

Signatura rerum

Giorgio Agamben

Signatura rerum

Sobre el método

Traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Signatura rerum
© Bollati Boringhieri editore
Turín, 2008



FILOSOFIA
Y LETRAS

BD24/
A4318

M-1216738

Diseño de la colección: Julio Vivas y Estudio A.
Ilustración: foto © Marc Atkins / panoptika.net

Primera edición: marzo 2010

© De la traducción, Flavia Costa y Mercedes Ruvituso, 2009

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2010
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6305-5
Depósito Legal: B. 4500-2010

Printed in Spain

Liberdúplex, S. L. U., ctra. BV 2249, km 7,4 - Polígono Torrentfondo
08791 Sant Llorenç d'Hortons

NOTA DE LAS TRADUCTORAS

Cuando el contexto no permite deducir su sentido, hemos incluido entre corchetes la traducción de los términos, frases y expresiones que, en la versión original italiana, aparecen en otros idiomas. Lo mismo hemos hecho para los títulos en lengua extranjera.

En el caso de pasajes de textos no italianos citados por el autor en su lengua original, hemos traducido directamente de esta última. En cambio, aquellos pasajes de los que el autor da su propia versión en italiano, han sido traducidos a partir de ésta, teniendo la versión original a la vista.

006868

E 298900

ADVERTENCIA

Quien está familiarizado con la práctica de la investigación en ciencias humanas sabe que, contra la opinión común, la reflexión sobre el método muchas veces no precede, sino que viene luego de la práctica. Es decir, se trata de pensamientos de algún modo últimos o penúltimos, para discutir entre amigos y colegas, y a los que sólo legitima una gran familiaridad con la investigación.

Los tres estudios aquí reunidos contienen las reflexiones del autor sobre sendos problemas específicos de método: el concepto de paradigma, la teoría de las firmas y la relación entre historia y arqueología. Si estas reflexiones se presentan siempre como una indagación sobre el método de un estudioso, Michel Foucault, de quien el autor en los últimos años ha tenido ocasión de aprender mucho, es porque uno de los principios metodológicos no discutidos en el libro –principio que el autor le debe a Walter Benjamin– sostiene que la doctrina sólo puede exponerse

legítimamente bajo la forma de la interpretación. En los tres estudios, el lector atento sabrá distinguir entre aquello que debe referirse a Foucault, lo que debe atribuirse al autor y lo que vale para ambos. En contra de lo que suele creerse, el método, de hecho, comparte con la lógica la imposibilidad de estar del todo separado del contexto en el que opera. No existe un método válido para todos los ámbitos, así como no existe una lógica que pueda prescindir de sus objetos.

Según otro principio metodológico que el autor utiliza a menudo –aunque no aparece discutido en el libro–, el elemento genuinamente filosófico de toda obra, sea ésta una obra de arte, de ciencia o de pensamiento, es su capacidad de ser desarrollada, aquello que Feuerbach definía como *Entwicklungsfähigkeit*. En efecto, cuando se sigue tal principio la diferencia entre lo que le pertenece al autor de la obra y lo que se le atribuye a aquel que la interpreta y desarrolla se vuelve tan esencial como difícil de aprehender. Por esto el autor ha preferido arriesgarse a atribuirle a textos de otros lo que estaba elaborando a partir de ellos, antes que correr el riesgo inverso y apropiarse de pensamientos o recorridos de investigación que no le pertenecen.

Por otro lado, toda investigación en ciencias humanas –y por ende, la presente reflexión sobre el método– debería implicar una cautela arqueológica, esto es, retroceder en el propio recorrido hasta el punto en que algo ha quedado oscuro y no tematizado. Sólo un pensamiento que no esconde su propio no-dicho, sino que de manera incesante lo retoma y lo desarrolla, puede pretender eventualmente ser original.

1. ¿QUÉ ES UN PARADIGMA?

1. En mis investigaciones he debido analizar figuras –el *homo sacer* y el musulmán, el estado de excepción y el campo de concentración– que son, ciertamente, aunque en diversa medida, fenómenos históricos positivos, pero que eran tratados en dichas investigaciones como paradigmas, cuya función era la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto. Puesto que esto dio lugar a equívocos, en particular, entre aquellos que –con mayor o menor buena fe– creyeron que yo intentaba ofrecer tesis y reconstrucciones de carácter meramente historiográfico, será oportuno detenerse aquí en el sentido y en la función del uso de paradigmas en la filosofía y en las ciencias humanas.

Michel Foucault se sirve muchas veces en sus escritos de la expresión «paradigma», aunque sin definirla nunca con precisión. Por otra parte, tanto en *L'Archéologie du savoir* [*La arqueología del saber*] como en los escritos posteriores, designa los objetos

de sus investigaciones –para distinguirlos de los de las disciplinas históricas– con los términos «positividades», «problematizaciones», «dispositivos», «formaciones discursivas» y, más en general, «saberes». En la conferencia de mayo de 1978 en la Société française de philosophie, define así lo que debe entenderse por «saber»: «la palabra “saber” indica todos los procedimientos y todos los efectos de conocimiento que un campo específico está dispuesto a aceptar en un momento dado»; y para mostrar su relación necesaria con el concepto de poder, añade poco después:

en efecto, no puede configurarse un elemento de saber si, por un lado, no está conforme a un conjunto de reglas y de constricciones propias de cierto tipo de discurso científico en una época dada y si, por otro, no está dotado de los efectos de coerción típicos de lo que está validado como científico, o simplemente racional o comúnmente admitido (Foucault 1994, III: 54-55).

Ya se ha observado la analogía entre estos conceptos y lo que, en su libro *The Structure of Scientific Revolutions* [*La estructura de las revoluciones científicas*] (1962), Thomas S. Kuhn llama «paradigma científico». Aunque Foucault no ha explicado el funcionamiento de los paradigmas, según Dreyfus y Rabinow, «parece claro que su trabajo sigue una orientación que pone en funcionamiento estas nociones [...] Su método consiste en describir los discursos como articulaciones históricas de un paradigma, y su modo de con-

cebir el análisis implica que aísla y describe los paradigmas sociales y sus aplicaciones concretas» (Dreyfus y Rabinow: 285).

Sin embargo, Foucault –quien declara haber leído el «admirable y decisivo» libro de Kuhn sólo después de haber finalizado *Les Mots et les choses* [*Las palabras y las cosas*] (Foucault 1994, II: 239-240)– no se refiere a él prácticamente nunca en sus investigaciones, y en la introducción a la edición estadounidense de Canguilhem (1978) parece más bien distanciarse de él:

ésta [la norma] no puede ser identificada con una estructura teórica o con un paradigma actual, dado que la verdad científica de hoy no es más que un episodio, o a lo sumo un término provisorio. No es apelando a una «ciencia normal» en el sentido de T. S. Kuhn como se puede volver al pasado y trazar eficazmente su historia, sino encontrando su proceso «normativo», del cual el saber actual no es más que un momento (ibíd., III: 436-437).

Será preciso, entonces, verificar si la analogía entre los dos métodos se refiere más bien a problemas, estrategias y niveles de investigación diferentes, y si el «paradigma» de la arqueología foucaultiana no es sólo homónimo del que marca, para Kuhn, el producirse de las revoluciones científicas.

2. Kuhn reconoce haber usado el concepto de paradigma en dos sentidos diferentes (Kuhn: 212). En el

primero —que él propone sustituir por el término «matriz disciplinar»—, paradigma designa lo que los miembros de cierta comunidad científica poseen en común, es decir, el conjunto de las técnicas, los modelos y los valores a los que los miembros de la comunidad adhieren más o menos conscientemente. En el segundo sentido, el paradigma es un elemento singular de este conjunto —los *Principia* de Newton o el *Almagesto* de Ptolomeo— que, sirviendo de ejemplo común, sustituye las reglas explícitas y permite definir una tradición de investigación particular y coherente.

Al desarrollar el concepto de *Denkstil* [estilo de pensamiento] en Fleck, que define lo que es pertinente o no pertinente dentro de un *Denkkollektiv* [colectivo de pensamiento], Kuhn examina a través del paradigma lo que hace posible la constitución de una ciencia normal, aquello capaz de determinar los problemas que la comunidad debe considerar científicos y los que no. Ciencia normal no significa, en este sentido, una ciencia gobernada por un sistema preciso y coherente de reglas. Por el contrario: si las reglas derivan, para Kuhn, de los paradigmas, éstos «pueden determinar la ciencia normal» incluso en ausencia de reglas (ibíd.: 70). Éste es el segundo significado del concepto de paradigma, que Kuhn considera «el más nuevo» y profundo (ibíd.: 226): el paradigma es simplemente un ejemplo, un caso singular que, a través de su repetibilidad, adquiere la capacidad de modelar tácitamente el comportamiento y las prácticas de investigación de los científicos. El imperio de la regla como canon de científicidad se sustituye así

por el del paradigma; la lógica universal de la ley, por la lógica específica y singular del ejemplo. Y cuando un viejo paradigma es reemplazado por uno nuevo, incompatible con él, se produce lo que Kuhn llama una revolución científica.

3. Una de las direcciones más constantes de la investigación de Foucault es el abandono de la concepción tradicional del problema del poder, fundado sobre modelos jurídicos e institucionales y sobre categorías universales (el derecho, el Estado, la teoría de la soberanía), en favor de un análisis de los dispositivos concretos a través de los cuales el poder penetra en los cuerpos mismos de los súbditos y gobierna sus formas de vida. La analogía con los paradigmas kuhnianos parece encontrar, aquí, una confirmación importante. Así como Kuhn deja de lado la individuación y el examen de las reglas que constituyen una ciencia normal para concentrarse en los paradigmas que determinan el comportamiento de los científicos, Foucault cuestiona el primado tradicional de los modelos jurídicos de la teoría del poder para hacer emerger en primer plano las múltiples disciplinas y las técnicas políticas a través de las cuales el Estado integra en su interior el cuidado de la vida de los individuos. Y así como Kuhn separa la ciencia normal del sistema de las reglas que la definen, Foucault distingue muchas veces la «normalización», que caracteriza al poder disciplinario, de la sistemática jurídica de los procedimientos legales.

La proximidad entre los dos métodos parece indudable; de allí que resulta aún más enigmático no sólo el silencio de Foucault respecto de Kuhn, sino también el cuidado con el cual, en *L'Archéologie du savoir*, parece evitar el término «paradigma». Ciertamente, las razones de este silencio pueden ser personales. En la citada réplica a George Steiner, quien le reprochaba no haber citado el nombre de Kuhn, y luego de aclarar que había leído el libro de Kuhn sólo después de haber redactado *Les Mots et les choses*, Foucault precisa: «por lo tanto, no he citado a Kuhn, sino al historiador de la ciencia que formó e inspiró su pensamiento: Georges Canguilhem» (Foucault 1994, II: 240). Tal afirmación es cuando menos sorprendente, en la medida en que Kuhn, que incluso declara en el prefacio su deuda con dos epistemólogos franceses, Alexandre Koyré y Émile Meyerson, nunca nombra a Canguilhem en su libro. Puesto que Foucault, sin duda, no puede haber formulado a la ligera su afirmación, es posible —dada la estrecha relación que lo ligaba a Canguilhem— que haya querido devolverle a Kuhn su descortesía. Pero, por más que Foucault no fuese insensible a los motivos personales, es cierto que las razones de su silencio no pueden ser solamente de este orden.

4. Una lectura más atenta de los escritos de Foucault muestra, en efecto, que incluso sin nombrar al epistemólogo estadounidense, Foucault toma distancia en varias ocasiones de su noción de paradigma.

Así, en la entrevista de 1976 de Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino, y a propósito de la noción de discontinuidad, Foucault opone explícitamente los «régimenes discursivos» de los que él se ocupa a los paradigmas:

No es entonces un cambio de contenido (refutación de antiguos errores, descubrimiento de nuevas verdades), no es tampoco una alteración de la forma teórica (renovación del paradigma, modificaciones de los conjuntos sistemáticos); lo que está en cuestión es lo que *gobierna* [régit] los enunciados y el modo en que se *gobiernan* [régissent] los unos a los otros para constituir un conjunto de proposiciones científicamente aceptables y en consecuencia susceptibles de ser verificadas o invalidadas a través de procedimientos científicos. En suma, un problema de régimen [régime], de política del enunciado científico. En este nivel, no se trata de saber cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es, de alguna manera, su régimen interno de poder; y de qué modo y por qué, en ciertos momentos, éstos se modifican de una manera global (ibíd., III: 143-144).

