

STROMATA (antigua CIENCIA Y FE)

Facultades de la Filosofía y Teología
Universidad del Salvador
San Miguel (Pcia. de Buenos Aires), Argentina

DIRECCIÓN

Director: José Ig. Vicentini S.I.
Consejeros: V. Marangoni S.I., J. C. Scannone S.I., R. Delfino S.I., E. Laje S.I., A. Altamira S.I.

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Secretario de Redacción: C. Benzi S.I.
Administrador: A. Golar

SUSCRIPCIÓN ANUAL (a partir de 1972)

30 Pesos Ley 18.188 en la Argentina
5 Dólares en Sudamérica
6 Dólares en los demás países

NÚMERO SUELTO

12 Pesos. Este número doble 24 Pesos. Se puede adquirir en las siguientes librerías:

CAPITAL FEDERAL

Bonum (Maipú 859)
Catequística (Rodríguez Peña 898)
Claretiana (Constitución 1071)
Del Inst. de Cultura Religiosa Superior (Rodríguez Peña 1052)
La Nena (Callao 410)
Latinoamérica Libros (M. T. de Alvear 2249)
Paulinas (Callao 325)
Servicio del Libro (Rodríguez Peña 846, 1er. piso)
Universidad del Salvador (Callao 542)

INTERIOR

CORDOBA

Librería Córdoba (Deán Funes 75)
Librería del Verbo Divino (Avda. Vélez Sársfield 74)
Librería S. Pablo (27 de Abril 290)

JUJUY

Librería Belgrano. (Belgrano 602)

MENDOZA

Rovetti Librería (San Juan 1515)

RIO CUARTO

Nubis (Constitución 924)
Librería Superior (Constitución 730)

SALTA

Librería Salta (Buenos Aires 29)
Librería el Colegio (Caseros 654)

SANTA FE

Librería San Pablo (San Jerónimo 2136)

SANTIAGO DEL ESTERO

Librería Nuevo Norte (Galería Lindow, local 22)

TUCUMAN

Norte Libros (24 de Setiembre 616)
Librería S. Pablo (24 de Setiembre 512)

VILLA MARIA

Verbo (Pasaje Internacional)

BUSQUEDA DE UN NUEVO ESPACIO PARA LA EMERGENCIA DEL HOMBRE ¹

Por M. I. SANTOS (Salta)

Urgencia de pensar al hombre

Iniciado en Europa seis años atrás, este estudio se corona hoy, por azar o por destino, en América Latina. Esta circunstancia de un largo periplo intelectual, aunque aparentemente banal, la consignamos aquí como un pequeño índice del curso y la intención de estas páginas. Por de pronto, hemos de confesar que el contexto latinoamericano sirvió de estímulo a nuestras reflexiones filosófico-antropológicas, convirtiéndose después en el adecuado marco para encuadrarlas: no puede menos de ser un aliciente y un desafío el tener que pensar el espacio de constitución del hombre precisamente en un Continente recorrido, desde hace cierto tiempo, por una filosofía y una mística política, ideal o fantasma asolador, como quiera considerárselo, que se llama del "hombre nuevo".

A propósito del proyecto antropológico, subyacente en esa mística, podría uno comenzar preguntándose por su "novedad" u originalidad. Más allá, saltando por encima de las tal vez irritantes connotaciones que esa filosofía o esa mística pueda tener, habría que interrogarse, más ampliamente, por la imagen del hombre que anida, ineludiblemente, en los proyectos históricos de las nacionalidades latinoamericanas. No hace aún mucho tiempo, en el marco de las Segundas Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología de las Universidad del Salvador (área San Miguel), de Buenos Aires, dos de los expositores, E. D. DUSSEL y J. C. SCANNONE, al abordar el proceso latinoamericano de liberación, tema de las Jornadas, intentaban explicitar los supues-

¹ Publicamos aquí la introducción de una obra que tenemos en preparación. Su publicación anticipada y por separado del conjunto de la obra nos ha obligado a algunos ligeros retoques y explica las alusiones a la obra completa, como se verá. La obra, a que nos referimos, lleva por título *El lenguaje del Otro. El nuevo espacio de la emergencia del hombre*.

tos filosóficos de origen europeo y de la llamada “modernidad” (otros los llamarían, más extensivamente, occidentales y cristianos) que trabajan y podrían malograr los principales proyectos históricos liberadores existentes en Latinoamérica. Al mismo tiempo, ambos expositores, especialmente E. D. Dussel, subrayaban la necesidad de superar, concretamente en Latinoamérica, aquella modernidad que viene de DESCARTES, en lo que ella tiene de “ontología de la Totalidad” y de negación de la “alteridad” por asentarse sobre la única dialéctica del “sujeto-objeto”. La intención de los dos expositores referidos aparece como la voluntad de retomar y prolongar en Latinoamérica el *gesto de-structor* que en el seno mismo de la europeidad viene caracterizando a ciertas corrientes filosóficas actuales. E. D. Dussel se refiere, entre otros, a Heidegger. “Heidegger se ha propuesto la superación de la modernidad, como sujeto-objeto o como teoría-praxis, pero lo que se trata ahora es de superar el mundo mismo, el «ser-en-el-mundo» como totalidad”².

Nuestro intento en este trabajo será continuar esa voluntad “de-structora”, pero llevándola al plano de lo estrictamente *antropológico*, subyacente, como decíamos, y explicitado o no en todo proyecto histórico. No se trata tan sólo, entiéndase bien, de inventariar los materiales antropológicos y filosóficos que conforman los modelos ofrecidos hoy al Continente Americano, para señalar su marca de fábrica europea y “moderna”. No es que consideremos de poca importancia o utilidad ese trabajo: si Latinoamérica ha de encontrar, a través de una ruptura sin duda, su propia originalidad histórica, será necesario que alguna vez se determinen exactamente y sin parcialidad todas las herencias que pesan sobre el destino histórico de los hombres y los pueblos de este Continente. Pero, a pesar de todo, estamos seguros de que, aun después de hecho en forma completa ese inventario histórico-antropológico, existirá el riesgo de que el nuevo hombre o la nueva historia, que se quiera construir, surjan sobre el mismo espacio y conforme a la misma estructura que los vicios. Por eso, creemos que la mejor vía para obviar ese escollo, es *repensar el espacio mismo* en el

² Ver *Stromata*, Bs. As., XXVIII, 1972, nn. 1/2, p. 62.

que se ha levantado el hombre de la modernidad europea, que, por razón de un encuentro histórico, es también el hombre de la “modernidad latinoamericana”.

Urge plantearse el interrogante de si no estará a punto de clausurarse ese espacio que Jacques Derrida, siguiendo a Heidegger, ha llamado “era metafísica logocéntrica”, para dar paso a un nuevo espacio, a otro horizonte o un más-allá de todo horizonte, a algo así como lo que el mismo Heidegger ha definido como “ámbito”. “El horizonte y la trascendencia —dice él— es experimentada a partir de los objetos y de la actividad representativa. Es necesario entender que lo que hace ser a un horizonte lo que es, no es todavía experimentado; lo que hace que el horizonte sea horizonte es aquello que se sitúa más allá del horizonte y que como a su espalda es visualizado por nosotros como horizonte... Lo veo como un ámbito”³. Tal vez la nueva perspectiva o el nuevo espacio para poder pensar al hombre sean posibles a partir de una superación del pensamiento mismo como “actividad representativa”. Más allá de ésta, ¿surgirá acaso ese “ámbito” en el que pueda emerger, ya no la trascendencia, sino el hombre?

