulado de este modo: *¿existe algún tipo de in-fancia del hombre? ¿Cómo es posible la in-fancia como hecho humano? Y, si es posible, ¿cuál es su lugar?*

Pero es fácil ver que semejante in-fancia no es algo que pueda ser buscado, antes e independientemente del lenguaje, en alguna realidad psíquica cuya expresión el lenguaje constituiría. No existen hechos psíquicos subjetivos, “hechos de conciencia” que una ciencia de la psique pueda creer alcanzar independientemente y más acá del sujeto, por la simple razón de que la conciencia no es más que el sujeto del lenguaje y no puede ser definida de otro modo que, en palabras de Bleuler, como “la cualidad subjetiva de procesos psíquicos”. Ya que se puede, ciertamente, tratar de sustanciar una in-fancia, un “silencio” del sujeto mediante la idea de un “flujo de conciencia” inaferrable e indetenible como fenómeno psíquico originario; pero cuando luego se ha querido darle realidad y captar esa corriente originaria de los *Erlebnisse*, no ha sido posible más que haciéndola hablar en el “monólogo” interior, y la lucidez de Joyce consiste precisamente en haber comprendido que el flujo de conciencia no tiene, precisamente, otra realidad que la de “monólogo”, o sea de lenguaje: por esto, en *Finnegan's wake*, el monólogo interior puede ceder su puesto a una absolutización mítica del lenguaje más allá de toda “experiencia vivida” y de toda realidad psíquica que lo preceda. Por cierto que es posible identificar esa infancia del hombre con el inconciente de Freud, que ocupa la parte sumergida de la tierra psíquica; pero en cuanto *Es*, en cuanto “tercera persona”, éste es, en realidad, como lo muestra una vez más Benveniste, una no-persona, un no-sujeto (*al-ya 'ibu*, aquel que está ausente, dicen los gramáticos árabes) que tiene sentido sólo en su oposición a la persona; por ende, no hay nada de sorprendente en que Lacan nos muestre que también este *Es* no tiene otra realidad que la del lenguaje, él mismo es lenguaje. (Sea dicho aquí rápidamente: haber incluido la instancia del Yo y del *Es* en el lenguaje, coloca a la interpretación lacaniana del freudismo decididamente afuera de la psicología).

La idea de una infancia como una “sustancia psíquica” pre-subjetiva manifiesta por ende que es un mito como la de un sujeto pre-lingüístico, e infancia y lenguaje parecen así remitir una al otro, en un círculo en que la infancia es el origen del lenguaje y el lenguaje el origen de la infancia. Pero quizás sea justamente en ese círculo donde debemos buscar el lugar de la experiencia en cuanto infancia del hombre. Porque la experiencia, la infancia que está aquí en cuestión, no puede ser simplemente algo que precede cronológicamente al lenguaje y que, en determinada ocasión, deja de existir para verterse en la palabra; no es un paraíso que en determinado momento abandonamos para siempre para hablar, sino que coexiste originalmente con el lenguaje, antes bien ella misma se constituye mediante la expropiación que el lenguaje efectúa al producir cada vez al hombre como sujeto.

Si esto es cierto, si no podemos acceder a la infancia sin toparnos con el lenguaje que parece custodiar su ingreso como el ángel con la espada flamígera el umbral del Edén, el problema de la experiencia como patria original del hombre se vuelve

entonces el del origen del lenguaje, en su doble realidad de *lengua* y *habla*. Sólo si pudiésemos alcanzar un momento en que el hombre ya estuviera allí, pero el lenguaje aún no estuviese, podríamos decir que tenemos entre manos la “experiencia pura y muda”, una infancia humana e independiente del lenguaje. Pero semejante concepción del origen del lenguaje es algo cuya fatuidad, ya a partir de Humboldt, la ciencia del lenguaje ha demostrado. “Somos siempre proclives a imaginar ingenuamente un período original en que un hombre completo descubriría a un semejante suyo, igualmente completo, y entre ellos, poco a poco, se formaría el lenguaje. Ésa es una pura fantasía. Nunca encontramos al hombre separado del lenguaje y nunca lo vemos en el acto de inventarlo... Es un hombre parlante el que encontramos en el mundo, un hombre que le habla a otro hombre, y el lenguaje indica la definición misma del hombre”. Es mediante el lenguaje, pues, que el hombre como nosotros lo conocemos se constituye como hombre, y la lingüística, aunque se remonte hacia atrás en el tiempo, nunca llega a un comienzo cronológico del lenguaje, un “antes” del lenguaje.