Pocas líneas después, refiriéndose a *Les Mots et les choses*, la distancia entre el régimen discursivo (fenómeno genuinamente político) y el paradigma (criterio de verdad científica) se confirma:

Lo que le faltaba a mi trabajo era este problema del régimen discursivo, de los efectos de poder propios del juego enunciativo. Los confundía mucho con la sistematicidad, la forma teórica o algo así como el paradigma (ibíd., III: 144).

Foucault sintió, entonces, hasta cierto punto con mucha fuerza, la proximidad del paradigma kuhniano; pero no era tanto el efecto de una afinidad real como el fruto de una confusión. Para él fue decisivo el desplazamiento del paradigma de la epistemología a la política, su dislocación sobre el plano de una política de los enunciados y de los regímenes discursivos, en los cuales ya no se trata de una «alteración de la forma teórica», sino más bien de un «régimen interno de poder» que determina el modo en que los enunciados «se gobiernan entre sí para constituir un conjunto».

Una lectura de *L'Archéologie du savoir* en esta perspectiva muestra que, ya en 1969, incluso sin nombrarlos de manera explícita, Foucault parece querer distinguir conscientemente el tema de sus investigaciones de los paradigmas de Kuhn. Las formaciones discursivas de las que se ocupa no definen

el estado de los conocimientos en un determinado momento: no constituyen el balance de lo que, a partir de ese momento, pudo demostrarse y asumir el estatuto de adquisición definitiva; el balance de lo que, sin embargo, era aceptado sin prueba ni demostración suficientes, o de lo que era admitido por

creencia común o requerido por la fuerza de la imaginación. Analizar las positividades significa mostrar según qué reglas una práctica discursiva puede formar grupos de objetos, conjuntos de enunciaciones, juegos de conceptos, series de elecciones teóricas (Foucault 1969: 236-237).

Un poco más abajo, Foucault describe algo que parece corresponder a los paradigmas de Kuhn, pero que prefiere llamar «figuras epistemológicas» o «umbrales de epistemologización»:

Cuando, en el juego de una formación discursiva, un conjunto de enunciados se recorta, pretende hacer valer (incluso sin lograrlo) normas de verificación y de coherencia, y ejerce, con respecto al saber, una función dominante (de modelo, de crítica o de verificación), se dirá que la formación discursiva franquea un *umbral de epistemologización*. Cuando la figura epistemológica así diseñada obedece a cierto número de criterios formales... (Foucault 1969: 243-244).

El cambio terminológico no es sólo formal: en modo del todo coherente con las premisas de la *Archéologie*, Foucault desplaza la atención de los criterios que permiten la constitución de una ciencia normal con respecto a los sujetos (los miembros de una comunidad científica) al puro darse de «conjuntos de enunciados» y de «figuras», independientemente de toda referencia a sujetos («un conjunto de enunciados so-

bresale», «la figura [...] así delineada»). Y cuando, a propósito de los diversos tipos de historia de las ciencias, define el propio concepto de *episteme*, no se trata, una vez más, de individualizar algo así como una visión del mundo o una estructura de pensamiento que les impone a los sujetos normas y postulados comunes. Episteme es, más bien, «el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a las figuras epistemológicas, a las ciencias y eventualmente a los sistemas formalizados» (ibíd.: 250). Ésta no define, como el paradigma de Kuhn, lo que puede saberse en una determinada época, sino lo que está implícito en el hecho de que se dé cierto discurso o cierta figura epistemológica: «en el enigma del discurso científico, lo que ésta [la episteme] pone en juego no es su derecho a ser una ciencia, sino el hecho de existir» (ibíd.: 251).

L'Archéologie du savoir ha sido leída como un manifiesto del discontinuismo historiográfico. Más allá de que esta definición —que Foucault rechaza varias veces— sea o no exacta, es cierto que, en el libro, parece interesarse fundamentalmente en lo que permite constituir, a pesar de todo, contextos y conjuntos, en la existencia positiva de «figuras» y de series. Sólo que estos contextos se producen según un modelo epistemológico totalmente peculiar, que no coincide con los comúnmente admitidos en la investigación histórica ni con los paradigmas kuhnianos y que, por lo tanto, trataremos de identificar.

5. Veamos el panoptismo, tal como es analizado en la tercera parte de *Surveiller et punir* [*Vigilar y castigar*]. Se trata, ante todo, de un fenómeno histórico singular, el *panopticon*, modelo arquitectónico que Jeremy Bentham publica en Dublín en 1791 con el título *Panopticon, or The Inspection-house. Containing the Idea of a New Principle of Construction, Applicable to Any Sort of Establishment, in which Persons of Any Description Are to Be Kept under Inspection...* [*El panóptico, o la casa de inspección. Contiene la idea de un nuevo principio de construcción, aplicable a cualquier clase de establecimiento, en el cual toda clase de personas se mantiene bajo inspección...*]. Foucault recuerda sus características esenciales:

El principio es conocido; en la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre con grandes ventanas que se abren hacia la cara interna del anillo; la construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales ocupa todo el ancho de la construcción; tienen dos ventanas, una hacia el interior, correspondiente a la ventana de la torre; la otra, que permite a la luz atravesar la celda de lado a lado, hacia el exterior. Basta entonces con situar a un vigilante en la torre central, y en cada celda encerrar a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por efecto del contraluz, pueden divisarse desde la torre, recorriéndose exactamente, las pequeñas siluetas prisioneras en las celdas de la periferia. Tantas celdas como pequeños teatros... (Foucault 1975: 218).

Pero el *panopticon* es, a la vez, un «modelo generalizable de funcionamiento» (ibíd.: 223); «panoptismo», o sea, precisamente «principio de un conjunto» y «modalidad panóptica del poder» (ibíd.: 241). Como tal, es una «figura de tecnología política que puede y debe disociarse de todo uso específico» (ibíd.: 224). No es sólo un «edificio onírico», sino el «diagrama de un mecanismo de poder llevado a su forma ideal» (ibíd.). Funciona, en resumen, como un paradigma en sentido propio: un objeto singular que, valiéndose para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye. Quien ha leído *Surveiller et punir* sabe bien que, ubicado al final de la sección sobre las disciplinas, el *panopticon* desarrolla una función estratégica decisiva para comprender la modalidad disciplinaria del poder, y como tal se transforma en algo así como la figura epistemológica que, a la vez que define el universo disciplinario de la modernidad, marca también el umbral a través del cual se pasa a la sociedad de control.

No se trata, en la obra de Foucault, de un caso aislado. Por el contrario, puede decirse que el paradigma define, en este sentido, el método foucaultiano en su gesto más característico. El *grand enfermement* [gran encierro], la confesión, la indagación, el examen, el cuidado de sí: todos estos fenómenos históricos singulares son tratados —y esto constituye la especificidad de la investigación de Foucault con respecto a la historiografía— como paradigmas que, al mismo tiempo que deciden un contexto proble-

mático más amplio, lo constituyen y lo vuelven inteligible.

Ya se ha señalado que Foucault mostró la mayor pertinencia de los contextos producidos por campos metafóricos respecto de aquellos creados por cortes meramente cronológicos (Milo: 236). Siguiendo una dirección ya presente en obras como *Les Rois thaumaturges* [Los reyes taumaturgos] de Marc Bloch, *The King's Two Bodies* [Los dos cuerpos del rey] de Ernst Kantorowicz o *Le Problème de l'incroyance* [El problema de la incredulidad] de Lucien Febvre, Foucault habría liberado a la historiografía del dominio exclusivo de los contextos metonímicos (el siglo XVIII, la Francia meridional) para restituir el primado a los contextos metafóricos. La observación es correcta sólo a condición de que se precise que, al menos para Foucault, no se trata de metáforas, sino de paradigmas en el sentido que hemos visto, que no obedecen a la lógica del transporte metafórico de un significado, sino a la analógica del ejemplo. No se trata aquí de un significante que a menudo viene a designar fenómenos heterogéneos en virtud de una misma estructura semántica. Más parecido a la alegoría que a la metáfora, el paradigma es un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir. Dar un ejemplo es, entonces, un acto complejo que supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal no para ser desplazado a otro ámbito, sino,

por el contrario, para mostrar el canon de aquel uso, que no es posible exhibir de otro modo.

Festo nos informa de que los latinos distinguían *exemplar* de *exemplum*: el primero, que se aprecia con los sentidos (*oculis conspicitur*), indica lo que debemos imitar (*exemplar est quod simile faciamus*); el segundo exige, en cambio, una valoración más compleja (no sólo sensible: *animo aestimatur*) y tiene un significado sobre todo moral e intelectual. El paradigma foucaultiano es las dos cosas al mismo tiempo: no sólo ejemplar y modelo, que impone la constitución de una ciencia normal, sino también y sobre todo *exemplum*, que permite reunir enunciados y prácticas discursivas en un nuevo conjunto inteligible y en un nuevo contexto problemático.

6. El *locus classicus* de una epistemología del ejemplo se encuentra en los *Primeros analíticos*. Aquí Aristóteles distingue el procedimiento por paradigmas, de la inducción y de la deducción. «Está claro —escribe— que el paradigma no funciona como una parte respecto del todo [*hos méros pròs hólon*], ni como un todo respecto de las partes [*hos hólon pròs méros*], sino como una parte respecto de la parte [*hos méros pròs méros*], puesto que ambos se encuentran bajo lo mismo, pero uno es más conocido que el otro» (*Primeros analíticos*, 69a, 13-14). Mientras la inducción procede, entonces, de lo particular a lo universal y la deducción de lo universal a lo particular, lo que define al paradigma es una tercera y paradójica especie de

movimiento, que va de lo particular a lo particular. El ejemplo constituye una forma peculiar de conocimiento que no procede articulando universal y particular, sino que permanece en el plano de este último. El tratamiento aristotélico del paradigma no va más allá de estas difusas observaciones, y el estatuto de un conocimiento que permanece en lo particular ya no volverá a interrogarse más adelante. Aristóteles no sólo parece sostener que el género común preexiste a los particulares, sino también que el estatuto de «mayor cognoscibilidad» (*gnorimóteron*) que concierne al ejemplo permanece indefinido.

El estatuto epistemológico del paradigma se vuelve evidente sólo si, radicalizando la tesis de Aristóteles, se comprende que pone en cuestión la oposición dicotómica entre lo particular y lo universal que estamos habituados a considerar como inseparable de los procedimientos cognoscitivos y nos presenta una singularidad que no se deja reducir a ninguno de los dos términos de la dicotomía. El régimen de su discurso no es la lógica, sino la analogía, cuya teoría ha reconstruido Enzo Melandri en un libro ya clásico. Y el *análogon* que éste produce no es ni particular ni general. De aquí su valor especial, que intentaremos comprender.

7. En *La linea e il circolo* [*La línea y el círculo*], Melandri ha mostrado que la analogía se opone al principio dicotómico que domina la lógica occidental. Contra la alternativa drástica «o A o B», que excluye al

tercero, la analogía siempre hace valer su *tertium datur*, su obstinado «ni A ni B». La analogía interviene, pues, en las dicotomías lógicas (particular / universal; forma / contenido; legalidad / ejemplaridad, etc.) no para componerlas en una síntesis superior, sino para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares, en el cual, del mismo modo en que ocurre en un campo electromagnético, éstas pierden su identidad sustancial. Pero ¿en qué sentido y de qué modo se da aquí un tercer término? Ciertamente, no como un término homogéneo a los dos primeros, cuya identidad podría definirse a su vez por una lógica binaria. Sólo desde el punto de vista de la dicotomía, el análogo (o el paradigma) puede aparecer como un *tertium comparationis*. El tercero analógico se afirma aquí ante todo a través de la desidentificación y la neutralización de los dos primeros, que se vuelven entonces indiscernibles. El tercero es esta indiscernibilidad, y si se busca aferrarlo a través de cesuras bivalentes se llega necesariamente a un indecible. En este sentido, es imposible separar con claridad en un ejemplo su condición paradigmática, su valer para todos, de su ser un caso singular entre los otros. Como en un campo magnético, no se trata de magnitudes extensivas y graduales, sino de intensidades vectoriales.