¿Un nuevo “sueño antropológico”?

En todo caso, se trata de pensar al hombre o, mejor aún, pensar el espacio en que pueda constituirse el *hombre nuevo*. Esta es la voluntad que arriesgamos aquí en contra de la *apuesta anti-humanista* que sostienen algunas filosofías de nuestro tiempo⁴.

³ Citado por E. D. Dussel, en *Stromata*, cit., p. 63.

⁴ Los “manifiestos” y problemáticas “anti-humanistas” son bastante complejos ya. Al lado de un antihumanismo como el de Michel Foucault, al que nos referiremos con frecuencia aquí, podría señalarse el antihumanismo de Louis Althusser, que reviste especiales caracteres por haber surgido en el campo del pensamiento marxista y por coyunturas históricas, y aun políticas, muy determinadas. A este propósito puede verse del mismo L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI Editores, México, 1968, el capítulo titulado *Marxismo y humanismo*, pp. 169-194. En franca oposición a Althusser y a cualquier “estructuralismo antihumanista” se sitúa por ejemplo, dentro del mismo marxismo, Roger Garaudy. Ver, por ejemplo, en *Estructuralismo y marxismo*, Edic. Martínez Roca, Barcelona, 1969, *Estructuralismo y “muerte del hombre”*, pp. 169-193. Es interesante, para situar el problema del llamado “antihumanismo”, el prólogo de Eugenio Trías, *Luz roja al humanismo*, en la obra citada en último lugar.

Michel Foucault, al final de una de sus más incitantes obras, caracteriza como un “sueño” el querer aún pensar o hablar del hombre. Al señalar que el hombre es una figura o una construcción reciente, surgida del sismo de profundidad acaecido en la “episteme” clásica a fines del siglo XVIII, observa cáusticamente: “A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa”⁵.

En el pensamiento contemporáneo, sobre todo a partir de la experiencia de Nietzsche, después de la “muerte de Dios” que arrastró consigo la muerte del hombre, el descubrimiento del Retorno de “lo idéntico”, de “esa experiencia indiferenciada en la que volvían los dioses supremos, Apolo y Dionisio”⁶, marca el fin de la filosofía. Pero, a su vez, el fin el hombre significa el comienzo de la filosofía. “Actualmente —dice Foucault— sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo”⁷. Dejando a un lado por ahora el anuncio profético de la muerte del hombre, retomado por Foucault de Nietzsche y de Lévi-Strauss y del que nos ocuparemos en la primera parte de nuestro estudio, interesa subrayar por de pronto que, para Foucault, no sólo no es posible pensar un nuevo espacio donde pueda emerger el hombre, sino

⁵ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, México, 1968, pp. 333 y 338, entre otras. Nota: En adelante citaremos esta obra con la sigla PC.

⁶ E. Trias, *Filosofía y carnaval*, Anagrama, Barcelona, 1970, p. 45.

⁷ PC, p. 333.

que sólo se puede pensar en el vacío dejado por el hombre desaparecido. No sólo no hay una filosofía del hombre, sino que el comienzo de la filosofía se levanta sobre la tumba del hombre. La filosofía es una filosofía sin hombre, un pensar sin hombre.

Ni siquiera las llamadas “ciencias humanas”, que parecían haber tomado al hombre como su objeto específico, han logrado, según Foucault, ni lograrán convertir en realidad el “sueño antropológico”. Es importante, a este propósito, recoger sus afirmaciones, cuando en conversación con Paolo Caruso, alude a su propia obra *Las palabras y las cosas* y a su fe anti-humanista. En ellas se trasluce la intencionalidad de fondo de un pensamiento, como es el de Foucault, que tendremos que tomar muy en cuenta en este trabajo. Por eso, queremos citar sus palabras textualmente, aunque la cita resulte larga: “Usted me habla —dice Foucault— de mi diagnosis sobre el humanismo; pues bien, en *Les mots et les choses* he intentado seguir las dos direcciones de investigación de que le hablaba: en una se trataba de ver cómo podía haberse constituido un objeto para el saber; en la otra, cómo había funcionado cierto tipo de razonamiento. En substancia, he intentado analizar el siguiente fenómeno: en los razonamientos científicos que el hombre contemporáneo ha formulado desde el siglo XVII hasta hoy, en el siglo XVIII apareció un objeto nuevo, el “hombre”. Con el hombre apareció la posibilidad de constituir las ciencias humanas y además una especie de ideología o de tema filosófico general, que era el valor imprescriptible del hombre. Al decir valor imprescriptible lo entiendo en un sentido muy preciso, es decir, que el hombre apareció como el objeto de posibles ciencias —las ciencias del hombre— y a la vez como el ser gracias al cual era posible todo conocimiento. Por lo tanto, el hombre pertenecía al ámbito de los conocimientos como objeto posible de ellos y, por otra parte, estaba radicalmente en el origen de toda clase de conocimiento. En una palabra, era objeto y sujeto de toda clase de saber y objeto de un saber posible. Esta situación ambigua caracteriza lo que podría llamarse la estructura antropológico-humanista del pensamiento del siglo XIX. Creo que este pensamiento se está deshaciendo, disgregando a nuestros ojos.

Ello se debe en gran parte a la orientación estructuralista. A partir del momento en que nos hemos dado cuenta de que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana y quizás incluso toda herencia biológica del hombre están situados dentro de estructuras, es decir, dentro de un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que pueden ser descritas por cualquiera, el hombre, por así decirlo, deja de ser el *sujeto de sí mismo*, de ser a la vez sujeto y objeto. Se descubre que lo que hace posible al hombre en el fondo es un conjunto de estructuras que, ciertamente, puede pensar, describir, pero de las que la conciencia soberana ya no es el sujeto. Esta reducción del hombre a las estructuras que lo circundan es característica del pensamiento contemporáneo en el que, por lo tanto, la ambigüedad del hombre en cuanto sujeto y objeto actualmente ya no parece ser una hipótesis fecunda, un tema de investigación fecundo”⁸.

Tampoco el lenguaje, del que puede decirse que “ha retornado” precisamente a fines del siglo XVIII y por el que “estamos, antes aún de la menor palabra nuestra, dominados y transidos ya”, parece que permita abrirse un campo adecuado para el pensamiento de la constitución del hombre como “sujeto de sí mismo”. Al contrario, parece que el mismo lenguaje ha llegado a negar también al hombre. Conviene evocar aquí, como lo hace el mismo Foucault, aquel texto de Borges, con que se abre el prefacio de *Las palabras y las cosas*.