¿Significa esto que lo humano y lo lingüístico se identifican sin más y que el problema del origen del lenguaje debe por lo tanto ser apartado como extraño a la ciencia? ¿O, más bien, que ese problema es, precisamente, lo Inaproximable, topándose con el cual la ciencia encuentra su ubicación propia y su rigor? ¿Debemos verdaderamente renunciar a la posibilidad de alcanzar mediante la ciencia del lenguaje ese Inaproximable, esa infancia que permitiría fundar un nuevo concepto de experiencia, liberado del condicionamiento del sujeto? En realidad, a lo que debemos renunciar es simplemente a un concepto de origen acuñado sobre un modelo que las mismas ciencias de la naturaleza ya han abandonado, y que hace de éste una localización en una cronología, una causa inicial que separa en el tiempo un antes-de-sí y un después-de-sí. Tal concepto de origen es inutilizable en las ciencias humanas, toda vez que lo que está en cuestión no es un “objeto” que presuponga ya lo humano detrás suyo, sino que es, en cambio, él mismo, constitutivo de lo humano. El origen de semejante “ente” no puede ser *historizado*, porque él mismo es *historizante*, él mismo es el que funda la posibilidad de que haya algún tipo de “historia”.

Es por esto que, frente a cada teoría que ve en el lenguaje una “invención humana”, se coloca siempre la que ve en él un “don divino”. El enfrentamiento de estas dos tesis y la resolución progresiva de su oposición en el pensamiento de Hamann, de Herder y de Humboldt, ha señalado el nacimiento de la lingüística moderna. El problema no es, en efecto, que la lengua sea una *mensliche Erfindung* o una *göttliche Gabe*, porque ambas hipótesis se internan -desde el punto de vista de las ciencias humanas- en el mito: sino tomar conciencia de que el origen del lenguaje debe necesariamente situarse en un punto de fractura de la oposición continua de lo

diacrónico y lo sincrónico, lo histórico y lo estructural, adonde sea posible captar, como un *Urfaktum* o un *archiacontecimiento*, la unidad-diferencia de invención y don, humano y no humano, palabra e infancia. (Es lo que hace Hamann de la manera más decidida, incluso si de modo alegórico, cuando define la lengua humana como “traducción” de la lengua divina e identifica así en una *communicatio idiomatum* entre lo humano y lo divino el origen del lenguaje y de la conciencia).

Semejante concepto de origen no es para nada abstracto ni puramente hipotético, sino que, por el contrario, es algo de lo cual la ciencia del lenguaje puede producir ejemplos concretos. Porque, ¿qué es la raíz indoeuropea, restituida mediante la comparación filológica de las lenguas históricas, si no un origen, que no es sin embargo simplemente rechazado hacia atrás en el tiempo, sino que representa, en la misma medida, una instancia presente y operante en las lenguas históricas? Ésta se sitúa en un punto de coincidencia entre diacronía y sincronía, adonde, como estado de la lengua no atestiguado históricamente, como “lengua nunca hablada” y, sin embargo, real, garantiza la inteligibilidad de la historia lingüística y, a la vez, la coherencia sincrónica del sistema. Tal origen no podrá resolverse nunca completamente en “hechos” que puedan suponerse históricamente ocurridos, sino que es algo que todavía no ha dejado de ocurrir. Podremos definir semejante dimensión como la de una *historia trascendental*, que constituye, en cierto sentido, el límite y la estructura a priori de todo conocimiento histórico.

Es sobre este modelo que debemos representarnos la relación con el lenguaje de una experiencia pura y trascendental que, como infancia del hombre, esté liberada tanto del sujeto como de todo sustrato psicológico. No es simplemente un hecho, cuyo lugar cronológico pueda aislarse, ni una suerte de estado psico-somático que una psicología infantil (sobre el plano del *habla*) y una paleoantropología (sobre el plano de la *lengua*) podrían construir como un hecho humano independiente del lenguaje. No es, sin embargo, ni siquiera algo que se pueda resolver enteramente en el lenguaje, si no como su origen trascendental o un archilímite en el sentido que se ha visto. *Como infancia del hombre, la experiencia es la simple diferencia entre lo humano y lo lingüístico. Que el hombre no siempre sea ya hablante, que haya sido y sea todavía in-fante, eso es la experiencia.* Pero que haya, en este sentido, una infancia del hombre, que haya diferencia entre lo humano y lo lingüístico, no es un acontecimiento como otros en el ámbito de la historia humana o un simple carácter entre cuantos identifican a la especie *homo sapiens*. La infancia actúa, en efecto, antes que nada sobre el lenguaje, constituyéndolo y condicionándolo de manera esencial. Porque justamente el hecho de que exista tal infancia, es decir, que exista la experiencia en cuanto límite trascendental del lenguaje, excluye que el lenguaje pueda presentarse a sí mismo como totalidad y verdad. Si no existiese la experiencia, si no hubiese una infancia del hombre, la lengua sería ciertamente un “juego” en el sentido de