8. Quizás en ninguna parte la relación paradójica del paradigma con la generalidad es expresada con tanta fuerza como en el pasaje de la *Kritik der Urteilskraft* [Crítica del juicio] en el que Kant piensa la nece-

sidad del juicio estético en la forma de un ejemplo, del cual es imposible dar la regla:

Esta necesidad es de una especie particular: no es una necesidad teórica objetiva, en la cual se puede pensar *a priori* que cada uno experimentará ese cierto placer en relación con el objeto que he llamado bello; no es tampoco una necesidad práctica, en la cual este placer es la consecuencia necesaria de una voluntad racional pura, que oficia como regla para un ser que actúa libremente, y que significa que debe actuarse absolutamente de ese modo particular. Como necesidad pensada en un juicio estético, esta puede definirse sólo en forma de ejemplo [*exemplarisch*], es decir, como la necesidad del consenso de todos respecto de un juicio, que puede ser visto como ejemplo [*Beispiel*] de una regla general que, como tal, no es posible asignar [*angeben*] (Kant 1974a: 155-156).

Como el juicio estético según Kant, el paradigma presupone en realidad la imposibilidad de la regla; pero si ésta falta o es inenunciable, ¿de dónde podrá el ejemplo extraer su valor de prueba? ¿Y cómo es posible proporcionar ejemplos de una regla imposible de asignar?

La aporía se resuelve sólo si se comprende que el paradigma implica el abandono sin reservas del particular-general como modelo de la inferencia lógica. La regla (si aún puede hablarse aquí de regla) no es una generalidad que preexiste a los casos singulares

y se aplica a ellos, ni algo que resulta de la enumeración exhaustiva de los casos particulares. Más bien es la mera exhibición del caso paradigmático la que constituye una regla, que, como tal, no puede ser ni aplicada ni enunciada.

9. Quien está familiarizado con la historia de las órdenes monásticas sabe que, al menos en los primeros siglos, es difícil comprender el estatuto de lo que los documentos llaman «regla». En los testimonios más antiguos, regla significa simplemente *conversatio fratrum*, el modo de vida de los monjes de un determinado monasterio. Ésta se identifica muchas veces con el modo de vida del fundador, considerado como *forma vitae*, es decir, como ejemplo a seguir; y la vida del fundador es a su vez la continuación de la vida de Jesús tal como se narra en los Evangelios. Con el progresivo desarrollo de las órdenes monásticas y la creciente necesidad de un control por parte de la curia romana, el término *regula* asume cada vez más el significado de un texto escrito, que se conserva en el monasterio y que debe ser preventivamente leído a aquel que, al abrazar la vida monástica, acepta someterse a las prescripciones y a las prohibiciones que ésta contiene. Pero al menos hasta San Benito, la regla no es una norma general, sino sólo la comunidad de vida (el «cenobio», *koinòs bíos*) que resulta de un ejemplo y en la cual la vida de cada monje tiende, en última instancia, a volverse paradigmática, a constituirse como *forma vitae*.

Esto significa que, uniendo las consideraciones de Aristóteles con las de Kant, podemos decir que el paradigma implica un movimiento que va de la singularidad a la singularidad y que, sin salir de ésta, transforma cada caso singular en *ejemplar* de una regla general que nunca puede formularse *a priori*.

10. En 1947, Victor Goldschmidt —un autor que Foucault parece conocer y apreciar— publica *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne* [*El paradigma en la dialéctica platónica*]. Como es frecuente en los escritos de este genial historiador de la filosofía, la exploración de un problema en apariencia marginal —el uso del ejemplo en los diálogos platónicos— arroja una nueva luz sobre todo el pensamiento de Platón y, en particular, sobre la relación entre las ideas y lo sensible, cuyo paradigma resulta ser la expresión técnica. Ya Georges Rodier había observado que en los diálogos muchas veces las ideas funcionan como paradigmas para las cosas sensibles, pero otras veces son los sensibles los que se presentan como paradigmas de las ideas. Si en el *Eutifrón* la idea de piedad es, en este sentido, lo que se usa como paradigma para la comprensión de los sensibles correspondientes, en el *Político*, en cambio, es un paradigma sensible —el tejido— lo que conduce a la comprensión de las ideas. Para explicar cómo un ejemplo puede producir conocimiento, Platón introduce aquí como «paradigma para el paradigma» el ejemplo de las sílabas que los niños son capaces de reconocer en diversas palabras.

Se genera un paradigma cuando una cosa que se halla en otra cosa diferente y separada [*diespasménoi*, pero el término griego significa «desgarrado», «lacerado»] de la primera, es juzgada acertadamente y reconocida como lo mismo y, al ser comparadas, produce con respecto a cada una y a las dos juntas una única opinión verdadera (*Político*, 278c).

Al comentar esta definición, Goldschmidt muestra que parece existir aquí una estructura paradójica, a la vez sensible y mental, que él llama «forma-elemento» (Goldschmidt: 53). En otras palabras, el paradigma, aun cuando es un fenómeno singular sensible, contiene de algún modo el *eîdos*, la forma misma que se trata de definir. No es, entonces, un simple elemento sensible presente en dos lugares diferentes, sino algo así como una relación entre lo sensible y lo mental, el elemento y la forma («el elemento paradigmático es él mismo una relación»: *ibíd.*: 77). Así como en la reminiscencia —que Platón usa con frecuencia como paradigma del conocimiento—, un fenómeno sensible es puesto en una relación no-sensible consigo mismo y, de esta manera, reconocido en el otro, así también, en el paradigma, no se trata simplemente de constatar cierta semejanza sensible, sino de producirla a través de una operación. Por esto el paradigma nunca está ya dado, sino que se genera y produce (*paradeígmatos* [...] *génesis*: *Político*, 278c, 4; *paradeígmata* [...] *gignómena*: *ibíd.*, 278b, 5) a través de un «poner al lado», un «conjuguar» y, sobre todo, un «mostrar» y un «exponer» (*parabállontas* [...] *paratithémena* [...] *endeiknýmai* [...]

déichthei [...] *deichthénta*: *ibíd.*). La relación paradigmática no se da tan sólo entre los objetos singulares sensibles, ni entre éstos y una regla general, sino, ante todo, entre la singularidad (que se vuelve así paradigma) y su exposición (es decir, su inteligibilidad).

11. Consideremos el caso, relativamente simple, del ejemplo gramatical. La gramática se constituye y puede enunciar sus reglas sólo a través de una práctica paradigmática, a través de la exhibición de ejemplos lingüísticos. Pero ¿cuál es el uso de la lengua que define la práctica gramatical? ¿Cómo se produce un ejemplo gramatical? Tomemos el caso de los paradigmas que, en las gramáticas latinas, dan cuenta de la declinación de los sustantivos. El término *rosa*, a través de su exhibición paradigmática (*rosa*, *ros-ae*, *ros-ae*, *ros-am...*), es suspendido de su uso normal y de su carácter denotativo y, de este modo, hace posible la constitución y la inteligibilidad del conjunto «nombre femenino de la primera declinación», del cual es, al mismo tiempo, miembro y paradigma. Aquí es esencial la suspensión de la referencia y del uso normal. Si para explicar la regla que define la clase de los performativos, el lingüista pronuncia el ejemplo «yo juro», está claro que este sintagma no debe entenderse como si se estuviera profiriendo un juramento real. Para poder funcionar como ejemplo, el sintagma debe ser suspendido de su función normal; y, sin embargo, precisamente a través de este no-funcionamiento y esta suspensión puede mostrar cómo fun-

ciona el sintagma y permitir la formulación de la regla. Si se pregunta ahora si la regla se aplica al ejemplo, la respuesta no es fácil: el ejemplo está, de hecho, excluido de la regla, no porque no forme parte del caso normal, sino, al contrario, porque exhibe su pertenencia a él. En este sentido, el ejemplo es la contracara simétrica de la excepción: mientras que ésta se incluye a través de su exclusión, el ejemplo se excluye a través de la exhibición de su inclusión. Pero de esta manera, según el significado etimológico del término griego, el ejemplo muestra junto a sí (*para-deiknymi*) su propia inteligibilidad y, a su vez, la de la clase que constituye.

12. En Platón el paradigma tiene su lugar en la dialéctica que, al articular la relación entre el orden inteligible y el sensible, hace posible el conocimiento. «La relación entre estos dos órdenes puede concebirse de dos modos: como una relación de semejanza (entre copia y modelo) o como una relación de proporción» (Goldschmidt: 84). A cada una de estas concepciones le corresponde, según Goldschmidt, un procedimiento dialéctico particular: a la primera, la reminiscencia (que Platón define en el *Menón* y en el *Teeteto*); a la segunda, el paradigma, del cual se discute sobre todo en el *Sofista* y en el *Político*. Ahora intentaremos comprender, siguiendo el análisis de Goldschmidt, el sentido y la función específica del paradigma en la dialéctica. La ardua explicación del método dialéctico en el libro VI de la *República* (509d-511e) se vuelve trans-

parente si se la entiende como una exposición del método paradigmático. En la producción de la ciencia, Platón distingue aquí dos etapas o momentos, representados como dos segmentos continuos sobre una línea recta. El primero, que define el procedimiento «de la geometría, del cálculo y de aquellos que practican las ciencias de este género», funda sus investigaciones a partir de hipótesis, es decir, presuponiendo (éste es el sentido del término griego *hypóthesis*, de *hypotíthemi*, «pongo debajo como base») a partir de los datos que son tratados como principios conocidos, de cuya evidencia no es necesario dar cuenta. El segundo, en cambio, que es el de la dialéctica,

trata a las hipótesis no como principios [*archai*] sino propiamente como hipótesis, es decir, como escalones y trampolines, para ir hasta lo no supuesto [*anypótheton*], hacia el principio de todo y, una vez allí, descender hasta una conclusión, manteniéndose ligado a las cosas que están ligadas a éste, sin servirse absolutamente de lo sensible, sino de las mismas ideas, a través de las ideas y hacia las ideas, hasta concluir en las ideas (ibíd., VI, 511b, 2-c, 1).

¿Qué significa tratar las hipótesis (los presupuestos) como hipótesis y no como principios? ¿Qué es una hipótesis no presupuesta, sino expuesta como tal? Si se recuerda que la cognoscibilidad del paradigma nunca está presupuesta, sino que, por el contrario, su prestación específica consiste en la suspensión y la desactivación de su facticidad empírica para exhibir

sólo una inteligibilidad, entonces tratar las hipótesis como hipótesis significará tratarlas como paradigmas.

Aquí la aporía, observada tanto por Aristóteles como por los modernos, según la cual en Platón la idea es paradigma de lo sensible y lo sensible paradigma de las ideas, encuentra su solución. La idea no es otro ente presupuesto a lo sensible ni coincide con éste: es lo sensible considerado como paradigma, es decir, en el medio de su inteligibilidad. Por esto Platón puede afirmar que también la dialéctica, como las técnicas, parte de hipótesis (*ek hypothéseos ioûsa*: ibíd., 510b, 9), pero que, a diferencia de éstas, trata las hipótesis como hipótesis y no como principios; o sea, las usa como paradigmas. Lo no-hipotético, a lo que la dialéctica accede, se abre ante todo por el uso paradigmático de lo sensible. En este sentido debe entenderse el pasaje siguiente en el cual el método dialéctico es definido por el «quitar las hipótesis» («sólo el método dialéctico, quitando las hipótesis [*tàs hypothéseis anairoûsa*], alcanza el principio mismo»: ibíd., VII, 533c, 6). *Anairéo*, como su correspondiente latino *tollere* (y el alemán *aufheben*, que Hegel, inspirándose en ellos, ubicaba en el centro de su dialéctica), significa tanto «tomar, asumir» como «quitar, eliminar». Lo que funciona como paradigma, según hemos visto, es sustraído de su uso normal y, a la vez, expuesto como tal. Lo no-hipotético es lo que se abre en el punto en el que se «quitan» —es decir, se asumen y eliminan a la vez— las hipótesis. La inteligibilidad, en la que la dialéctica se mueve en su «descenso hacia el fin», es la inteligibilidad paradigmática de lo sensible.