En una de sus obras el escritor argentino cita una página de “cierta enciclopedia china” en la que aparece la siguiente taxinomia animal, absurda y “monstruosa”: “Los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que

⁸ Paolo Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Edit. Anagrama, Barcelona, 1969, p. 75 y s. Puede verse también PC, p. 338 acerca de la “inestabilidad de las ciencias humanas”. Advertimos que el subrayado de la cita de Paolo Caruso es nuestro.

de lejos parecen moscas”⁹. Frente a esta clasificación, anota justamente Foucault, surge ante todo la imposibilidad de pensar *esto*. Esa imposibilidad, y la monstruosidad de la taxinomia, no reside en ninguno de los animales clasificados, sean reales o imaginarios y fantásticos, sino en la *ausencia de un espacio común* sobre el que extender la serie clasificadora y donde colocar las unas al lado de las otras cada una de las categorías animales. “La monstruosidad que Borges hace circular por su enumeración consiste en que el espacio común del encuentro se halla él mismo en ruinas”¹⁰. Más aún, el lenguaje, esa voz inmaterial que *pronuncia* la enumeración, al intentar crear con su fuerza de palabra el espacio para el encuentro de las categorías, levanta un no-lugar, abre un “espacio impensable”. “La categoría central de los animales ‘incluidos en esta clasificación’ indica lo suficiente, por referencia explícita a paradojas conocidas, que jamás se logrará definir entre cada uno de estos conjuntos y el que los reúne a todos una relación estable de contenido a continente. . . El absurdo arruina el *y* de la enumeración al llenar de imposibilidad el *en* en el que se repartirían las cosas enumeradas”¹¹.

Este ejemplo de monstruosidad lingüística, sacada de un pensamiento y una cultura diametralmente opuestos a los occidentales, puede orientarnos sobre los principios en que se ha fundamentado el ordenamiento del espacio dentro del cual ha sido posible pensar, nombrar, hablar, en Occidente. La tesis de Foucault, de la que trataremos en la primera parte de nuestro trabajo, es que el lenguaje mantuvo su poder ordenador mientras se desplegó, como discurso, en el ámbito o espacio de la “representación” (era clásica, siglos XVII y XVIII). Pero, una vez expulsado de ese espacio de privilegio, el lenguaje al igual que las cosas fue espesándose y plegándose sobre sí mismo, hasta perder por eso mismo su función de enlace indispensable entre la representación y los seres. Es entonces cuando se abre un espacio artificial, el hombre, donde se intenta volver a pensar las cosas dispersas. El hom-

⁹ Citado por PC, p. 1.

¹⁰ PC, 2.

¹¹ PC, 2.

bre que, como sujeto, pretende ser el nuevo enlace entre los saberes y las cosas y que, como objeto, es “pensado” por unas nuevas ciencias, las humanas. Pero ese nuevo espacio epistemológico, asegura Foucault, o solamente pudo surgir por ausencia del lenguaje y la representación o, si se quisiera creado por el mismo lenguaje gracias a su nuevo “espesor” poderoso, será un espacio tan débil y “absurdo” como el erigido por el lenguaje clasificador de la taxinomia china. “Por extraño que parezca —concluye Foucault—, el hombre, cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates, es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una ‘antropología’, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva”¹².

A pesar de todo, a lo largo de estos últimos siglos y con insistente voluntad, el pensamiento occidental viene empeñándose en pensar al hombre y su espacio de constitución o emergencia, y precisamente sobre la tierra abierta por el lenguaje poderosamente espesado y férreamente estructurado. Un ejemplo, altamente sig-

¹² PC, 9. En otra parte, PC, 343, Foucault niega que el lenguaje sea objeto de las llamadas “ciencias humanas”. El objeto de éstas sería, a lo más, “la manera en que los individuos se representan las palabras, utilizan su forma y su sentido, componen sus discursos reales, muestran y ocultan en ellos lo que piensan, dicen, quizá sin saberlo, más o menos lo que no quieren, y en todo caso dejan una cantidad de huellas verbales de estos pensamientos (...). El objeto de las ciencias humanas no es, pues, el lenguaje (hablado sin embargo por ellos solos), es ese ser que, desde el interior del lenguaje por el que está rodeado, se representa, al hablar, el sentido de las palabras o de las proposiciones que enuncia y se da, por último, la representación del lenguaje mismo”. Como puede verse, las ciencias humanas no pueden constituirse fuera de la “representación”, y el lenguaje mismo, para poder decir algo acerca del hombre que habla, ha de ser asumido por la representación. Veremos que precisamente el psicoanálisis, y más el lacaniano, afirma la no pertenencia del lenguaje al campo de la representación, sin que por eso deje de asegurar que aquél, el lenguaje, no sólo puede decir algo acerca del hombre, sino que es su “constituyente”.

nificativo, es el esfuerzo sostenido dentro del psicoanálisis por Jacques Lacan con su consigna de una “vuelta a Freud”, su insistencia en la necesidad de un redescubrimiento de “la palabra” y, sobre todo, con su análisis del inconsciente a partir del modelo de las estructuras lingüísticas, hasta poder afirmar que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”. El sentido de esta afirmación, que debe ser situada en el contexto de toda la obra lacaniana, no puede reducirse al campo del psicoanálisis, sino que tiene toda una trascendencia antropológica y aun filosófica¹³. Pero, de todos modos, ha sido precisamente en el campo del psicoanálisis, entre todas las ciencias humanas, donde mejor se ha producido una transposición del modelo lingüístico, eso que Foucault apela reticentemente “préstamo” de los modelos del lenguaje. No cabe duda de que, gracias a ese préstamo, por de pronto el campo de las ciencias humanas, no sólo el psicoanálisis, ha llegado a unificarse, como reconoce el mismo Foucault, y además, quién sabe si por el rigor de la aplicación del modelo lingüístico en el psicoanálisis, “ese saber, en el interior del cual se dio la cultura occidental en un siglo una cierta imagen del hombre, gira en torno a la obra de Freud”¹⁴.

Se comprende muy bien, entonces, que la filosofía, al proponerse pensar al hombre y su constitutividad, tenga que desarrollarse hoy al menos en convergencia con el psicoanálisis y sobre aquel suelo lingüístico en el que se asienta la unidad de las ciencias humanas. Por eso mismo, refiriéndose a la filosofía fenomenológica, pero con un sentido que podría extenderse a toda filosofía, Georges Lanteri-Laura subrayaba en el VI Coloquio de Bonneval sobre el inconsciente: “Si la filosofía fenomenológica tiene algún sentido —y el ejemplo mismo de la vida de Husserl nos muestra que debe tenerlo—, es el esfuerzo más resuelto por romper con una filosofía convencional, que sólo quería divertirse con sus minúsculos debates, y para elaborar en la incertidumbre un conocimiento del hombre que realice una ciencia rigurosa, sin

¹³ Puede verse, por ejemplo, todo el tratamiento de que fue objeto este punto en el VI Coloquio de Bonneval sobre el inconsciente. Ver H. Ey, *El inconsciente (Coloquio de Bonneval)*, Siglo XXI Editores, México, 1970.

¹⁴ PC, 350.

faltar a sus promesas en el laberinto de la psicología de laboratorio; jamás, desde Protágoras de Abdera, se nos había dicho de manera tan perentoria que la filosofía sólo tiene interés porque concierne, sin reservas, al hombre concreto. Ahora bien, el psicoanálisis no puede fingir tampoco reducirse al tratamiento de las neurosis, como si se atribuyera como ideal de su Yo una especie de cinesiterapéutica del alma enferma, pues basta leer a Freud sin prejuicios para ver que su fin era también un conocimiento científico del hombre, que siguió siendo científico sin evadirse por los falsos caminos de una experimentación tranquilizadora”¹⁵.