Wittgenstein, cuya verdad coincidiría con su uso correcto según reglas lógicas. Pero, desde el momento en que hay una experiencia, que hay una infancia del hombre, cuya expropiación es el sujeto del lenguaje, el lenguaje se plantea entonces como el lugar en que la experiencia debe volverse verdad. La instancia de la infancia, como archilímite, en el lenguaje, se manifiesta constituyéndolo como lugar de verdad. Lo que Wittgenstein, al final del *Tractatus*, coloca como límite “místico” del lenguaje, no es una realidad psíquica situada más acá o más allá del lenguaje en las brumas de una así llamada “experiencia mística”, sino que es el propio origen trascendental del lenguaje, es simplemente la infancia del hombre. *Lo inefable es, en realidad, la infancia*. La experiencia es el *mystérion* que cada hombre instaure por el hecho de tener una infancia. Ese misterio no es un juramento de silencio o de inefabilidad mística; es, por el contrario, el voto que compromete al hombre con la palabra y con la verdad. Así como la infancia destina el lenguaje a la verdad, así el lenguaje constituye la verdad como destino de la experiencia. La verdad no es, por tanto, algo que pueda ser definido dentro del lenguaje, pero tampoco fuera de él, como un estado de hecho o como una “adecuación” entre éste y el lenguaje: infancia, verdad y lenguaje se limitan y se constituyen unos a otros en una relación original e histórico-trascendental en el sentido que se ha visto.

Pero la infancia ejerce otra influencia aún más decisiva sobre el lenguaje. Instaure, en efecto, en el lenguaje la escisión entre *lengua* y *discurso* que caracteriza de manera exclusiva y fundamental al lenguaje del hombre. Porque el hecho de que haya una diferencia entre lengua y habla y que sea posible pasar de una a la otra -que cada hombre hablante sea el lugar de esa diferencia y ese pasaje-, no es algo natural y, por así decir, evidente, sino que es el fenómeno central del lenguaje humano, de lo cual solamente ahora, también gracias a los estudios de Benveniste, empezamos a divisar su problematicidad y su importancia y que sigue siendo la tarea esencial con la que deberá cimentarse toda futura ciencia del lenguaje. No es la lengua en general, según la tradición de la metafísica occidental que ve en el hombre un *zôon lógon échon*, la que caracteriza al hombre entre los demás seres vivientes, sino la escisión entre lengua y habla, entre lo semiótico y lo semántico (en el sentido de Benveniste), entre sistema de signos y discurso. Los animales, en efecto, no están privados de lenguaje; por el contrario, son siempre y absolutamente lengua, en ellos *la voix sacrée de la terre ingenuë* -que Mallarmé, escuchándola en el canto de un grillo, opone como *une y non-decomposée* a la voz humana- no conoce interrupciones ni fracturas. Los animales no ingresan en la lengua: siempre están ya en ella. El hombre, en cambio, en cuanto tiene una infancia, en cuanto no siempre es ya hablante, escinde esa lengua una y se coloca como aquel que, para hablar, debe constituirse como sujeto del lenguaje, debe decir *yo*. Por eso, si la lengua es verdaderamente la naturaleza del hombre -y naturaleza, si se reflexiona bien, sólo puede significar lengua sin habla,

genesis synechés, “origen continuo”, en la definición de Aristóteles, y ser naturaleza significa ya estar siempre en la lengua- entonces la naturaleza del hombre está escindida de modo original, porque la infancia introduce en ella la discontinuidad y la diferencia entre lengua y discurso.

Y es sobre esta diferencia, sobre esta discontinuidad, que halla su fundamento la historicidad del ser humano. Sólo porque hay una infancia del hombre, sólo porque el lenguaje no se identifica con lo humano y hay una diferencia entre lengua y discurso, entre lo semiótico y lo semántico, sólo por eso hay historia, sólo por eso el hombre es un ser histórico. Porque la pura lengua es, en sí, ahistórica, es, considerada absolutamente, naturaleza, y no tiene ninguna necesidad de una historia. Imagínese a un hombre que naciese ya provisto de lenguaje, un hombre que siempre fuese ya hablante. Para tal hombre sin infancia, el lenguaje no sería algo preexistente, de lo cual se debería apropiarse, y no se produciría para él ni fractura entre lengua y habla ni devenir histórico de la lengua. Pero tal hombre estaría, por eso mismo, inmediatamente unido a su naturaleza, siempre sería ya naturaleza y no hallaría en ésta por ninguna parte una discontinuidad y una diferencia adonde pudiera producirse algún tipo de historia. Como la bestia, de la que Marx dice que “es inmediatamente una con su actividad vital”, él se confundiría con ésta y nunca podría oponerla a sí mismo como objeto.