13. El círculo hermenéutico que define el procedimiento cognoscitivo de las ciencias humanas adquiere su sentido propio sólo en la perspectiva del método paradigmático. Ya antes de Schleiermacher, Friedrich Ast había observado que en las ciencias filológicas, el conocimiento del fenómeno singular presupone el conocimiento de la totalidad y viceversa: el conocimiento de la totalidad presupone el de los fenómenos singulares. Cuando en *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*], Heidegger fundaba este círculo hermenéutico en la precomprensión como estructura anticipadora existencial del *Dasein*, liberaba a las ciencias humanas de esta situación embarazosa, al garantizar de ese modo el carácter «más original» de su conocimiento. Desde entonces, la frase según la cual «lo importante no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo» (Heidegger: 153), se convirtió en la fórmula mágica que permitía al investigador transformar en virtuosos el círculo vicioso.

La garantía era, sin embargo, menos tranquilizadora de lo que parecía a primera vista. Si la actividad del intérprete ya está siempre anticipada por una precomprensión que se le escapa, ¿qué significa «entrar en el círculo del modo justo»? Heidegger había sugerido que se trata de no dejar que «las circunstancias y la opinión común» impongan (*vorgeben*) la precomprensión, sino de «elaborarla a partir de las cosas mismas» (ibíd.). Pero esto sólo puede significar —y el círculo parece volverse así cada vez más «vicioso»— que el in-

investigador debe estar en condiciones de reconocer en los fenómenos la signatura de una precomprensión que depende de la propia estructura existencial de aquellos fenómenos que investiga.

La aporía se resuelve si se considera que el círculo hermenéutico es, en realidad, un círculo paradigmático. No hay, como en Ast y Schleiermacher, una dualidad entre «fenómeno singular» y «totalidad»: la totalidad no resulta más que de la exposición paradigmática de los casos singulares. Y no hay, como en Heidegger, circularidad entre un «antes» y un «después», precomprensión e interpretación: en el paradigma, la inteligibilidad no precede al fenómeno, sino que está, por así decirlo, «al lado» (*pará*) de éste. Según la definición aristotélica, el gesto paradigmático no va de lo particular al todo y del todo a lo particular, sino de lo singular a lo singular. El fenómeno, expuesto en el medio de su cognoscibilidad, muestra la totalidad de la cual es paradigma. Y éste, con respecto a los fenómenos, no es un presupuesto (una «hipótesis»): como «principio no presupuesto», no está ni en el pasado ni en el presente, sino en su constelación ejemplar.

14. Entre 1924 y 1929, Warburg trabaja en su «atlas por imágenes», que debía llamarse *Mnemosyne*. Se trata, como se sabe, de un conjunto de paneles sobre los cuales se encuentra distribuida una serie heterogénea de imágenes (reproducciones de obras de arte o de manuscritos, fotografías recortadas de diarios o realizadas por él mismo, etcétera) referidas muchas

veces a un tema único que él definía como *Pathosformel* [fórmula emotiva]. Consideremos el panel 46, en el cual se trata de la *Pathosformel* «Ninfa», la figura femenina en movimiento a cuya aparición en el fresco de Ghirlandaio en la capilla Tornabuoni Warburg se refería familiarmente con el sobrenombre *Fraulein Schnellbring*, «señorita Llevadeprisa». El panel está constituido por veintisiete imágenes, cada una de las cuales está de algún modo relacionada con el tema que da nombre al conjunto. Más allá del fresco de Ghirlandaio, se reconoce un relieve romano en marfil, una sibila de la catedral de Sessa Aurunca, miniaturas de un manuscrito florentino del siglo XVI, un detalle de un fresco de Botticelli, el círculo con la Madonna y el nacimiento de Juan el Bautista de Filippo Lippi, la fotografía de una campesina de Settignano tomada por el propio Warburg, y así sucesivamente. ¿Cómo debemos leer este panel? ¿Cuál es la relación que mantiene unidas las imágenes singulares? En otras palabras, ¿dónde está la ninfa?

Un modo sin duda errado de leer el panel consistiría en ver en él algo así como un repertorio iconográfico, donde se indaga el origen y la historia del tema iconográfico «figura femenina en movimiento». Se trataría, entonces, de ubicar las imágenes singulares en la medida de lo posible en orden cronológico, siguiendo la probable relación genética que, ligándolas entre sí, podría finalmente permitir alcanzar el arquetipo, la «fórmula de *páthos*» de la cual todas derivan. Una lectura apenas más atenta del panel muestra que ninguna de las imágenes es el original, así como ningun-

na de las imágenes es simplemente una copia o una repetición. Como en la composición «por fórmulas» que Milman Parry reconoció en la base de los poemas homéricos y, más en general, en toda composición oral, es imposible distinguir entre creación y *performance*, entre original y ejecución, así las *Pathosformeln* de Warburg son híbridos de arquetipo y fenómeno, de primariedad¹ y repetición. Cada fotografía es el original, cada imagen constituye la *arché*; es, en este sentido, «arcaica». La ninfa misma no es arcaica ni contemporánea, es un indecible de diacronía y sincronía, unicidad y multiplicidad. Pero esto significa que la ninfa es el paradigma del cual las ninfas singulares son los ejemplares o que, más exactamente, según la ambigüedad constitutiva de la dialéctica platónica, la ninfa es el paradigma de las imágenes singulares y las imágenes singulares son los paradigmas de la ninfa.

La ninfa es, entonces, un *Urphänomen*, un «fenómeno original» en el sentido de Goethe. Este término técnico esencial de las indagaciones goetheanas sobre la naturaleza, desde la *Farbenlehre* [*Teoría de los colores*] hasta la *Metamorphose der Pflanzen* [*Metamorfosis de las plantas*], que nunca es definido con claridad por el autor, se vuelve inteligible sólo si —desarrollando aquí la sugerencia de Elizabeth Rotten, que remitía su origen a Platón— se lo entiende en sentido decididamente paradigmático. Goethe contrapone muchas

1. Con «primariedad» traducimos el término italiano *primavoltità* que literalmente significa la cualidad de la primera vez. (*N. de las T.*)

veces su método a aquel que procede por «casos particulares y rúbricas generales, opiniones e hipótesis» (Goethe, II: 691). En el ensayo *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt* [*El experimento como mediador entre sujeto y objeto*], propone un modelo de «experiencia de especie superior», en el cual la unificación de los fenómenos singulares no ocurre «de modo hipotético y en forma sistemática» (ibíd., I: 852), sino que cada fenómeno «se mantiene en relación con innumerables otros, del mismo modo en que decimos de un punto luminoso libre y oscilante que emite sus rayos en todas las direcciones» (ibíd.: 851-852). Pocas líneas después se aclara cómo debe entenderse esta relación singular entre los fenómenos; en un pasaje donde se afirma más allá de toda duda la naturaleza paradigmática del procedimiento: «Tal experiencia, que consiste de muchas otras, es evidentemente de una especie superior. Ésta representa la fórmula, en la cual encuentran expresión innumerables ejemplos singulares» (ibíd.: 852). «Todo existente —corroborando otro fragmento— es el *análogon* de todo existente; por eso la existencia se nos aparece siempre separada y al mismo tiempo vinculada. Si se exagera la analogía, todo se vuelve idéntico; si se la evita, todo se divide hasta el infinito» (ibíd., II: 706). El *Urphänomen* como paradigma es, en este sentido, el lugar en el cual la analogía vive en perfecto equilibrio más allá de la oposición entre generalidad y particularidad. Por esta razón, Goethe escribe que el «fenómeno puro» nunca puede ser aislado, «sino que se muestra en una serie continua de apariciones» (ibíd.: 871). Y en las *Maximen*

und Reflexionen [*Máximas y reflexiones*] resume su naturaleza en una definición que podría valer con el mismo título para el paradigma: «El fenómeno originario: ideal por cuanto es el último cognoscible / real por cuanto conocido / simbólico porque abraza todos los casos: / idéntico en todos los casos» (ibíd.: 693). Aunque no alcance nunca la generalidad de una hipótesis o de una ley, el *Urphänomen* es, sin embargo, cognoscible; más aún, en el fenómeno singular, es el último elemento cognoscible, su capacidad de constituirse en paradigma. Por ello un célebre *dictum* goethiano afirma que no es necesario buscar más allá de los fenómenos: como paradigmas, «ellos son la doctrina».

15. Intentemos ahora fijar en forma de tesis algunas de las características que, según nuestro análisis, definen el paradigma:

1) El paradigma es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad.

2) Neutralizando la dicotomía entre lo general y lo particular, sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar.

3) El caso paradigmático deviene tal suspendiendo y, a la vez, exponiendo su pertenencia al conjunto, de modo que ya no es posible separar en él ejemplaridad y singularidad.

4) El conjunto paradigmático no está jamás presupuesto a los paradigmas, sino que permanece inmanente a ellos.

5) No hay, en el paradigma, un origen o una *arché*: todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica.

6) La historicidad del paradigma no está en la diacronía ni en la sincronía, sino en un cruce entre ellas.

Creo que llegados a este punto está claro qué significa, tanto en mi caso como en el de Foucault, trabajar a través de paradigmas. El *homo sacer* y el campo de concentración, el *Muselman* y el estado de excepción —como, más recientemente, la *oikonomía* trinitaria o las aclamaciones— no son hipótesis a través de las cuales se intenta explicar la modernidad, reconduciéndola a algo así como a una causa o un origen histórico. Por el contrario, como su misma multiplicidad podría dejar entrever, se trata en todos los casos de paradigmas que tenían por objetivo hacer inteligible una serie de fenómenos cuyo parentesco se le había escapado o podía escapar a la mirada del historiador. Por cierto, mis investigaciones, como las de Foucault, tienen un carácter arqueológico, y los fenómenos de los que se ocupan se desarrollan en el tiempo e implican por lo tanto una atención a los documentos y a la diacronía que no puede dejar de seguir las leyes de la filología histórica. Pero la *arché* que éstas alcanzan —y esto vale, quizá, para toda investigación histórica— no es un origen presupuesto en el tiempo, sino que, al situarse en el cruce de diacronía y sincronía, vuelve inteligible no menos el presente del investigador que el pasado de su objeto. En este sentido, la arqueología es siempre una paradigmología, y la capacidad de reconocer y articular paradigmas define el rango del investigador así como su habilidad para examinar los docu-

mentos de un archivo. Del paradigma depende, de hecho, en última instancia, la posibilidad de producir en el interior del archivo cronológico, en sí inerte, aquellos *plans de clivage* [planos de clivaje] (como los llaman los epistemólogos franceses) que son los únicos que pueden hacerlo legible.

Si se pregunta, finalmente, si la condición paradigmática reside en las cosas o en la mente del investigador, mi respuesta es que la pregunta no tiene sentido. La inteligibilidad que está en cuestión en el paradigma tiene un carácter ontológico, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática. Y no conozco mejor definición de ella que la que contiene un poema de Wallace Stevens titulado *Description without place*:

*It is possible that to seem – it is to be,
As the sun is something seeming and it is.*

*The sun is an example. What it seems
It is and in such seeming all things are.*

[Descripción sin lugar

Es posible que parecer – sea ser,
como el sol es algo aparente y es.

El sol es un ejemplo. Lo que aparenta
es y en tal apariencia todas las cosas son.]

2. TEORÍA DE LAS SIGNATURAS

1. El noveno libro del tratado de Paracelso *De natura rerum* [Sobre la naturaleza de las cosas] se titula *De signatura rerum naturalium* [Sobre la signatura de las cosas naturales]. La idea de que todas las cosas llevan un signo que manifiesta y revela sus cualidades invisibles es el núcleo original de la *episteme* paracelsiana. «Nada es sin un signo [*nichts ist ohne ein Zeichen*] –escribe en *Von den naturlichen Dingen*– puesto que la naturaleza no deja salir nada de sí, sin signar lo que en ello se encuentra» (Paracelso, III, 7: 131). «No hay nada exterior que no sea anuncio de lo interno», reza el *Liber de podagricis* [Libro acerca de los que padecen gota], y a través de los signos el hombre puede conocer aquello que ha sido signado en todas las cosas (ibíd., II, 4: 259). Y si, en este sentido, «todas las cosas, hierbas, semillas, piedras, raíces exhiben en sus cualidades, formas y figuras [*Gestalt*] lo que está en ellas»; si «son todas conocidas a través de su *signatum*», entonces «*signatura* es la ciencia a través

de la cual todo lo que está oculto es descubierto y sin este arte no puede hacerse nada profundo» (ibíd., III, 7: 133). Sin embargo, como todo saber, esta ciencia es una consecuencia del pecado, porque Adán en el Edén no estaba signado en absoluto (*unbezeichnet*) y habría continuado así si no hubiese «caído en la naturaleza», que no «deja nada sin signar».