Naturalmente, Foucault negaría la científicidad de todas esas ciencias humanas, incluido el psicoanálisis, para afirmar que el hombre es, cuando más, dominio positivo del *saber*, pero no puede ser objeto de *ciencia*. Una de las razones de esa a-cientificidad de las ciencias humanas la encuentra justamente en la toma en préstamo, por parte de aquéllas, de modelos ajenos. La vecindad con otras ciencias (la biología, la economía y la filología o la lingüística, por ejemplo) “supone la transferencia de modelos exteriores en la dimensión de lo inconsciente y de la conciencia y el reflujo de la reflexión crítica hacia el lugar mismo del que provienen esos modelos”¹⁶. No es este el momento de discutir ese punto, pues en buena parte será el objeto de todo nuestro estudio y, como decía Lanteri-Laura, debe serlo de toda auténtica filosofía; pero no quisiéramos dejar de preguntar aquí si aquel cambio profundo en las disposiciones fundamentales del saber, a que alude Foucault en el último párrafo de *Las palabras y las cosas*, “cuya forma y promesa no conocemos por ahora”, pero que supondría la borratura del hombre “como en los límites del mar un rostro de arena”, no podría consistir precisamente en el descubrimiento

¹⁵ H. Ey, ob. cit., p. 418. Foucault, en cambio, rebate de la siguiente manera: “La idea de una «antropología psicoanalítica», la idea de una «naturaleza humana» restituida por la etnología no son más que votos piadosos. No sólo pueden prescindir del concepto del hombre, sino que no pueden pasar por él, ya que se dirigen siempre a lo que constituye sus límites exteriores. De ambas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre. No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomenta su positividad” (PC, 368).

¹⁶ PC, 357.

de un *estructura lingüística* en el fondo de las ciencias humanas como tales ciencias. Una estructura que, lejos de negar al hombre o borrarlo, nos entregaría la clave de la trama según la cual se constituye el mismo hombre, no sólo en su saber, sino en su ser como sujeto. Tal vez habría que empezar a pensar en aplicar a todas las ciencias humanas lo que afirmaba del lenguaje Emile Benveniste: “Es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como *sujeto*; porque el solo lenguaje funda en realidad, en su realidad que es la del *ser*, el concepto de ‘ego’”¹⁷.

En esta perspectiva, en la que debe destacarse la relación establecida entre lenguaje y ser, la cuestión importante no es, como quisiera Foucault, el determinar si se ha dado o no un “préstamo” de modelos lingüísticos a las ciencias humanas, sino el verificar, en la medida de lo posible, si esos modelos explican la realidad que constituye el objeto de cada ciencia, en nuestro caso el hombre objeto de las ciencias humanas. Este deberá ser el criterio definitivo para determinar el carácter científico de esas ciencias y eso deberá ser lo que exija de éstas la misma filosofía, como afirma el ya citado Lanteri-Laura: “El filósofo toma las ciencias que se le ofrecen y las interroga, menos sobre lo que proponen que sobre el derecho que tienen a afirmarlo como la verdad, y allí se encuentra la única y singular originalidad de su vocación; no se estima, pues, por encima de esas ciencias, no pretende tampoco reformarlas, y no quiere rehacerlas mejor que sus especialistas, pero se niega a considerar el prestigio del trabajo como prueba de certeza y exige de los hombres de saber que le muestren indubitablemente lo que funda sus conocimientos”¹⁸.

Ante las estructuras de las ciencias o de la realidad, ante las del lenguaje por ejemplo, Foucault se detiene, como hemos visto, y presente o asegura que “el hombre deja de ser *sujeto de sí mismo*”. Su filosofía, si es que quiere hacer alguna filosofía, es entonces, como dice F. Wahl, “una filosofía más acá del estructuralismo”¹⁹. Otra filosofía, por el contrario, encuentra en las

¹⁷ Emile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI Editores, México, 1971, p. 180.

¹⁸ E. Ey, ob. cit., p. 421.

¹⁹ En *¿Qué es el estructuralismo?*, Losada, Bs. As., 1971, p. 323.

estructuras del lenguaje y su traducción al campo de las demás ciencias humanas, y más allá de ellas, el campo o espacio para la constitución del hombre “como sujeto”. Esta filosofía es, añade el mismo F. Wahl, una “filosofía más allá del estructuralismo”²⁰. Es una filosofía que ha comprendido que la concepción misma de la cultura humana se ilumina y se explica mejor cuando se la ve sostenida sobre una estructura de lenguaje. Emmanuel Levinas, haciendo eco sin duda a Emile Benveniste, sugería hace ya tiempo: “La esencia del lenguaje, al que los filósofos conceden hoy un papel primordial —y que *marcará la noción misma de cultura*— consiste en hacer brillar, más allá del *dato*, el ser en su conjunto. El dato adquiriría significación a partir de ese conjunto”²¹.

Esa es también la línea de reflexión y pensamiento seguida desde hace algunos años por el llamado “último Heidegger”. Y en esa línea y perspectiva quisieran situarse nuestras reflexiones, pero aceptando con mayor generosidad algunas “mediaciones” que tal vez Heidegger o no acepta o las acepta en una medida que nos parece insuficiente. Creemos que es posible pensar al hombre a partir del lenguaje y sus estructuras. Si se prefiere, creemos que el hombre se constituye como tal en el espacio del lenguaje, hasta el punto de que se puede afirmar, como lo viene haciendo Heidegger, que el hombre es en esencia el “*mensajero del ser*”, el que inscribe (el lenguaje se radicaliza, entonces, en la “*escritura*”) la diferencia, como quiere Jacques Derrida, entre el ser y el ente, entre la presencia y lo presente. Aceptando, como decíamos hace poco, la mediación del psicoanálisis para el conocimiento del hombre, una auténtica filosofía deberá seguir la constitución del hombre al hilo de un lenguaje considerado como inscripción de la diferencia. Se comprenderá entonces que el hombre surge como “Yo” en la afirmación, no ya de “lo otro”, sino del “Otro”.

²⁰ En *¿Qué es el estructuralismo?*, cit., p. 417. F. Wahl habla más exactamente de “dos filosofías más allá del estructuralismo: Jacques Lacan y Jacques Derrida”. No deja de ser interesante esta equiparación filosófica entre Lacan y Derrida, en la que nosotros nos inspiraremos en nuestro estudio y línea de reflexión.

²¹ Emmanuel Levinas, *La signification et le sens, Revue de Métaphysique et de Morale*, 69e. année (1964), p. 129.

El “Otro” que habla en la voz del “deseo” en las mallas del inconsciente. Este es, a nuestro entender, el nuevo espacio en el que emerge y se puede pensar el hombre como sujeto.