Es la infancia, es la experiencia trascendental de la diferencia entre lengua y habla, la que le abre por primera vez a la historia su espacio. Por eso Babel, es decir, la salida de la pura lengua edénica y el ingreso en el baluceo de la infancia (cuando, nos dicen los lingüistas, el niño forma los fonemas de todas las lenguas del mundo) es el origen trascendental de la historia. Experimentar significa necesariamente, en este sentido, volver a acceder a la infancia como patria trascendental de la historia. El misterio que la infancia ha instituido para el hombre, puede en efecto ser resuelto sólo en la historia, así como la experiencia, en cuanto infancia y patria del hombre, es desde donde él ya está siempre en acto de caer en el lenguaje y en la palabra. Por eso la historia no puede ser el progreso continuo de la humanidad hablante a lo largo del tiempo lineal, sino que es, en su esencia, intervalo, discontinuidad, *epoché*. Lo que tiene en la infancia su patria originaria, hacia la infancia y a través de la infancia, debe seguir viajando.

Glosas.

1. Infancia y lengua.

La teoría de la infancia, como original dimensión histórico-trascendental del hombre, adquiere su sentido propio si se la pone en relación con las categorías de la

ciencia del lenguaje, en particular con la distinción, formulada por Benveniste, entre lo *semiótico* y lo *semántico*, de la que constituye un desarrollo coherente.

Como es sabido, con esa distinción Benveniste instauro en el lenguaje “una división fundamental, completamente diferente a la que Saussure intentó entre lengua y habla”. Mientras que la distinción saussuriana entre lengua y habla suele ser entendida simplemente como distinción entre lo colectivo y lo individual, entre la “sinfonía” y su “ejecución” en la fonación, la distinción benvenistiana es más compleja y se acerca más bien al problema que Saussure, en un manuscrito inédito, plantea dramáticamente como el del pasaje de la lengua al discurso: “La lengua no existe más que con miras al discurso, pero, ¿qué separa al discurso de la lengua, qué es lo que, en determinado momento, permite decir que *la lengua entra en acción como discurso*? Diversos conceptos están dispuestos en la lengua (es decir, revestidos de una forma lingüística) como *buey, lago, cielo, rojo, triste, cinco, cruzar, ver*. ¿En qué momento, y en virtud de qué operación, de qué juego que se establece entre ellos, de qué condiciones, esos conceptos formarán el *discurso*? La serie de estas palabras, por rica que sea mediante las ideas que evoca, nunca le indicará a un individuo humano que otro individuo, al pronunciarlas, quiera decirle algo”. Es el problema que Benveniste enfrenta en una serie de estudios ejemplares (*Les niveaux de l'analyse linguistique*, 1964; *Forme et sens dans le langage*, 1967; *Sémiologie de la langue*, 1969) que lo llevan a distinguir en el lenguaje una *double signifiante*, es decir, dos modos de significación discretos y contrapuestos: el semiótico, por una parte, y el semántico, por otra.

“Lo semiótico designa el modo de significación que es propio del SIGNO lingüístico y que lo constituye como unidad. Por las necesidades del análisis, pueden ser consideradas separadamente las dos caras del signo, pero, bajo el aspecto de la significación, es y sigue siendo unidad. La única pregunta que suscita el signo es la de su existencia, y ésta se decide con un sí o con un no: *arbre - chanson - laver - nerf - jaune - sur* y no **arbre *vanson *laner *derf *saune *tur*... Tomado en sí mismo, el signo es pura identidad consigo mismo y pura alteridad con respecto a todos los demás signos... existe cuando es reconocido como significante por el conjunto de los miembros de la comunidad lingüística... Con lo semántico, entramos en el modo específico de significación engendrado por el DISCURSO. Los problemas que aquí se plantean son función de la lengua en cuanto productora de mensajes. Ahora bien, el mensaje no se reduce a una sucesión de unidades por identificar separadamente; no es una suma de signos la que produce el sentido, sino que es, por el contrario, el sentido (lo “intentado”), concebido globalmente, el que se realiza y se divide en “signos” particulares, que son las PALABRAS... El orden semántico se identifica con el mundo de la enunciación y el universo del discurso. El hecho de que se trata de dos órdenes distintos de nociones y de dos universos conceptuales, es algo que se