Sobre estos presupuestos, *De signatura rerum naturalium* entra rápidamente en el centro del problema e interroga la naturaleza y el número de los «signadores». Aquí *signatura* no es ya el nombre de una ciencia, sino el acto mismo y el efecto de signar: «Si en este libro se trata de filosofar *de signatura rerum*, entonces sería ante todo útil y conveniente precisar de dónde derivan los *signata*, cuál es su *signator* y cuántos existen» (ibíd., 6: 329). Según Paracelso los signadores son tres: el hombre, el arqueo (*Archeus*) y las estrellas (*Astra*). Los signos de los astros, que hacen posibles las profecías y los presagios, manifiestan «la fuerza y la virtud sobrenatural» (*übernatürliche Kraft und Tugend*) de las cosas. De ellos se ocupan las ciencias adivinatorias como la geomancia, la quiromancia, la fisiognomía, la hidromancia, la piromancia, la necromancia y la astronomía. Los monstruos, como los hermafroditas y los andróginos, de los cuales se ocupa la adivinación, no son más que un signo impreso por los ascendentes celestes; y, según Paracelso, no sólo los astros en el cielo sino también «las estrellas en el hombre», que «a cada instante, junto a sus fantasías e imaginaciones, surgen y se ocultan en su ánimo como en el firmamento superior» (ibíd.:

333), pueden dejar su signo sobre el cuerpo, como ocurre en las mujeres embarazadas, cuya *Fantasey* traza sobre la carne del feto sus *Monstrosische Zeichen* [signos monstruosos] (ibíd.: 332).

Del mismo modo, la fisiognomía y la quiromancia enseñan a descifrar el secreto del «hombre interno» en los signos que los astros han impreso sobre el rostro y sobre los miembros de los hombres o en las líneas de sus manos. Sin embargo, la relación entre las estrellas y los hombres no es de sujeción unilateral:

el hombre sabio puede gobernar y dominar [*Regieren und Meystern*] la estrella y no a la inversa; la estrella está sometida a él y debe seguirlo, y no él a la estrella. Un hombre bestial es en cambio gobernado y dominado por la estrella a tal punto que debe seguirla como el ladrón a la horca, el asesino a la rueda, el pescador al pez, el cazador de aves al pájaro y el cazador a la presa. La causa de esto es que no se conoce a sí mismo y no sabe hacer uso de las fuerzas ocultas en él; no sabe que es un pequeño mundo y no conoce la estrella que está en él, puesto que todo el firmamento está dentro de él con todas sus fuerzas (ibíd.: 334).

La relación expresada por la signatura no es, pues, una relación casual, sino algo más complicado, que tiene un efecto retroactivo sobre el signador y que es lo que, precisamente, se trata de comprender.

2. Antes de pasar al análisis de las firmas impresas por el Arqueo sobre las cosas naturales, Paracelso recuerda que existe una *Kunst Signata* [arte signada] que constituye, por así decirlo, el paradigma de toda signatura. Esta signatura originaria es la lengua, a través de la cual el «primer *signator*», Adán, impuso en hebreo a las cosas sus «justos nombres» (*die rechten Namen*: Paracelso, III, 6: 356). La *Kunst Signata*

enseña a dar los justos nombres a todas las cosas. Nuestro padre Adán conocía perfectamente este arte y poco después de la creación dio a cada ser su nombre particular, a todo animal su nombre, a todo árbol, a toda hierba un nombre diverso, a toda raíz, a toda piedra, a todo mineral, a todo metal y a todo líquido [...] y cuando bautizaba y daba su nombre a cada cosa, esto agradaba a Dios, porque ocurría por una justa razón [*aus dem rechten Grund*], no a su arbitrio, sino según un arte preestablecida, es decir, el arte signada, cuyo primer *signator* fue Adán (ibíd.).

A cada nombre que surgía en hebreo de la boca de Adán, correspondían la naturaleza y la virtud específica del animal nombrado:

Y cuando dice: «esto es un puerco, un caballo, una vaca, un oso, un perro, un zorro, una oveja, etc.», el nombre muestra al puerco como un animal triste y sucio; al caballo, como un animal fuerte y apasionado; a la vaca, como un animal voraz e in-

saciable; al oso, un animal fuerte e invencible; al zorro, un animal perverso y astuto; al perro, un animal infiel a su especie; a la oveja, un animal pío y útil, incapaz de hacer daño... (ibíd.).

Suele entenderse la relación entre la signatura y lo signado como una relación de semejanza, del género de aquella que, como veremos, existe entre las manchas en forma de ojos sobre la corola de la eufrasia y los ojos, que ésta tiene el poder de curar. Que el arquetipo de la signatura, la *Kunst Signata* por excelencia, sea la lengua, obliga a entender esta semejanza, no como algo físico, sino según un modelo analógico e inmaterial. La lengua, que custodia el archivo de las semejanzas inmateriales, es también el cofre de las firmas.

3. El núcleo sistemático que determinó el éxito de la medicina paracelsiana en la época renacentista y barroca considera las firmas cifras del poder terapéutico de las plantas. Éstas son, como escribía Henry More casi un siglo después de la muerte de Paracelso, «los jeroglíficos naturales», a través de los cuales Dios nos revela las virtudes medicinales ocultas en el mundo vegetal. Tanto más sorprendente es la ausencia de este aspecto de la signatura en el *De signatura rerum*. Su lugar, como ejemplificación de la signatura del Arqueo, es ocupado por el cuerno del ciervo y de la vaca, que en sus ramificaciones muestran la edad o el número de terneros paridos, o por los nudos en el cor-

dón umbilical de un neonato, que revelan cuántos hijos puede tener todavía la madre. Las obras médicas de Paracelso ofrecen, sin embargo, una rica ejemplificación de ello. El *satyrion*¹ «está formado como la vergüenza del hombre» y esta signatura muestra que éste puede restituirle al hombre «su virilidad perdida y la lujuria» (Paracelso, IV, 9: 584). La eufrasia, que presenta una mancha en forma de ojo, devela de este modo su capacidad para curar las enfermedades de la vista (Paracelso, I, 2: 234). Si la planta conocida como *specula pennarum* cura los senos de las mujeres es porque su forma recuerda la de las mamas. Las semillas de la granada y los piñones, que tienen forma de dientes, alivian los dolores dentales. Otras veces la semejanza es metafórica: el cardo, erizado de espinas, aliviará los dolores agudos y punzantes; la *syderica*,² en cuyas hojas se ve la imagen de una serpiente, es un antídoto contra toda especie de envenenamiento.

Reflexionemos sobre la particular estructura que también en este caso define la signatura. La relación de signatura, en la eufrasia, no se establece, como podría parecer, entre la virtud terapéutica oculta y la mancha en forma de ojo sobre su corola, sino directamente entre la eufrasia y los ojos. «¿Por qué la eufrasia cura los ojos? Porque tiene en sí la *anatomiam*

1. Traducida al castellano como «satirión», es la raíz de una planta orquidácea que posee cierta similitud con los testículos masculinos. (*N. de las T.*)

2. Paracelso se refiere probablemente a la verbena o lidago (*Sideris, Sideritis*). (*N. de las T.*)

oculorum»; ella «tiene en sí la forma y la imagen de los ojos, por lo tanto, deviene toda ojos» (ibíd., II, 4: 316). La signatura pone a la planta en relación con el ojo, la disloca en él, y sólo de este modo revela su virtud oculta. La relación no es entre un *signans* y un *signatum*, un significante y un significado, sino que implica al menos cuatro términos (la figura en la planta —que Paracelso llama con frecuencia *signatum*—, la parte del cuerpo humano, la virtud terapéutica y la enfermedad), a los cuales debe añadirse como quinto el *signator*. La signatura, que en la teoría de los signos debería aparecer como un significante, siempre se desplaza a la posición de significado, de tal manera que *signum* y *signatum* se sustituyen recíprocamente y parecen entrar en una zona de indecidibilidad. En un pasaje del *Paragranum*, este movimiento se expresa en la relación que lleva a un metal —el hierro— a identificarse con un planeta (Marte), que debería ser su *signator*: «¿Qué es entonces *ferrum*? No es más que *mars*. ¿Qué es *mars*? No es más que *ferrum*. Esto significa que ambos son *ferrum* o *mars* [...] aquel que conoce *mars* conoce *ferrum*, y aquel que conoce *ferrum* sabe qué es *mars*» (ibíd., I, 2: 110).

4. Hemos dejado para el final el tratado que, en *De signatura rerum*, ocupa el primer lugar, es decir, el de las signaturas cuyo *signator* es el hombre. El ejemplo que brinda Paracelso de este caso es quizás el capítulo más sorprendente en la historia del concepto de signatura, que permaneció durante siglos como una

suerte de vía muerta de la episteme paracelsiana hasta que conoció una resurrección provisoria en el pensamiento de Foucault y Melandri. Para poder comprender correctamente las signaturas naturales y sobrenaturales, escribe Paracelso, es preciso comprender ante todo aquellas en las que el *signator* es el hombre. El primer ejemplo es el «pequeño trozo de tela amarilla» (*ein Gelbs Flecklin*) que los judíos llevan cosido sobre la chaqueta o sobre la capa: «¿Qué es esto sino un signo que permite que cada uno lo reconozca como judío?» (Paracelso, III, 2: 329). Un signo similar —la comparación no es irónica— es aquel con el cual se hacen reconocer «esbirros o sicarios» (*Scherg oder Büttel*). Así como los mensajeros llevan sobre la capa una insignia que, calificándolos como mensajeros, muestra también de dónde vienen, quién los manda y cómo se los debe tratar, del mismo modo, sobre el campo de batalla los soldados llevan bandas y signos de colores para hacerse reconocer por amigos y enemigos («de este modo puede decirse: “esto es imperial, esto es real, esto es francés, etc.”»: *ibíd.*: 330).

Mucho más interesante resulta otro grupo de ejemplos, en los cuales el paradigma de la signatura se vuelve aún más complicado. Se trata, ante todo, de las «marcas o signos» (*Markt und Zeichen*) con los cuales el artesano señala sus trabajos «a fin de que pueda reconocerse quién ha hecho la obra». Aquí la signatura muestra su probable conexión etimológica con el acto de firmar un documento, evidente en aquellas lenguas, como el francés y el inglés, en las cuales firma se dice, justamente, *signature* (*signaturae*,

en derecho canónico, eran los rescriptos concedidos por el Papa a través de la simple impresión de la firma en el documento). Pero *signare* en latín significa también «acuñar», y otro ejemplo sobre el que Paracelso se detiene es el signo que indica el valor de las monedas: «Así sabemos que toda moneda tiene una prueba y un signo particular, por los que se reconoce el valor con el que ha sido acuñada» (*ibíd.*). En cuanto al sello impreso en una carta, no sirve tanto para identificar al remitente, como para significar su «fuerza» (*Kraft*): «el sello es la confirmación y la certificación de la carta, para que pueda darse fe de ella según el derecho y sin el sello la carta es inútil, está muerta y no posee valor» (*ibíd.*). Signaturas del *signator* hombre son también las letras del alfabeto, «con un pequeño número de las cuales pueden signarse con palabras y nombres muchas cosas, como ocurre con los libros, que son signados en la memoria con una sola palabra o con un nombre, de modo que su contenido sea rápidamente conocido» (*ibíd.*: 331). O las letras inscriptas sobre las etiquetas que, en las farmacias o en los laboratorios de los alquimistas, permiten reconocer «*liquores, olea, pulveres, semillas, pomadas [...]* *spiritus, phlegma, álcalis...*» (*ibíd.*). O también las cifras sobre las habitaciones y viviendas de los hombres que indican la época y el año de construcción.