Más allá de la “antropología filosófica”

Podría creerse que intentamos, de nuevo, la fundación de una “antropología filosófica”. Ese intento al que se refería, como hemos visto, Foucault como a un vano “sueño” y al que desde todos los flancos, aun desde el psicoanalítico, se le niega toda posibilidad de logro. Refiriéndose a Paul Ricoeur y su comunicación en el citado VI Coloquio de Bonneval sobre el inconsciente. Jean-Michel Palmier escribía en una obrita de presentación del pensamiento de Lacan: “Paul Ricoeur ha sabido evitar muchas dificultades y resistencias, que condujeron a un fenomenólogo tan brillante como Max Scheler a intentar una refutación de Freud (véase en particular el ensayo tan poco leído y, sin embargo, tan importante de Max Scheler, al que Heidegger se refiere en varias oportunidades, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, último escrito y prelude de lo que debía constituir una antropología filosófica de alto mérito, aun cuando semejante empresa está y seguirá estando condenada al fracaso)”²².

Este anuncio seguro del fracaso de toda antropología filosófica, con el que coincidiría al menos en parte Heidegger, nos obliga a reconstruir aquí sucintamente las líneas de fuerza de la concepción scheleriana de dicha antropología filosófica, para ver después hasta qué punto y por qué es incierta, como quiere Heidegger, la tarea que una tal antropología pudiera atribuirse dentro de la filosofía. Esto contribuirá a encuadrar más exactamente el curso que quieren seguir nuestras reflexiones en el presente estudio.

Para Max Scheler, “*la misión de una antropología filosófica* es mostrar exactamente cómo la estructura fundamental del ser humano explica todos los monopolios, todas las funciones y obras *específicas*: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas,

²² Jean-Michel Palmier, *Jacques Lacan. Lo simbólico y lo imaginario*, Proteo, Bs. As., 1971, p. 142, nota 24.

las armas, las ideas de justicia y de injusticia, el Estado, la administración, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión y la ciencia, la historicidad y la sociabilidad”²³. ¿Cuál será la estructura fundamental del ser humano que explicará radicalmente todas las dimensiones y acciones del hombre? Scheler lo dice un poco antes: es el “poder de ideación”, es decir, el poder de “comprender las *formas esenciales* de la estructura del universo, sobre *cada* ejemplo de la correspondiente región de esencias”, “la facultad de separar la existencia y la esencia”²⁴. Esta facultad, tal como se la define, se desarrolla y ejercita anudándose en una triple conciencia: la conciencia del mundo, de sí mismo y de Dios, hasta formar una “indestructible unidad estructural”. El hombre se descubre, por eso, como punto de inserción entre la contingencia del mundo y lo absoluto captado por su espíritu. De ahí, su condición de “excéntrico al mundo” por un lado, y de “espíritu metafísico” al encarar lo absoluto y tratar de insertarse en él. “Este es el origen de toda metafísica”, subraya Scheler²⁵.

A partir de esa facultad de ideación y sobre su estructuración originaria en la triple conciencia del mundo, de sí mismo y de Dios, se abre el espacio de la constitución del hombre, para Scheler. Explicar cómo se va llenando ese espacio; de otro modo, cómo se va constituyendo el hombre en la trama de la conciencia, constitutiva del hombre mismo y de todo el mundo de creaciones desde el lenguaje hasta la religión, sería la tarea propia de una antropología filosófica.

Es importante recalcar algunos aspectos de esta concepción. En primer lugar, la facultad de ideación, punto de inserción y síntesis de todos los planos existentes en el hombre y en la realidad, está reducida “en esencia” a la conciencia, entendida ésta como “intuición de ideas y esencias sobre la base de una desrealiza-

²³ Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Bs. As., 8ª ed., 1970, p. 108.

²⁴ Max Scheler, ob. cit., p. 68 s.

²⁵ Ob. cit., p. 111. Sobre la “excentricidad” del hombre habría que establecer una comparación entre la concepción scheleriana de la misma y la concepción lacaniana. Este será uno de los puntos a que prestaremos más atención en nuestro estudio, y entonces podrá verse que la “excentricidad” scheleriana adquiere en Lacan su verdadera “positividad” y verificación, al mismo tiempo que una superación.

ción”; en esto, Scheler coincidiría, al menos en parte, con Husserl y su “reducción” fenomenológica. Además, esa conciencia es la que explica el lenguaje y todas las demás creaciones humanas, y no al revés. De otro modo más claro: el lenguaje es *una* de las creaciones humanas, no es en modo alguno ni podría ser considerado el verdadero “constituyente” de la esencia del hombre; en esto, Scheler convergería hacia las concepciones funcionalistas o instrumentalistas del lenguaje. Por último, la misma metafísica se considera como originada de la conciencia humana y de su toma de postura frente a lo absoluto.

En la concepción scheleriana, tal como acabamos de exponerla, aparecen los principales temas que deberán dominar el desarrollo de nuestro estudio, como no podía ser menos; pero aquí habrán sufrido una notable alteración, una inversión propiamente dicha, precisamente por habernos propuesto el aceptar la mediación filosófica del psicoanálisis y la lingüística. Sometidas, además; esas líneas temáticas al fuego de la crítica de la metafísica, como la viene realizando Heidegger, nos permiten apuntar a la delimitación de un espacio antropológico totalmente nuevo. Esos temas son, entre otros: la relación entre conciencia y “representación”²⁶, la condición del lenguaje como derivado de la conciencia, la fundamentación de la metafísica en la conciencia de la finitud humana frente al absoluto y la posibilidad de la “nada absoluta”.

En una de sus primeras obras, Heidegger había dedicado ya atención muy especial al problema de las condiciones de posibilidad de una antropología filosófica. Situado en una vasta reflexión acerca de la fundamentación de la metafísica, a partir de una reinterpretación de la Crítica de la razón pura de Kant, este problema de la posibilidad y las tareas específicas de una antropología filosófica adquiere toda su trascendencia, al menos en la pers-

²⁶ Debe notarse que Scheler incide en el campo de la “representación” cuando examina los caminos que conducen a la ideación, especialmente el de la “reducción”: contemplación, etc. Tal vez haya que decir que este enclaustramiento del pensamiento antropológico scheleriano, como tantos otros, dentro del recinto de la representación, ha restado firmeza y estabilidad a la construcción misma de la imagen del hombre que se buscaba.

pectiva del pensamiento heideggeriano. Además, por encima de lo que pueda suponer de subversiva del proyecto scheleriano, la concepción heideggeriana de la antropología anuncia, ya desde la obra a que nos referimos, el giro casi violento que sufrirá, andando el tiempo, todo el pensamiento de Heidegger, para acabar resituando, esto es lo que nos interesa aquí, al hombre por relación al ser y al lenguaje²⁷.

Partiendo de las célebres cuatro preguntas de Kant y tratando de verificar si la fundamentación de la metafísica, que aquél buscaba, se encuentra en la antropología y de qué forma, Heidegger encara unas palabras kantianas que han dado origen, en buena parte, a todos los intentos de una antropología filosófica: "En el fondo, todo esto se podría incluir en la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última" (¿qué es el hombre?). Anota Heidegger a este propósito: "Con esto Kant expresó inequívocamente el verdadero resultado de su fundamentación de la metafísica. Y por ello, la tentativa de una repetición de la fundamentación recibió una advertencia clara respecto de su tarea. A decir verdad, Kant no habla de la antropología sino en términos generales. Sin embargo, según lo dicho anteriormente, está fuera de duda que únicamente una antropología filosófica es capaz de hacerse cargo de la fundamentación de la filosofía propiamente dicha, de la *metaphysica generalis*. ¿No será que la repetición²⁸ de la fundamentación kantiana tiene como tarea específica el desarrollo sistemático de la "antropología filosófica", y deberá, por lo tanto, determinar antes la idea de la misma?"²⁹. Es decir, solamente una antropología puede servir de auténtico y sólido fundamento a la metafísica, la filosofía propiamente dicha. Esa antropología deberá ser filosófica, puesto que el fundamento pertenece siempre al cuerpo del edificio y participa,

²⁷ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1954. Conviene observar que esta obra está dedicada precisamente "a la memoria de Max Scheler".