puede mostrar también mediante la diferencia en el criterio de validez que es requerido por uno y por otro. Lo semiótico (el signo) debe ser RECONOCIDO; lo semántico (el discurso) debe ser COMPRENDIDO. La diferencia entre reconocer y comprender remite a dos facultades distintas del espíritu: la de percibir la identidad entre lo anterior y lo actual, por una parte, y la de percibir el significado de una enunciación nueva, por otra". "Lo semiótico se caracteriza como una propiedad de la lengua, lo semántico resulta de una actividad del locutor que pone en acción la lengua. El signo semiótico existe en sí, funda la realidad de la lengua, pero no trae aplicaciones particulares; la frase, expresión de lo semántico, no es sino particular... Reflexiónese de cerca en este hecho notable, que nos parece sacar a la luz la articulación teórica que nos empeñamos en deslindar. Puede trasponerse el semantismo de una lengua al de otra, "salva veritate"; es la posibilidad de la traducción; pero no puede trasponerse el semiotismo de una lengua al de otra: es la imposibilidad de la traducción. Tocamos aquí la diferencia entre lo semiótico y lo semántico".

Si el problema que Saussure apenas había rozado es, entonces, articulado por Benveniste en toda su complejidad y si, además, justamente el haber reconocido su importancia central le ha permitido a Benveniste echar las bases de capítulos nuevos y fecundos de la ciencia del lenguaje (pensemos, por ejemplo, en la teoría de la enunciación), el interrogante saussuriano ("¿qué separa al discurso de la lengua, y qué es lo que, en determinado momento, permite decir que la lengua entra en acción como discurso?") no resulta, por ello, eliminado. Benveniste reconoce, en efecto, que ambos órdenes (lo semiótico y lo semántico) permanecen separados y no se comunican, de modo que nada permite, en teoría, dar razón del pasaje de uno al otro. "El mundo del signo -escribe él- es cerrado. Del signo a la frase no hay transición, ni por sintagmación ni de otra manera. Un hiato los separa". Si eso es cierto, la pregunta de Saussure simplemente cambia de forma y ahora se oirá: "¿por qué el lenguaje humano está constituido así, que deba implicar originalmente ese hiato? ¿Por qué hay una doble significación?"

Es a este problema al que la teoría de la infancia permite darle una respuesta coherente. La dimensión histórico-trascendental, que nosotros designamos con este término, se sitúa en efecto justamente en el "hiato" entre lo semiótico y lo semántico, entre lengua pura y discurso, y brinda, por así decir, la razón de ello. Lo cierto es que el hombre tiene una infancia (o sea que, para hablar, necesita ser expropiado de la infancia para constituirse como sujeto en el lenguaje) que rompe el "mundo cerrado" del signo y transforma la lengua pura en discurso humano, lo semiótico en semántico. En cuanto tiene una infancia, en cuanto no siempre es ya hablante, el hombre no puede entrar en la lengua como sistema de signos sin transformarla radicalmente, sin constituir la en discurso.

Se hace así claro en qué sentido debe entenderse la "doble significación" de la

que habla Benveniste. Lo semiótico y lo semántico no son dos realidades sustanciales, sino que más bien son los dos límites trascendentales que definen la infancia del hombre y, a la vez, son definidos por ella. Lo semiótico no es más que la pura lengua prebabélica de la naturaleza, de la que el hombre participa por hablar, pero de la cual está siempre en acto de salir con la Babel de la infancia. En cuanto a lo semántico, no existe si no en su emergencia momentánea desde lo semiótico en la instancia del discurso, cuyos elementos -apenas proferidos- recaen en la lengua pura, que los recoge en su mudo diccionario de signos. Solamente por un instante, como los delfines, el lenguaje humano saca la cabeza del mar semiótico de la naturaleza. Pero lo humano no es propiamente más que ese pasaje de la lengua pura al discurso; pero ese tránsito, ese instante es la historia.

2. *Naturaleza y cultura, o la doble herencia.*

La oposición de naturaleza y cultura, sobre la que se sigue discutiendo tan animadamente entre los filósofos y los antropólogos, se hace inmediatamente más clara si se la traduce en los términos, familiares a los biólogos, de herencia endosomática y herencia exosomática. Naturaleza, en esta perspectiva, solamente puede significar el patrimonio hereditario transmitido mediante el código genético, mientras que cultura es el patrimonio hereditario transmitido mediante vehículos no genéticos, el más importante de los cuales es ciertamente el lenguaje. El *homo sapiens* se puede así definir como la especie viviente que se caracteriza por una doble herencia, en cuanto añade a la lengua natural (el código genético) un lenguaje exosomático (la tradición cultural). Pero, si esto se limita a esas consideraciones, se corre el riesgo de dejar en sombras justamente los aspectos más esenciales del problema, que consideran la complejidad de las relaciones que median entre ambas formas de herencia, lo que no es posible reducir de ningún modo a una simple oposición.