5. Intentemos desarrollar y analizar la estructura singular de las signaturas humanas. Veamos la signatura (firma o monograma) con la cual el artesano (o

el artista) marca su obra. ¿Qué ocurre cuando, mientras observamos un cuadro en la sala de un museo, nos damos cuenta de que en un cartel ubicado en su parte inferior se lee la inscripción *Titianus fecit*? Hoy estamos tan habituados a buscar y recibir este tipo de información que no prestamos atención a la operación nada banal implícita en la signatura. Consideremos el caso de que el cuadro representa una anunciación que puede ser vista ella misma como un signo o una imagen, que remite a una tradición religiosa y a un tema iconográfico que, en este caso, nos son familiares (pero que podrían no serlo). ¿Qué añade la signatura *Titianus fecit* al signo «anunciación» que tenemos ante los ojos? Ésta no nos dice nada referente a su significado teológico o al modo en el cual fue tratado el tema iconográfico, nada relacionado con las propiedades de las cosas en su materialidad objetual. La signatura se limita a poner el cuadro en relación con el nombre de un hombre, que sabemos fue un célebre pintor que vivió en Venecia en el siglo XVI (en otros casos, podría tratarse de un nombre de cuyo portador no sabemos nada o casi nada). Si ésta faltase, el cuadro permanecería absolutamente inalterado en su materialidad y en su cualidad. Sin embargo, la relación introducida por la signatura es, en nuestra cultura, tan importante (en otras podría no serlo y la obra viviría en el más completo anonimato) que la lectura del cartel cambia por completo nuestro modo de observar el cuadro en cuestión. Más aún: si se trata de una obra que entra en los términos cronológicos del derecho de autor, la signatura implica en-

tonces la producción de las consecuencias jurídicas que de él dependen.

Pensemos ahora en el ejemplo de la signatura impresa en la moneda, que determina su valor. Tampoco en este caso ésta tiene relación sustancial alguna con el pequeño objeto metálico de forma circular que tenemos entre las manos, no le añade ninguna propiedad real. Y sin embargo, una vez más, ésta cambia de modo decisivo nuestra relación con ese objeto y su función en la sociedad. Como en el caso del cuadro de Tiziano, la signatura que, sin alterarlo en modo alguno en su materialidad, lo inscribía en la compleja retícula de las relaciones de «autoridad», transforma ahora un pedazo de metal en moneda, lo produce como dinero.

¿Y qué decir de las letras del alfabeto que, según Paracelso, combinándose en nombres permiten designar los libros? Es indudable que no se trata aquí de nombres como expresión de la *Kunst Signata* que permitió a Adán dar nombre a las criaturas. Debe tratarse más bien de un uso del lenguaje no constituido por frases, sino por paradigmas, siglas y títulos convencionales, como aquel que Foucault debía tener en mente cuando, para definir sus enunciados, escribía que A, Z, E, R, T es, en un manual de dactilografía, el enunciado del orden alfabético adoptado por los teclados franceses.

En todos estos casos, la signatura no expresa simplemente una relación semiótica entre un *signans* y un *signatum*; más bien es aquello que, insistiendo en esta relación pero sin coincidir con ella, la desplaza y

disloca en otro ámbito, y la inserta en una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas. En este sentido, incluso el pedazo de tela amarilla sobre la capa del judío o la insignia de color sobre la del esbirro o el mensajero no son simples significantes neutrales que remiten a los significados «judío», «esbirro», «mensajero», y desplazan esta relación hacia la esfera pragmático-política. Éstos expresan más bien el comportamiento que debe observarse respecto al judío, al esbirro y al mensajero (y aquello que debe esperarse de ellos). Del mismo modo, la signatura con forma de ojo sobre la hoja de la eufrasia no es un signo que significa «ojo»; en la mancha en forma de ojo (que es, en sí, un signo que remite al ojo), ésta muestra que esa planta actúa como remedio eficaz para las enfermedades de la vista.

6. Ya en su título, el libro *De signatura rerum* de Jakob Böhme remite a Paracelso, de quien retoma temas y motivos, especialmente el de la lengua adánica. La teoría de las signaturas conoce aquí, sin embargo, un desarrollo ulterior, que hace evidente lo inadecuado que resulta el concepto de signo para dar cuenta del problema. Ante todo la signatura ahora ya no es sólo aquello que, poniendo en relación ámbitos diversos, manifiesta la virtud oculta de las cosas; más bien es el operador decisivo de todo conocimiento, lo que vuelve inteligible el mundo, que es, en sí, mudo y sin razón:

Todo aquello que se dice, se escribe o se enseña acerca de Dios —reza la primera frase del tratado— sin el conocimiento de la signatura [*Signatur*] es mudo y sin razón, puesto que proviene sólo de la vanidad de la historia, de otra boca, en la cual el espíritu sin conocimiento permanece mudo. Pero si el espíritu devela la signatura, entonces comprende la otra boca, y comprende, además, que el espíritu se ha revelado con la voz en el sonido a partir de la esencia y a través de un *Principium*» (Böhme, VI, 14: 3-4).

El proceso de revelación, que tiene su paradigma en la lengua, implica en Böhme desde el inicio una complicación del modelo semiótico. El signo (que llama *Bezeichnung*) es, en sí, inerte y mudo, y necesita, para operar el conocimiento, ser animado y cualificado en una signatura (para describir este proceso, Böhme se sirve del verbo *inqualiren*, uno de los términos técnicos fundamentales de su pensamiento):

A fin de que pueda comprenderse en la palabra, en la cual el espíritu se ha creado en el bien o en el mal, el espíritu procede con el mismo signo [*Bezeichnung*] en la figura [*Gestaltnis*] que se encuentra en otro hombre y suscita también en el otro una forma semejante en la *signatura*, de modo que ambas figuras se *cualifican y se dan realidad* mutuamente [*miteinander inqualiren*] en una forma, que deviene así concepto, voluntad, espíritu y razón (ibíd.: 4).

Aún más claro es el pasaje siguiente, en el cual los signos son comparados a un laúd que permanece en silencio hasta que el maestro lo toma en sus manos y lo hace sonar:

La *signatura* está en la esencia y es similar a un laúd que permanece en silencio y es mudo e incomprendido, pero si alguien lo hace sonar, entonces se escucha [...] así también el signo [*Bezeichnung*] de la naturaleza es, en su figura, un ser mudo [...] En el ánimo humano la *signatura* está artificialmente pre-dispuesta según la esencia de todo ser y al hombre sólo le falta el maestro que pueda ejecutar su instrumento (ibíd.).

A pesar de las vacilaciones terminológicas, está claro que la *signatura* no coincide aquí con el signo, sino que es aquello que lo hace inteligible: el instrumento ha sido preparado y signado en el momento de la creación, pero produce conocimiento sólo en un momento ulterior, cuando se revela en la *signatura*, cuando «la interioridad se revela en el sonido de la palabra, puesto que éste es el conocimiento natural que el ánimo tiene de sí mismo» (ibíd.: 5). Con un término que remite a una tradición que es, a la vez, teológica y mágica, Böhme define como «carácter» (*Character*) ese momento activo en el cual la significación atraviesa la revelación (*Offenbarung*):

La totalidad del mundo externo visible con todas sus criaturas es un signo [*Bezeichnung*] o una fi-

gura [*Figur*] del mundo interior espiritual; todo lo que está en el interior, en el momento en el cual actúa y deviene real [*in der Wirkung ist*], recibe entonces su *carácter* externo (ibíd.: 96).

El paradigma de este «lenguaje natural» (*Natursprache*) de las *signaturas* no es, para Böhme, la *Kunst Signata* de Paracelso, sino la cristología:

El verbo de Dios es el fundamento de todos los seres, el inicio de todas sus cualidades; y el Verbo es la palabra [*das Sprechen*] de Dios y permanece en Dios, pero el proferimiento [*Aussprechen*] como salida del Verbo —puesto que la voluntad sin fundamento a través del proferimiento lleva a la división— es la naturaleza y la cualidad (ibíd., 15: 137).

Las aporías de la teoría de las *signaturas* repiten las de la Trinidad: tal como Dios pudo concebir y formar todas las cosas sólo a través del Verbo, que es a su vez modelo e instrumento eficaz de la creación, asimismo la *signatura* es aquello que, habitando en las cosas, hace que los signos mudos de la creación hablen y se vuelvan efectivos.

7. Antes de salir de la ciencia occidental a fines del siglo XVIII, la teoría de las *signaturas* ejerció una influencia decisiva en la ciencia y en la magia de la época renacentista y barroca, incluyendo aspectos centrales de la obra de Kepler y de Leibniz. La teoría de

las signaturas, sin embargo, no tiene su *locus* sólo en las ciencias médicas y en la magia. Su elaboración más significativa se dio, dentro del ámbito teológico, en la teoría de los sacramentos.

La tradición hermenéutica medieval retrotrae hasta Agustín la inscripción de los sacramentos en la esfera de los signos, es decir, el primer intento de construir la doctrina de los sacramentos como una «semiología sagrada». Si bien encontramos en Agustín tanto la definición del sacramento como *sacrum signum* (*Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum: De civitate Dei*, X: 5), como la idea, enunciada de modo bastante vago, de un *character* indeleble impreso por el sacramento en quien lo recibe, es cierto, sin embargo, que la construcción de una verdadera teoría del sacramento como signo comienza sólo seis siglos después con Berengario de Tours y culmina en la *Summa theologica* de Tomás de Aquino. En el pasaje antes citado del *De civitate Dei*, el término *sacramentum* no se refiere, por lo demás, a los sacramentos en sentido técnico, sino, más en general, a todas «las obras que se cumplen en nosotros para unirnos a Dios», en oposición a los sacrificios de inmolación celebrados por los judíos según el relato bíblico. Antes de Agustín, en el tratado de Ambrosio sobre los sacramentos, el término *spiritale signaculum* designa sólo un momento del proceso bautismal, que se presenta en esta fase como un exorcismo o un rito de iniciación. Y es significativo que, en los textos en los cuales Agustín desarrolla su teoría de los signos, tan importante para la teología y la filosofía medieval, nunca menciona los sacramentos.

Suele describirse el proceso que lleva a la formación de la teoría escolástica de los sacramentos como la convergencia y el acercamiento de tres doctrinas: la del sacramento-misterio (que tendría su paradigma en Isidoro), la del sacramento-medicina (todavía presente en Hugo de San Víctor y en la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino) y la del sacramento-signo (que proporcionará la forma canónica definitiva de la doctrina escolástica de los sacramentos). Un análisis más atento muestra que los tres elementos continúan estando presentes en todas las fases de la elaboración de la teoría, como testimonio de un origen compuesto cuya indagación histórica no ha visto aún la luz, y en el cual la teoría del sacramento-signo nunca llegó a desarrollarse a fondo.

Esta insuficiencia del modelo semiótico para explicar el sacramento emerge justamente en el momento de enfrentarse con el problema decisivo de la teoría: el de la eficacia del signo. En el diálogo sobre los sacramentos de Hugo de San Víctor, esta eficacia —junto a la semejanza respecto a la cosa significada— funda la diferencia y, casi, el exceso del sacramento con respecto al signo:

D. ¿Cuál es la diferencia entre signo y sacramento?

M. El signo significa a través de una institución [*ex institutione*], el sacramento representa también a través de una semejanza [*ex similitudine*]. Además, el signo puede significar la cosa, pero no conferirla [*conferre*]. En el sacramento, en cambio, no sólo hay significación, sino también eficacia, de

modo que éste al mismo tiempo significa a través de la institución, representa a través de la semejanza y confiere a través de la santificación (*De sacramentis Christianae fidei*, PL, CLXXVI: 35 A).

El anónimo autor de la *Summa sententiarum* confirma sin dudas esta irreductibilidad del sacramento al signo:

[El sacramento] no es sólo el signo de una cosa sagrada, es también eficacia. Y ésta es la diferencia entre signo y sacramento: que para que haya un signo es suficiente con que signifique aquello cuyo signo ofrece, y no que lo confiera. El sacramento, en cambio, no sólo significa, sino que también confiere aquello de lo cual es signo o significación. Además, otra diferencia es que el signo existe para la sola significación, aunque no haya semejanza, como por ejemplo el círculo, que en las insignias de las tabernáculos significa el vino [*circulus vini*], mientras que el sacramento no sólo significa a través de la institución, sino que también representa a través de la semejanza (*Summa sententiarum*, ibíd.: 117 B).