²⁸ Téngase en cuenta el concepto heideggeriano de "repetición": "Entendemos por repetición de un problema fundamental el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas" (M. Heidegger, ob. cit., 171).

²⁹ M. Heidegger, ob. cit., 174.

por eso mismo, de la calidad de la construcción total. Pero, ¿qué antropología filosófica podrá fundamentar todo el edificio de la metafísica? Esta es la cuestión que se plantea Heidegger y para cuya respuesta toma en cuenta el proyecto scheleriano de una antropología filosófica.

Heidegger retoma las palabras de Scheler: "En cierto sentido todos los problemas centrales de la filosofía pueden resumirse en la pregunta por lo que el hombre es y qué lugar y puesto metafísico ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y en Dios". Pero enseguida advierte que la diversidad de determinaciones acerca de la esencia del hombre no se deja encerrar en una definición común: "El hombre es algo tan amplio, abigarrado y diverso que escapa a toda definición. Tiene demasiados cabos"³⁰. Todas estas dificultades nos dejan entrever, añade Heidegger, que una antropología, aunque sea filosófica, en tanto puede fundamentar la metafísica en cuanto sea ella misma metafísica. De lo contrario, esa antropología o se pierde en la más absoluta de las imprecisiones o ilimitaciones en cuanto a su objeto (el conjunto de elementos constitutivos de la "esencia" del hombre) o, por el contrario, se convierte en una "ontología regional" del hombre, que no podría arrogarse el derecho de ser el centro y fundamento de las demás ontologías.

Una reinterpretación de las tres primeras preguntas de Kant lleva a entenderlas, asegura Heidegger, como *preguntas por la finitud*. La finitud que se anuncia en un "poder-saber" contra la sombra de un "no-poder", en un "deber-hacer" contra un "no-deber" y en un "permitir esperar" frente a algo "no-permitido". Entendidas así como preguntas por la finitud, las tres primeras preguntas se dejan referir a la cuarta, como quería el mismo Kant, pero a condición de que ésta pierda su indeterminación y universalidad aparentes y se revele en su carácter de pregunta por la finitud del hombre. Entonces, subraya Heidegger, "como pregunta de tal índole, no sólo no se subordina a las tres primeras,

³⁰ Ob. cit., 175 s.

sino que se transforma en la primera, de la cual se derivan las otras tres”³¹.

La finitud se encuentra, pues, a juicio de Heidegger, en la base de la metafísica. En esto parecerían coincidir Heidegger y Scheler. Pero enseguida aquél refiere esa finitud, con una referencia fundamental a su vez, a la *comprensión del ser*, que define verdaderamente al hombre según Heidegger. El hombre no es simplemente un ente entre los entes, sino que “está entregado a ellos como tal” y “es responsable de sí mismo como ente”, privilegio éste que implica la necesidad de comprender el ser.

Ya se ve el giro que se ha operado en el pensamiento heideggeriano respecto del de Scheler. Este hacía descansar la esencia del hombre en su conciencia del mundo, de sí mismo y de Dios. Heidegger, en cambio, retrotrae esa conciencia, fundamentándola en una comprensión o precomprensión del ser que hará posible el conocimiento de los entes (lo que Scheler llama “mundo”, por ejemplo) y, además, resitúa la tríada scheleriana (mundo, sí mismo y Dios) arraigándola en el ser, más allá de toda diferenciación óntica. Solamente habría que añadir a esta concepción heideggeriana la precisión o explicitación de que el hombre es quien hará ser a los entes, es decir, establecerá la diferencia entre el ser y el ente, siempre sobre la base de la comprensión o precomprensión del ser. Ese es el destino, y la esencia, del hombre. “El hombre no podría ser el ente yecto que es, en calidad de sí-mismo, si no fuera *capaz de dejar ser* al ente como tal. Pero para poder dejar-ser al ente lo que es, y como es, el ente existente debe haber proyectado ya lo que le sale al encuentro, en tanto que ente. Existencia significa estar destinado al ente, como tal, en una entrega al ente que le está destinado como tal. La existencia como forma de ser es en sí finitud y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser. Sólo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente. De esta manera la comprensión del ser que, ignorada en su extensión, constancia, indeterminación y “evidencia”, domina a la existencia del hombre, se patentiza como el íntimo

³¹ Ob. cit., 181.

fundamento de su finitud. La comprensión del ser no tiene la universalidad inocente de una propiedad humana que aparece frecuentemente entre otras; su “universalidad” es la originareidad del fundamento más íntimo de la finitud del ser-ahí³². Y en otra parte añade: “Más originaria que el hombre es la finitud del ser-ahí” y un poco más adelante: “la fundamentación de la metafísica se basa en una metafísica del ser-ahí. ¿Puede extrañarnos entonces que una fundamentación de la metafísica deba ser ella misma metafísica, y aun la metafísica por excelencia?” Kant mismo había escrito a propósito de su Crítica de la razón pura: “Esta clase de investigación será siempre difícil, pues contiene la metafísica de la metafísica”³³.

Al análisis de las estructuras constitutivas del “ser-ahí” había consagrado Heidegger su más famosa obra: “Ser y tiempo”. Debe hacerse resaltar aquí que en esa obra ya se presentaba al lenguaje como uno de los constitutivos del “ser-ahí”, más exactamente del “ahí” del “ser-ahí”. Por ese solo hecho, y al ser la metafísica del ser-ahí la que debe fundamentar la metafísica o la filosofía sin más, habría que decir que toda filosofía debe ser una filosofía del hombre y, por añadidura, del lenguaje o a partir del lenguaje.

También se encontraban, en la analítica del “ser-ahí”, todos los elementos que Scheler señalaba como constitutivos del hombre (la conciencia, el mundo, el sí-mismo). Pero todos ellos están radicalizados, referidos al ser que se revela en el ser-ahí. Lo que interesa recalcar, ahora, es aquella pertinencia del lenguaje, que habría que relacionar con la comprensión del ser al que nos hemos referido antes, al ser del ser-ahí. Esto implica un redimensionamiento, dentro del ser-ahí, el hombre, de todos los elementos o piezas schelerianos. En *Ser y tiempo*, es preciso decirlo, el lenguaje es solamente *uno* de los constitutivos del ser ahí. Pero, según confesión del propio Heidegger, conforme avanzaba su reflexión y pregunta por el ser, fue retrocediendo cada vez más allá de los planos de análisis de *Ser y tiempo*. Retroceso, que no debe enten-

³² Ob. cit., 190.