Antes que nada debe observarse que los más recientes estudios sobre el lenguaje tienden a demostrar que éste no pertenece íntegramente a la esfera exosomática. Paralelamente a la reformulación chomskiana de las tesis del innatismo lingüístico, Lenneberg ha intentado de ese modo llevar a la luz los fundamentos biológicos del lenguaje. Por cierto, a diferencia de cuanto ocurre en la mayor parte de las especies animales (y de cuanto Bentley y Hoy han demostrado recientemente para el canto de los grillos, en el cual podemos ver por ende verdaderamente, con Mallarmé, la *voix une et non décomposée* de la naturaleza), el lenguaje humano no está inscripto íntegramente en el código genético. Si ya Thorpe observó que algunos pájaros, privados precozmente de la posibilidad de escuchar el canto de individuos de la misma especie, producen sólo un extracto del canto normal y por lo tanto se puede decir que, en cierta medida, necesitan aprenderlo, en el hombre la exposición al

lenguaje es condición imprescindible para el aprendizaje del lenguaje. Es un hecho cuya importancia nunca se subrayará bastante para la comprensión de la estructura del lenguaje humano, el que, si el niño no es expuesto a actos de habla en el período comprendido entre los dos y los doce años, su posibilidad de adquirir el lenguaje está definitivamente comprometida. Contrariamente a lo afirmado por una antigua tradición, el hombre no es, desde este punto de vista, el “animal que tiene lenguaje”, sino más bien el animal que está privado de él y debe, por tanto, recibirlo del exterior.

Por otra parte, junto a estos datos que iluminan el aspecto exosomático del lenguaje, otros elementos (como la concordancia en la sucesión cronológica de las adquisiciones lingüísticas en los niños de todo el mundo, recordada por Jakobson, o el desequilibrio entre los datos lingüísticos recibidos del exterior y la competencia lingüística del niño, sobre lo cual llamó la atención Chomsky) dejan suponer que el lenguaje pertenece también, en cierta medida, a la esfera endosomática. No es sin embargo necesario pensar en una inscripción del lenguaje en el código genético, tampoco una suerte de gen del lenguaje ha sido individualizado hasta ahora. Lo cierto es que -como lo ha mostrado Lenneberg- mientras en la mayoría de las especies animales el comportamiento comunicativo se desarrolla invariablemente según leyes de maduración genéticamente preestablecidas, de suerte que el animal tendrá finalmente de todos modos a su disposición un repertorio de señales características de la especie, en el hombre se ha producido una separación entre la *disposición* al lenguaje (estar listos para la comunicación) y el proceso de actualización de esa virtualidad. Es decir que el lenguaje humano resulta escindido originalmente en una esfera endosomática y una esfera exosomática, entre las cuales se establece (puede establecerse) un fenómeno de resonancia que produce la actualización. Si la exposición a la herencia exosomática no interviene dentro de una determinada fase del desarrollo de la plasmabilidad cerebral (que, según Lenneberg, tiene su límite extremo en el proceso de lateralización cerebral que se cumple en torno a los doce años), la disposición al lenguaje se pierde irreversiblemente.

Si eso es cierto, la dualidad de herencia endosomática y herencia exosomática, de naturaleza y cultura en la especie humana, es entendida de una manera nueva. No se trata de una yuxtaposición que delimita dos esferas distintas y que no se comunican, sino de una duplicidad que ya está inscrita en el mismo lenguaje que ha sido siempre considerado como el elemento fundamental de la cultura. Lo que caracteriza al lenguaje humano no es su pertenencia a la esfera exosomática o a la endosomática, sino su hallarse, por así decir, a caballo entre ambas, y su estar, por tanto, articulado sobre su diferencia y, a la vez, sobre su resonancia. En esta perspectiva, las oposiciones binarias que se encuentran en todos los niveles del lenguaje, como aquellas entre lengua y discurso, entre nivel fonemático inconsciente y nivel semántico del discurso, entre forma y sentido, adquieren un significado particular.

Al estar escindido en una herencia exosomática y en una herencia endosomática, el lenguaje humano debe necesariamente implicar una estructura tal que permita el pasaje de una a la otra. Si retomamos aquí la imagen de Thom de dos osciladores lineales que entran en resonancia, vemos que éstos, originalmente distintos, presentan rasgos cualitativos comunes que permiten el fenómeno de la resonancia; pero, una vez que la resonancia se ha establecido, los dos sistemas pierden su independencia y forman un sistema único (el sistema resonante). Podemos concebir, de modo análogo, lo endosomático y lo exosomático, naturaleza y cultura, como dos sistemas distintos que, al entrar en resonancia en el lenguaje, producen un nuevo y único sistema. Debe haber, sin embargo, un elemento mediador que permite que los dos sistemas entren en resonancia: ese elemento es lo que Jakobson describió como el nivel fonemático del lenguaje (o bien, sobre el plano del aprendizaje, lo que Chomsky construye como gramática universal generativa).