8. En el tratado sobre los sacramentos de la *Summa theologica*, que suele considerarse el momento en el que Tomás de Aquino adhiere plenamente al paradigma del sacramento-signo, esta dificultad de la teoría del signo para dar completa cuenta de la efi-

cia del sacramento aparece a propósito de los efectos del sacramento, que son la gracia y el carácter. Para explicar cómo un signo puede ser también causa de la gracia, Tomás de Aquino está obligado a distinguir entre una «causa principal», que produce sus efectos en virtud de su forma (como el fuego que calienta en virtud de su calor), y una «causa instrumental», que no actúa en virtud de su forma, sino sólo a través del movimiento que un principio agente imprime sobre ella (como el hacha es causa de la cama sólo a través de la acción del artesano). Mientras que la causa principal no puede ser signo de su efecto, la causa instrumental

puede definirse como signo de un efecto oculto, por cuanto ésta no es sólo causa, sino también un efecto producido por el agente principal. Por esto los sacramentos de la nueva Ley son tanto causas como signos, por lo cual se dice comúnmente que «realizan lo que figuran» [*efficiunt quod figurant*] (*Summa theologica*, III: q. 62, art. 1, sol. 1).

Pero esto significa que, como efecto de la acción de un agente principal que es el propio Cristo, el sacramento, como causa instrumental, no actúa simplemente *ex institutione*, como hace un signo, sino que siempre tiene necesidad de un principio activo que lo anime. Por ello es preciso que el ministro, que representa a Cristo como agente principal, tenga la intención (si no actual, al menos habitual) de cumplir la acción sacramental:

La ablución con el agua, que tiene lugar en el bautismo, puede tener como objetivo la limpieza del cuerpo, su salud, el juego o cualquier otro fin del género. Es necesario, por tanto, que a través de la intención de aquel que lava, la ablución sea determinada al efecto sacramental. Esta intención se expresa en las palabras que se pronuncian en el sacramento: «Yo te bautizo en el nombre del Padre...» (ibíd.: q. 64, art. 8, concl.).

Aunque esta intención no es algo subjetivo, que depende de las disposiciones buenas o malas del ministro (*ex opere operantis*), sino una realidad objetiva, que se produce *ex opere operatum*, el signo es aquí, en cada momento, el lugar de una operación que efectúa su eficacia.

El sacramento funciona, pues, no como un signo, que una vez instituido significa siempre su significado, sino como una signatura, cuyo efecto depende de un *signator* o, en todo caso, de un principio –virtud oculta en Paracelso, virtud instrumental en Tomás de Aquino– que lo anima y lo vuelve efectivo en cada momento.

9. La proximidad con la esfera de la signatura es aún más evidente en aquel efecto específico del sacramento que, en el caso del bautismo, de la confirmación y del orden sacerdotal (sacramentos que, a diferencia de los otros, pueden ser impartidos una sola vez), toma el nombre de carácter (*character*). Agustín

elabora su teoría del carácter en el ámbito de su polémica con los donatistas, en particular en el breve tratado *Contra epistolam Parmeniani*. Los donatistas negaban la validez del bautismo (y del orden sacerdotal) en el caso en que el sacramento hubiese sido suministrado por (o a) un hereje o un cismático. La cuestión es importante porque, para Agustín, se trata de afirmar la validez del sacramento, no sólo independientemente de la situación de los sujetos que lo reciben o lo administran, sino también prescindiendo de la gracia que éste comunica a través del Espíritu. Según los donatistas, de hecho, el sacramento de los herejes no podía producir la comunicación de la gracia espiritual que constituye su efecto, porque, según la tradición patrística, ellos están excluidos de la participación en el Espíritu Santo. Contra esta tesis, Agustín afirma la posibilidad de un *baptisma sine spiritu*, es decir, de un bautismo que imprime en el alma un *character* o una *nota*, sin conferir la gracia correspondiente. Es probable que las razones de una tesis tan extrema tengan carácter eclesiástico y haya que buscarlas en la voluntad de asegurar la identidad del cristiano y del sacerdote más allá de todo mérito o indignidad personal. En todo caso el estatuto de tal «carácter» es tan paradójico, que Agustín deberá multiplicar los paradigmas que lo hacen comprensible. Recurre ante todo al ejemplo de alguien que acuñó una moneda de oro y de plata con el *signum regale*, pero ilícitamente, sin la autorización del soberano. Si es descubierto, con certeza es castigado, pero la moneda sigue siendo válida y es incluida en el tesoro público (*thesauris re-*

galibus congeretur: Contra epistolam Parmeniani, PL, XLIII: 71). El segundo ejemplo es el de un soldado que, como era usual en el ejército romano, estando signado en su cuerpo por el *character militiae*, se ha sustraído por vileza al combate. Si implora la clemencia del emperador y el soldado es perdonado, no es necesario signarlo con un nuevo *character* (ibíd.). «¿Es posible —pregunta Agustín— que los *sacramenta christiana* se adhieran menos que esta marca corpórea [*corporalis nota*]?» (ibíd.). Sobre esta base, consciente de las aporías implícitas, él extrae, con una argumentación dubitativa, la inevitable conclusión de un «bautismo sin Espíritu»:

Si el bautismo no puede subsistir sin el Espíritu, entonces también los herejes tendrán el Espíritu, pero para su perjuicio y no para su salvación, como ocurre para Saúl [...] Si, en cambio, los avaros no tienen el Espíritu de Dios y, sin embargo, tienen el bautismo, entonces el bautismo puede subsistir sin el Espíritu (ibíd.).

La idea de un «carácter sacramental» indeleble nace, pues, para explicar la supervivencia de un sacramento a las condiciones que deberían volverlo nulo o ineficaz. Si la comunicación del Espíritu es imposible, el carácter expresará el exceso del sacramento sobre su efecto, algo así como un suplemento de eficacia sin más contenido que el puro hecho de estar signado. Aun si el cristiano o el sacerdote han perdido todas las cualidades que los definen, aun si no sólo han cometi-

do todas las infamias posibles, sino que incluso han renegado de su fe, mantienen sin embargo el *character* de la cristiandad y del sacerdocio. El carácter es, entonces, una signatura que expresa el acontecimiento de un signo sin significado y funda en este acontecimiento una pura identidad sin contenido.

10. Que la idea de un «carácter sacramental» tuviese un origen tan aporético no podía escapar a los escolásticos que, siglos después, elaboraron su teoría. Ellos se preocuparon por darle un contenido a la signatura agustiniana, afirmando que ésta comunica al alma un *habitus* (es la tesis de Alejandro de Hales) o una potencia. Esta última es la posición de Tomás de Aquino, quien sostiene que el carácter, aunque no comunica la gracia, confiere al alma, sin embargo, una «potencia ordenada a la participación en el culto divino» (*Summa theologiae*, III: q. 63, art. 2, concl.).

Pero esto no elimina las dificultades. También Tomás deberá recurrir al paradigma militar de Agustín, escribiendo que así como, en la antigüedad,

los soldados enrolados en la milicia, por cuanto eran nombrados para realizar un servicio corpóreo, eran signados [*insigniri*] en su cuerpo con un carácter, del mismo modo los hombres que a través de los sacramentos eran nombrados para realizar un servicio espiritual relacionado al culto divino eran signados con un carácter espiritual (ibíd.: art. 1, concl.).

El carácter, argumenta, es un signo indeleble impreso en el alma por ese signo sensible que es el sacramento: «El carácter impreso en el alma funciona como un signo [*habet rationem signi*] puesto que se conoce que alguien ha sido signado por el carácter bautismal, por cuanto ha sido lavado por el agua sensible» (ibíd.: concl.). En el caso del bautismo, pues, ese signo sensible que es el sacramento, además de producir el efecto que es la gracia, produce también otro signo, que tiene naturaleza espiritual y no puede ser cancelado.

Reflexionemos sobre la naturaleza paradójica de esta signatura especial (*quaedam signatio*: ibíd.: art. 1, *sed contra*) que define al carácter. Como signo producido por un signo, el carácter excede la naturaleza relacional que es propia del signo:

La relación que está implícita en el término signo debe fundarse en algo. Pero la relación propia de ese signo que es el carácter no puede estar fundada inmediatamente en la esencia del alma, de otro modo convendría por naturaleza a toda alma. Se debe, por tanto, poner en el alma algo que funde tal relación. Y ésta es, precisamente, la esencia del carácter, que no pertenece, por ende, al género de la relación (ibíd.: art. 2, sol. 3).

El carácter es, por lo tanto, un signo que excede al signo y una relación que excede y funda toda relación. Es aquello que, en ese signo eficaz que es el sacramento, marca el exceso irreductible de la eficacia sobre la

significación. Por eso «puede decirse de él que es signo sólo en relación con el sacramento sensible que lo ha impreso; considerado en sí mismo, no tiene función de signo, sino de principio» (ibíd., sol. 4).

La paradoja de la teoría sacramental, que la emparenta con la de las signaturas (ésta deriva verosímelmente de aquélla, aunque es lícito suponer para ambas un común origen mágico), consiste en que nos confronta con algo que es inseparable del signo y que, sin embargo, no se deja reducir a él, un «carácter» o una «signatura» que, insistiendo sobre un signo, lo vuelve eficaz y capaz de actuar.

El sentido del carácter es, en ambos casos, puramente pragmático. Así como el dinero «está signado por un carácter» (*character* [...] *insignitur*) para poder ser intercambiado (ibíd.: art. 3, concl.), y el soldado recibe su carácter para poder combatir (ibíd.: ambos ejemplos se encuentran también en Paracelso), así el fiel es signado por el carácter para poder cumplir los actos del culto (*ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei*: ibíd.).

11. Un siglo antes de Agustín, la idea de una eficacia de las prácticas y de los signos sagrados independientemente de la condición y de la colaboración de los sujetos implicados en ella había sido esbozada en una obra que con frecuencia es considerada la primera fundamentación filosófica de la magia y de la teúrgia: el *De mysteriis* de Jámblico.

Sin que nosotros comprendamos, los propios signos [*synthémata*] realizan por sí mismos su obra, y la potencia inefable de los dioses, a los que remiten, reconoce por sí misma sus propias imágenes [*oikeías eikónas*], sin necesidad de ser guiada por nuestro conocimiento [...] Lo que despierta la voluntad divina son los propios signos divinos [*theîa synthémata*] [...] Te expongo estas cosas para que no creas que todo el poder de la operación [*energeías*] que está en la teúrgia proviene de nosotros, ni pienses que su verdadera obra [*alethés [...] érgon*] se cumple gracias a nuestras concepciones dispuestas según la verdad, o que fracasa a causa de nuestro error (Jámblico 1966: 96-98).

Mientras traducía al latín el *De mysteriis* junto a tratados mágicos griegos y al *Corpus hermeticum*, Marsilio Ficino estaba tan convencido de la proximidad entre estas tesis y la tradición cristiana que llegó a alterar en cierta medida el pasaje en cuestión y a ponerlo en relación con la doctrina de la eficacia de los sacramentos. Así, no sólo antepone al parágrafo en cuestión el título (que falta en el original) *De virtute sacramentorum*, sino que la expresión *theîa synthémata*, «signos divinos», es traducida como *sacramenta divina*. Y al final del pasaje añade algunas líneas que se refieren inequívocamente al sacramento cristiano:

Cuando en el curso del sacrificio hay símbolos y *synthémata*, es decir, signos y sacramentos [*signacula et sacramenta*], el sacerdote usa las cosas materia-

les, en cuyo orden consiste la forma externa del sacramento; pero es Dios el que le imprime su fuerza eficaz (Jámblico 1516: 7).