³³ Citado por M. Heidegger, ob. cit., 191.

derse como una retractación de las primeras posiciones, sino como una radicalización y una refundamentación de su pregunta por el ser. Es entonces cuando surge toda la reflexión sobre el lenguaje en Heidegger, en relación con el ser al que está referido y al que necesariamente comprende el ser-ahí. “Lenguaje y ser” será el eje en torno al cual girarán en adelante las reflexiones de Heidegger.

Por de pronto, habrá que decir que con ese giro profundo Heidegger empalma con la poderosa corriente de estudios sobre el lenguaje, que se han producido en el vasto campo de la ciencia del lenguaje. Pero lo que más nos interesa es que este empalme tiene una especial trascendencia para la antropología filosófica y para la filosofía en general. Para la primera significaría que, si alguna tarea hubiera de atribuirse a una antropología filosófica, ésta solamente tendría sentido a partir de una metafísica basada, a su vez, en una reflexión sobre el hombre en el horizonte del lenguaje y del ser, del lenguaje como comprensión del ser. Como contrapartida, esto implica la caída de la antropología filosófica del lugar de preeminencia en que hubiera querido colocarse. De lo contrario, se perdería en el olvido más incomprensible y catastrófico que viene pesando, como dice Heidegger, sobre toda la metafísica occidental: el olvido del ser, que ha llevado al olvido del hombre y a la imposibilidad de pensarlo y comprenderlo. “Por múltiples y esenciales que sean los conocimientos que la “antropología filosófica” aporte acerca del hombre, nunca podrá pretender ser, con derecho, una disciplina fundamental de la filosofía por la sola razón de ser antropología. Por el contrario, implica el constante peligro de hacer pasar desapercibida la necesidad de elaborar como problema la pregunta por el hombre, planteada en atención a una fundamentación de la metafísica”³⁴.

Para la filosofía, el tener que pensar al hombre en el horizonte del lenguaje y su esencial referencia al ser, significa, por un lado, la mayor posibilidad de enriquecimiento que haya podido ofrecerse jamás al pensamiento filosófico occidental, y por otro lado, la difícil tarea de radicalizar y fundamentar en el Ser todos

³⁴ Ob. cit., 182.

los datos empíricos y las experimentaciones que, no sólo las ciencias del lenguaje, sino todas las ciencias humanas o las ciencias en general, hayan aportado o aporten para la comprensión del hombre, pues todos esos aportes y elementos provienen de una estructura primera que las unifica a todas y que fundamenta al mismo hombre: el *lenguaje*. Volvemos así al apunto en el que necesariamente teníamos que disentir de Michel Foucault: la posibilidad de pensar al hombre, de pensarlo emergiendo en un espacio firme, cada vez más firme a medida que las estructuras del lenguaje se refuerzan tenazmente. Mantenemos nuestra apuesta de que es posible pensar al hombre constituyéndose a partir de y por el hilo del lenguaje, entendido éste en toda su radicalidad, como lo quiere, por ejemplo, Heidegger: su esencial referencia al Ser.

Por eso mismo, nuestro estudio no puede ser encuadrado con propiedad en el marco de una “antropología filosófica” tal como ha sido intentada clásicamente, ni siquiera en el tentador, pero tal vez falaz campo de la “filosofía del lenguaje”, sino exactamente en el terreno de una antropología (la filosofía no puede no ser antropología) entendiéndola como una metafísica del hombre en cuanto éste se constituye, como tal ente, sobre el lenguaje y por referencia, de él y del lenguaje, al Ser. El aceptar la mediación y el rodeo de las ciencias del lenguaje y las demás ciencias humanas para pensar al hombre no significa otra cosa más que realizar, al modo en que las definía Lanteri-Laura, las relaciones de la filosofía con las ciencias. En otras palabras, es aceptar la “vía larga” de que habla Paul Ricoeur³⁵, renunciando a un análisis puramente fenomenológico e incluso existencial del lenguaje y su pertinencia al hombre como la mejor vía para descubrir, en corto circuito, la esencia de éste.

Frente a la estructuración de las ciencias, sobre todo las del lenguaje, algunos pueden sentir la tentación de renunciar a la reflexión propiamente filosófica, para consagrarse a una tarea de “arqueología” del saber. Por nuestra parte, consideramos que, por muy filosófica y urgente o necesaria que pudiera ser esa fun-

³⁵ Ver, por ejemplo, Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Ed. du Seuil, Paris, 1969, p. 10 y s.

ción de “arqueólogo”, no es la única ni tal vez la más importante, mucho menos la definitiva. Por mucho que importe determinar con toda exactitud que el hombre ha sido y es el producto de complicadas estructuras, un verdadero “juego de estructuras”, todavía habrá que preguntarse (la única pregunta auténticamente filosófica, en definitiva): y ¿qué será de este hombre, así surgido entre las mallas de unas estructuras? Cuestión urgente como ninguna sobre todo en Latinoamérica, donde parece que los pueblos apuestan por una nueva sociedad que pretende caracterizarse por el signo de lo “humanista”.

Contra la incertidumbre que parece invadir a Michel Foucault al final de *Las palabras y las cosas*, cuando “presiente” la posibilidad de una oscilación en las disposiciones fundamentales del saber que, según él, dieron origen al hombre muy recientemente, nosotros tratamos, aunque sea desesperadamente como lo hacen nuestros pueblos latinoamericanos, de “presentir” y determinar, en lo posible, hacia dónde se produciría esa oscilación, porque tenemos la seguridad de que ni el hombre nació a fines del siglo XVIII ni está a punto de borrarse en un futuro no muy lejano. Lo que, a nuestro entender, está sucediendo ya es que al hombre, que, a fines del siglo XVIII pudo empezar a tener una especial conciencia de sí como objeto y sujeto del saber, se le están abriendo ahora insospechados horizontes para poder afirmarse como “Yo”, siempre sobre la diferencia y en relación con el “Otro”. Ese “Otro” no es para el hombre la amenaza de una disolución, sino la constante oportunidad de su autoafirmación, su única y auténtica afirmación.

Coordenadas del nuevo espacio antropológico

Aunque han podido aparecer con suficiente claridad a través de todo lo dicho, queremos explicitar brevemente las líneas que, a nuestro juicio, forman el entramado del nuevo espacio en el que el hombre se constituye como sujeto y en el que debe ser pensado, por tanto, constituyéndose como tal. Esas líneas deberían marcar las bases de una que no se llamaría ya “antropología filo-

sófica”, sino más bien, como quiere Heidegger, una “metafísica fundamental”³⁶.

Esta “metafísica fundamental” debería prolongar la reflexión que sobre el hombre se hacen las *ciencias humanas*, sobre todo el psicoanálisis. Queremos insistir en la necesidad de este empalme de la reflexión filosófica con el psicoanálisis, muy especialmente con el *lacaniano*. El que Jacques Lacan haya aplicado al inconsciente el *modelo lingüístico* más estricto, por un lado, y que, por otro, confiese él mismo inspirarse, en sus análisis, en la *filosofía heideggeriana*, nos puede dar a entender que existe ahí la posibilidad de un como nuevo “trivium” (inconsciente, lenguaje y filosofía), un esbozo de la amplia pista de pensamiento antropológico que podría abrirse al hombre actual sobre sí mismo, su ser y su constitutividad.