El hecho de que Jakobson remita a la ontología el problema del *modo* y del *lugar* de existencia del fonema no aparece, entonces, simplemente como un procedimiento irónico. Los fonemas, esos signos diferenciales “puros y vacíos”, al mismo tiempo “significantes y sin significado”, no pertenecen propiamente ni a lo semiótico ni a lo semántico, ni a la lengua ni al discurso, ni a la forma ni al sentido, ni a lo endosomático ni a lo exosomático: se sitúan en la identidad-diferencia (en la *chóra*, hubiera dicho Platón) entre esas dos regiones, en un “lugar” del que quizás no sea posible dar más que una descripción topológica y que coincide con la región histórico-trascendental -antes del sujeto del lenguaje pero no por eso somáticamente sustancializable- que más arriba hemos definido como la *infancia* del hombre.

Estructurado así sobre la diferencia entre lo endosomático y lo exosomático, entre naturaleza y cultura, el lenguaje pone en resonancia ambos sistemas y permite su comunicación. Y es esta situación *límite* entre dos dimensiones a la vez continuas y discontinuas la que hace pues que el lenguaje humano pueda trascender la esfera puramente semiótica y adquirir (según la expresión de Benveniste) una “doble significación”.

Todo lenguaje que esté enteramente comprendido en una sola dimensión (y tales son tanto el canto del grillo como los demás sistemas de signos, aparte del lenguaje, usados por el hombre) permanece necesariamente en lo semiótico y -para funcionar-necesita simplemente ser *reconocido* y no *comprendido*. Sólo el lenguaje humano -en cuanto pertenece a la vez a lo endosomático y a lo exosomático- añade a la significación semiótica *otro* sentido y transforma el mundo cerrado del signo en el mundo abierto de la expresión semántica. Por eso el lenguaje humano -como observa Jakobson- es el único sistema de signos compuesto por elementos (los fonemas) que (justamente porque sirven, como hemos visto, para pasar de lo semiótico a lo semántico) son, al mismo tiempo, significantes y privados de significado.

La infancia del hombre -adonde hemos identificado más arriba el origen de la experiencia y de la historia- adquiere por ende su sentido propio cuando se la coloca sobre el fondo de la diferencia entre herencia exosomática y endosomática en la especie humana.

3. Lévi-Strauss y la lengua de Babel.

Esa situación de la infancia entre pura lengua y lenguaje humano, entre lo semiótico y lo semántico, permite además comprender de otro modo el sentido de una obra, como la de Lévi-Strauss, que ha renovado profundamente las ciencias humanas en nuestro tiempo. Porque lo que caracteriza la concepción levistraussiana de los hechos humanos es que el autor se sitúa, para comprenderlos, enteramente sobre el plano de la pura lengua, es decir, sobre un plano en el que no existe hiato, no existe infancia entre lengua y discurso, entre lo semiótico y lo semántico (que el modelo de sus investigaciones provenga de la fonología, es decir, de una ciencia que se sitúa exclusivamente sobre el plano de la *langue*, no es, desde este punto de vista, casual). Esa ausencia de fractura entre lengua y discurso, explica cómo Ricoeur -en un análisis cuya pertinencia reconoció el mismo Lévi-Strauss- pudo definir su pensamiento como un “kantismo sin sujeto trascendental” y hablar, a propósito de las estructuras, de un “inconciente más kantiano que freudiano, un inconciente categorial, combinatorio... sistema categorial sin referencia a un sujeto pensante... análogo a la naturaleza”. Pues ese fundamento originario que, desde Descartes en adelante, los filósofos buscaron en el sujeto del lenguaje, Lévi-Strauss, en cambio, lo encuentra (y ésa es su genialidad), saltando más allá del sujeto, en la pura lengua de la naturaleza. Pero para hacerlo necesita de una máquina que, traduciendo el discurso humano en lengua pura, le permita pasar sin fractura del uno a la otra. Una máquina de ese género es la concepción levistraussiana del mito. Lévi-Strauss ve, en efecto, en el mito, una dimensión intermedia entre *lengua y habla*: “el mito es un ser verbal que ocupa, en la esfera del lenguaje, una posición comparable a la del cristal en el mundo de la materia física. Con respecto a la *langue*, por una parte, y a la *parole*, por otra, su posición es, en efecto, similar a la del cristal: objeto intermedio entre un agregado estático de moléculas y la misma estructura molecular”. (Que, de este modo, el mito llegue a ocupar una esfera medial con respecto a la oposición de lo semiótico y lo semántico -que Benveniste caracterizaba precisamente como oposición de posibilidad e imposibilidad de la traducción- es sugerido implícitamente por Lévi-Strauss cuando caracteriza al mito como “el modo del discurso en el que el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tiende prácticamente a cero”).

Se podría decir que toda la obra de Lévi-Strauss es, en este sentido, *una máquina que transforma el lenguaje humano en lengua prebabélica, la historia en naturaleza*.

Por eso sus análisis, tan iluminadores cuando se trata de pasar del discurso a la lengua (es decir, cuando se trata de lo que se podría llamar la naturaleza *en el hombre*), son mucho menos útiles cuando se trata del pasaje de la lengua al discurso (es decir, de lo que se podría llamar la naturaleza *del hombre*). Desde este punto de vista, *la infancia es precisamente la máquina contraria, que transforma la pura lengua prebabélica en discurso humano, la naturaleza en historia.*

4. *Infancia y misterio.*

En la perspectiva de una infancia como dimensión original de lo humano se vuelve, quizás, más aferrable la esencia de la experiencia mística de la antigüedad, que ha sido explicada de muchas maneras por los estudiosos. Puesto que, si es cierto que -como *páthêma*- consistía, en última instancia, en una anticipación de la muerte (morir, *teleutân* y ser iniciado, *teleisthai*, nos dice Plutarco, son la misma cosa), justamente el elemento que todas las fuentes nos confirman conjuntamente como esencial y del cual deriva el nombre mismo de "misterio" (de **mu*, que indica un estar con la boca cerrada, un mugir), es decir, el silencio, es lo que hasta ahora no ha encontrado una explicación suficiente. Si es cierto que, en su forma originaria, el centro de la experiencia mística era no un *saber*, sino un *padecer* ("ou matheîn, allâpateîn", en palabras de Aristóteles) y si ese *páthêma* era, en su esencia, sustraído al lenguaje, era un no-poder-decir, un mugir con la boca cerrada, entonces esa experiencia era muy cercana a una experiencia de la infancia del hombre en el sentido que se ha visto (el hecho de que entre los símbolos sacros de la iniciación figurasen juguetes -*puerilia ludicra*- podría brindar, a este respecto, un útil campo de indagación).

Pero, probablemente ya en edad antigua y ciertamente para el período sobre el que estamos mejor informados (es decir, el de la máxima difusión de los misterios a partir del siglo IV d. C.), el mundo antiguo interpreta esa infancia mística como un *saber* sobre el cual se debe callar, como un *silencio* que debiera guardarse. Tal como se presentan en el *De mysteriis* de Jámblico, los misterios son ya una "teurgia", es decir, esencialmente un saber hacer, una "técnica" para influir en los dioses. El *páthêma* se vuelve allí *máthêma*, el no-poder-decir de la infancia, una doctrina secreta sobre la que pesa un juramento de silencio esotérico.

Por eso es la fábula, es decir, algo que sólo se puede contar, y no el misterio, sobre lo cual se debe callar, la que contiene la verdad de la infancia como dimensión original del hombre. Porque el hombre de la fábula se libera de la obligación mística del silencio transformándolo en encantamiento: es un hechizo, y no la participación en un saber iniciático lo que quita el habla. El silencio místico, sufrido como brujería, arroja así de nuevo al hombre en la pura y muda lengua de la naturaleza: pero, como

encanto, éste debe ser, finalmente, infringido y superado. Por esto, mientras el hombre, en la fábula, enmudece, los animales salen de la pura lengua de la naturaleza y hablan. Mediante la temporaria confusión de las dos esferas, es el mundo de la *boca abierta*, de la raíz indoeuropea **bhā* (de donde deriva la palabra “fábula”), el que la fábula hace valer contra el mundo de la *boca cerrada*, de la raíz **mu*.

La definición medieval de la fábula, según la cual ésta sería una narración en la que “animalia muta... sermocinasse finguntur” y, como tal, algo esencialmente “contra naturam”, contiene, en esta perspectiva, mucha más verdad de cuanto pueda parecer a primera vista. Se puede decir, en efecto, que la fábula es el lugar en que, mediante la inversión de las categorías boca cerrada/boca abierta, lengua pura/ infancia, hombre y naturaleza intercambian sus papeles antes de volver a encontrar cada uno su propio puesto en la historia.

Traducción de Silvio Mattoni