³⁶ La construcción de una metafísica fundamental ha sido intentada, siguiendo la inspiración heideggeriana, entre otros y muy particularmente, por José María Gómez Caffarena. Puede verse su obra, primera de una trilogía, *Metafísica fundamental*, Revista de Occidente, Madrid, 1969. De todos modos, notaríamos en esta obra una cierta timidez en rebasar el ámbito preponderantemente fenomenológico y existencial, así como una falta de vertebración más recia y sólida. Encontramos allí todas las piezas que algunas de las ciencias (por ejemplo, la lingüística o la historia) nos brindan para una fundamentación metafísica como metafísica del ser-ahí al modo heideggeriano. Pero esas piezas aparecen colocadas para abrir o basar un posible “conocimiento metafísico” solamente, mientras que la que el autor llama “vivencia metafísica” se construye sobre un modelo fenomenológico-existencial al margen de aquellas ciencias. Algo parecido habría que decir del “punto de partida” de la fundamentación de la metafísica. Creemos que no se ha acertado, en la obra, con la citada vía larga de Ricoeur, que supondría una inversión en la construcción de la obra de Caffarena. Véase cómo concibe Ricoeur esa “vía larga”. Hablando de la inserción de la hermenéutica en la fenomenología (problema análogo, si no idéntico, al que nosotros tratamos aquí), dice: “La voie longue que je propose a aussi pour ambition de porter la réflexion au niveau d’une ontologie; mais elle le fera par degrés, en suivant les requêtes successives de la sémantique, puis de la réflexion...”. Y un poco más adelante se pregunta: “qu’arrive-t-il à une épistémologie de l’interprétation, issue d’une réflexion sur l’exégèse, sur la méthode de l’histoire, sur la psychanalyse, sur la phénoménologie de la religion, etc., lorsqu’elle est touchée, animée et, si l’on peut dire, aspirée, par une ontologie de la compréhension?” (ob. cit., pp. 10 s.). Entre otras cosas, notamos en la obra de Caffarena la ausencia de una reflexión sobre los datos del psicoanálisis: solamente algunas alusiones o referencias, dispersas en un conjunto que las desvirtúa en algún modo. Entendemos que era el plano del lenguaje del que debería surgir la reflexión, que englobaría después el mundo del inconsciente que se revela como lenguaje. Esto no significa que restemos al esfuerzo del Dr. Caffarena todo el mérito y la originalidad que le pertenecen.

Esto implica que las ciencias humanas, la lingüística y la misma filosofía deberán rebasar el recinto de la “representación” en la consideración de sus propios objetos. (Es decir, habrá que alargar más allá de sí mismo, o superar incluso, el curso de reflexión seguido por la fenomenología³⁷. Es urgente, en este punto, estudiar si aquel proceso de dispersión fuera de la representación, que, según Michel Foucault, sufrieron los saberes, especialmente el lenguaje, a fines del siglo XVIII, ha sido continuado o, por el contrario, experimentó un retroceso en el siglo XIX o XX. Se ha señalado que el mismo Foucault en su análisis arqueológico no ha sabido superar ese ámbito de la representación y el método de la fenomenología, pretendiendo aplicarlo a la investigación del ser del lenguaje definido por el estructuralismo³⁸.

Es el psicoanálisis lacaniano, muy especialmente, el que fuerza a la reflexión antropológica a salir del espacio de la conciencia y la “representación”, para adentrarse en el lenguaje del inconsciente y del *deseo*. Los puntos más importantes que deberá beneficiar la metafísica fundamental, de los análisis psicoanalíticos lacanianos, son justamente el de *constitución del hombre como “Yo” al hilo de la cadena significativa* y el *lenguaje del deseo como lenguaje del “Otro”*. Allí redescubriríamos, sin duda, una *analítica*

³⁷ Véase a este propósito el magistral estudio de Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, 1967, sobre todo el cap. IV en adelante. También se encontrarían elementos muy valiosos en las demás obras del mismo Derrida, pero las damos por conocidas de todos como para que nos dispensemos de citarlas aquí en detalle.

³⁸ Ver, por ejemplo, F. Wahl, *La filosofía entre el antes y el después del estructuralismo*, en *¿Qué es el estructuralismo?*, Losada, 1971, pp. 340 y 358 s.

Para comprender cómo no es la representación el espacio adecuado para captar el deseo, su relación con el lenguaje y su objeto, véase lo que dice Jacques Lacan: “Si no fuera porque tratamos de permanecer lo más cerca posible de la experiencia psicoanalítica, sería bueno interrogar a los poetas para saber algo acerca del deseo. En efecto, el poeta da testimonio de una relación profunda del deseo con el lenguaje, al mismo tiempo que demuestra —lo que el analista no debe olvidar— hasta qué punto esa relación poética con el deseo se ve siempre dificultada cuando se trata de la pintura de su objeto: así la poesía llamada metafísica (léase *The Ecstasy*, de John Donne) evoca mucho mejor el deseo que la poesía figurativa, que pretende representarlo” (Jacques Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Bs. As., 1970, p. 128).

de la finitud, a la que se refería Heidegger, pero con nuevas dimensiones³⁹.

Continuando la línea de consideración del “lenguaje del Otro”, habría que repensar la misma diferencia establecida entre lenguaje hablado y lenguaje escrito, para encontrar, con Jacques Derrida y, como él lo hace también, en continuidad y relectura de Freud, el *lenguaje como escritura fundamental o archiescritura*. De otro modo, hay que descubrir al *lenguaje como la institución de la diferencia* y al hombre, que se constituye en el lenguaje, como señalan E. Benveniste y J. Lacan, como institutor de las diferencias y como afirmador de sí mismo mediante la afirmación del “Otro”. Se habrá llevado así hasta el límite antropológico, que es ya metafísico, el principio saussuriano de la lengua como “sistema de diferencias”, como lo ha esbozado ya J. Derrida.

Todas estas líneas, someramente indicadas aquí, han sido seguidas ya por la reflexión de algunas ciencias humanas y de la misma filosofía, de una cierta filosofía al menos. Pero ha faltado hasta ahora un abordaje interdisciplinario de largo alcance, que trabaje en la confluencia de todas aquellas reflexiones hasta hoy aisladas y aun dispersas. Ese es el esfuerzo que apostaremos en nuestro estudio, buscando tan sólo por el momento una síntesis que exigirá, sin duda, nuevos análisis de elementos que hayan podido quedar aún en una cierta penumbra o que inviten al pensamiento del hombre a nuevos horizontes siempre prometedores.

³⁹ Sobre la posibilidad de una analítica de la finitud a partir del deseo, ver Jacques Lacan, ob. cit., p. 137: “Existe ese punto problemático donde el sujeto responde a una llamada del ser y del querer, en forma opaca, después de no haber podido decir lo que desea ni lo que quiere: es el deseo”. Habría que añadir todos los análisis lacanianos sobre la “carencia”, el deseo como deseo del “Otro” o “deseo de un deseo” (ver, por ejemplo, ob. cit., p. 133), etc. Puede leerse el interesante estudio de Moustafa Safouan, *De la estructura en psicoanálisis. Contribución a una teoría de la carencia*, en *¿Qué es el estructuralismo?*, cit., pp. 253-316.