Con toda probabilidad, tanto la doctrina teológica del carácter sacramental como la médica de las signaturas deben su origen a una tradición mágico-teúrgica de este tipo. Entre los textos traducidos por Ficino, hay un breve tratado, *De sacrificio et magia*, atribuido a Proclo, en el cual las nociones fundamentales que hemos examinado hasta ahora se encuentran claramente presentes. Reencontramos aquí no sólo la idea, que ya nos es familiar, de las signaturas visibles en las cosas («La piedra que se llama “ojo del cielo” u “ojo del sol” contiene una figura similar a la pupila de un ojo, y de su centro emana un rayo...»: ibíd.: 35), sino también la de la semejanza eficaz como fundamento de los influjos mágicos («Los antiguos, habiendo conocido estas cosas [...] a través de las semejanzas transfirieron las virtudes divinas al mundo inferior; la semejanza es de hecho la causa suficiente que permite ligar las cosas singulares entre sí»: ibíd.).

12. La proximidad entre sacramentos y magia es evidente en la práctica del bautismo de las imágenes y de los talismanes de la cual somos informados por una consulta de Juan XXII de 1320. El bautismo ritual de las imágenes mágicas para aumentar su eficacia debía estar en aquellos años tan difundido como para suscitar la preocupación del pontífice e inducir-

lo a someter a diez teólogos y canonistas el siguiente problema:

Aquellos que bautizan con el agua y según el rito de la iglesia las imágenes o todo otro objeto privado de razón con el objetivo de cumplir un hechizo, ¿cometen un delito de herejía y deben por lo tanto ser considerados herejes o deben, en cambio, ser juzgados solamente como autores de un sortilegio? ¿Y cómo deben —en un caso o en otro— ser castigados? ¿Y qué es necesario hacer con quienes recibieron tales imágenes, sabiendo que habían sido bautizadas? ¿Y qué hacer con quienes no sabían que las imágenes estaban bautizadas, pero que, conociendo su poder, las recibieron con este objetivo? (Boureau: IX).

El Papa, que era un experto canonista, había comprendido que aquí el problema jurídico tocaba un punto doctrinal esencial que ponía en cuestión la naturaleza misma del sacramento. Puesto que la eficacia sacramental depende inmediatamente del *signum* y del *character* y no de las finalidades y de las condiciones de los sujetos, aquel que suministra el bautismo a las imágenes pone en cuestión la esencia del sacramento y comete, en consecuencia, un delito de herejía y no de simple sortilegio. En otras palabras, lo que hace necesaria la intervención del teólogo y del canonista es la proximidad entre eficacia sacramental y eficacia mágica.

Esto es evidente en la respuesta más larga y articulada, la del franciscano Enrico del Carretto, obispo

de Lucca. Contra aquellos que sostenían que no podía tratarse de un *factum hereticale*, puesto que el fin mágico es accidental respecto de la fe en el sacramento, afirma en cambio que el bautismo es una consagración que añade algo a la cosa consagrada, según la forma o según el signo. El bautismo de las imágenes con fines mágicos no introduce, por lo tanto, con respecto al sacramento una finalidad exterior, sino que «es una forma de consagración [*quedam consecratio*] y de destinación al maleficio a través de la cual la cosa es afectada por el acto o debe creerse afectada por tal consagración» (ibíd.: 15). Enrico cree, entonces, en la realidad del maleficio efectuado a través del bautismo de las imágenes. Si la operación mágica se efectuara sobre una imagen no consagrada, aunque el obrante cree en el poder del demonio y con este objetivo atraviesa la imagen (*ad hoc pungit ymaginem ut diabolus pungat maleficiatum*), habría sortilegio pero no herejía (ibíd.: 29). Pero si la imagen ha sido bautizada según el rito (*modo divino*), «por la consagración de la imagen se produce una imagen diabólica» (ibíd.: 28), en la cual el demonio insinúa en efectivo su potencia. El paralelismo entre la eficacia de la imagen bautizada y la del sacramento consiste precisamente en el hecho de que ambas actúan a través de un signo. El demonio, de hecho, no está presente en la imagen como un principio de movimiento (*sicut motor in mobili*: ibíd.: 27), sino como «un signado en el signo» (*ut signatum in signo*: ibíd.). Tal como ocurre en el sacramento, en la imagen mágica, el demonio, a través del sacerdote, «instituye con eficacia en

la imagen una relación de signo respecto del maleficio» (ibíd.). Y tal como sucede en el sacramento, sea cual sea la creencia del obrante, «el simple hecho de la consagración contiene la creencia y, por lo tanto, se comprueba un caso de herejía [*factum hereticale*]» (ibíd.). Operación mágica y operación sacramental se corresponden punto por punto, y el hecho de que al delito se lo declare herejía no hace sino registrar esta proximidad.

13. Un lugar privilegiado de las signaturas es la astrología. Y es en la astrología donde la tradición mágico-médica de la que nos ocupamos hunde sus raíces. Consideremos, en el tratado árabe traducido al latín como *Picatrix* o en el *Introductorium majus* de Abu Ma'shar, las imágenes y las figuras de aquellos decanos que habían fascinado a Aby Warburg desde que vio su suntuosa reproducción en los frescos de Schifanoia, a tal punto que no descansó hasta reconstruir su genealogía. «En este decano —se lee en el *Introductorium* a propósito del primer decano de Aries— se levanta un hombre negro de ojos rojos, de imponente estatura, gran coraje y elevados sentimientos; lleva una amplia vestidura blanca, atada al medio por una cuerda; está enojado, erguido, custodia y observa» (Warburg 1922: 256-257). Es sabido que en la oscura figura de este *vir niger*, en la representación realizada por Francesco del Cossa en la franja media del mes de marzo en el salón del Palacio Schifanoia, Warburg terminó viendo una suerte de «compañero secreto» de su vida y algo

así como una cifra de su destino. En *Picatrix*, no sólo los decanos sino también los planetas tienen una «figura» (*forma*) de este tipo. Así, si el primer decano de Aries se describe aquí como «un hombre con los ojos rojos y una gran barba, envuelto en un manto de lino muy blanco, que hace gestos impetuosos mientras camina, que lleva atada a la cintura una cuerda sobre la blanca capa que lo cubre, erguido sobre un pie» (Pingree: 33), la *forma Saturni*, según *Picatrix*, es la de «un hombre que tiene un rostro corvino y pies de camello, que se sienta en una silla sosteniendo con la mano derecha un asta y con la izquierda una lanza o una flecha» (ibíd.: 51).

¿Cuál es el sentido de estas figuras enigmáticas, que las ilustraciones de los manuscritos registran puntualmente? No se refieren de ningún modo, como las constelaciones, a la figura que los astros parecen diseñar en el cielo, ni describen una propiedad de los signos zodiacales a los que aluden. Su función se aclara sólo si se las sitúa en el contexto técnico de la confección de los talismanes que *Picatrix* llama *ymagines*. Cualquiera que sea la materia con la que están hechas, las *ymagines* no son signos ni reproducciones de algo: son operaciones a través de las cuales las fuerzas de los cuerpos celestes son recogidas y concentradas en un punto para influir en los cuerpos terrestres (*ymago nihil aliud est quam vis corporum celestium in corporibus influencium*: ibíd.: 51). En esta función, la forma o figura del planeta es definida como *significator* o *signator*, o también como «raíz» (*radix*) de la *ymago*, que recoge y orienta las fuerzas de los astros. En este sen-

tido, las raíces son en sí mismas operaciones para la eficacia de las imágenes (*iste radices erunt opus celi pro effectibus ymaginum*: ibíd.: 8-9).

Tanto la figura en la *ymago* como la forma del planeta o del decano encuentran su sentido en esta operación eficaz: ambas son firmas a través de las cuales se realiza la influencia de los astros (*istae lineae significant radios quos stellae proiciunt in mundo ut in centro: et hoc est opus et virtus ymaginum, et hoc modo operantur*: ibíd.: 8). Conocer las firmas celestes es la ciencia del mago, dado que confeccionar una *ymago* significa imaginar y reproducir simpatéticamente en una firma (que puede ser también un gesto o una fórmula) la firma del planeta en cuestión.

Esto es verdad, con más razón, para los llamados «signos» del zodiaco y para las propias constelaciones. No se trata de signos propiamente (¿de qué serían signos?), sino de firmas que expresan una relación de semejanza eficaz entre la constelación y los nacidos bajo el signo o, más en general, entre el macrocosmos y el microcosmos. Y no sólo no se trata de signos, tampoco se trata de algo que haya sido escrito alguna vez. Más bien parecería que, según la profunda imagen de Hofmannsthal, en el cielo los hombres aprendieron, quizá por primera vez, a «leer aquello que nunca ha sido escrito». Pero esto significa que la firma es el lugar donde el gesto de leer y el gesto de escribir invierten su relación y entran en una zona de indecidibilidad. La lectura se hace aquí escritura y la escritura se resuelve íntegramente en lectura: «La imagen se llama imagen porque las fuerzas de los espíritus son

reunidas en ellas: la operación de la imaginación [*co-gitacio*] es incluida en la cosa en la cual está encerrada la virtud del planeta» (ibíd.: 111).

14. Estas consideraciones pueden darnos la clave para comprender qué era lo que estaba en juego en el enigmático *Bilderatlas Mnemosyne*, a cuya realización Warburg dedicó los últimos años de su vida. Y a la vez, para entender de manera más apropiada el concepto de *Pathosformel*. Las imágenes (de hecho, las fotografías, expresamente reveladas e impresas en el laboratorio fotográfico del Warburghaus) que componen cada una de las setenta y nueve tablas del atlas no deben verse —como en los libros normales de arte— como reproducciones de las obras o de los objetos fotografiados en ellas y a los cuales, por lo tanto, en última instancia, deberíamos referirnos. Éstas valen, por el contrario, *en sí*: son las *ymagines*, en el sentido de *Picatrix*, en las cuales ha sido fijada la firma de los objetos que parecen reproducir. Las *Pathosformeln* no se encuentran, pues, en las obras de arte ni en la mente del artista o del historiador: coinciden con las imágenes que el atlas registra puntualmente. Así como el *Introductorium majus* o el tratado *Picatrix* ofrecen al mago que hojea sus páginas el catálogo de las *formae* y de las firmas de los decanos y de los planetas que le permitirán confeccionar sus talismanes, así *Mnemosyne* es el atlas de las firmas que el artista —o el estudioso— debe aprender a conocer y manejar, si quiere comprender y efectuar la riesgosa operación

que está en cuestión en la tradición de la memoria histórica de Occidente. De allí que Warburg, con una terminología paracientífica más cercana en realidad a la de la magia que a la de la ciencia, se refiere a las *Pathosformeln* como a «dinamogramas desconectados» (*abgeschnürte Dynamogramme*) que vuelven a adquirir en cada oportunidad su eficacia en el encuentro con el artista (o con el estudioso). A pesar de la imprecisión de una terminología influida sin duda por la psicología de su tiempo, desde Vischer hasta Semon, las *Pathosformeln*, los «engramas» y los *Bilder* que intenta aprehender no son signos ni símbolos, sino signaturas; y la «ciencia sin nombre» que él mismo no alcanzó a fundar es algo así como una superación y una *Aufhebung* de la magia a través de su propio instrumental: en este sentido, una arqueología de las signaturas.

15. En *Les Mots et les choses*, Michel Foucault cita el tratado de Paracelso. Y lo hace en el momento en que sitúa la teoría de las signaturas en la episteme renacentista. En ella, la semejanza desarrolla una función decisiva; según Foucault, hasta finales del siglo XVI esta domina la exégesis y la interpretación no sólo de los textos, sino también de la relación entre el hombre y el universo. Pero un mundo regido por la densa trama de las semejanzas y de las simpatías, de las analogías y de las correspondencias, necesita de signaturas, de marcas que nos enseñen a reconocerlas. «No hay semejanza sin signatura. El mundo de lo si-

milar sólo puede ser un mundo marcado» (Foucault 1966: 40), y el saber de las semejanzas se funda en la identificación de las signaturas y en su desciframiento. Foucault se da cuenta de la curiosa, incesante duplicación que las signaturas introducen en el sistema de las semejanzas.

Pero ¿de qué signos se trata? ¿Por medio de qué se reconoce, en la variedad de los aspectos del mundo y de las figuras que se cruzan en él, que existe un carácter en el que es preciso detenerse, porque indica una semejanza secreta y esencial? ¿Qué es lo que constituye al signo en su singular valor de signo? La semejanza. El signo significa algo en la medida en que tiene una semejanza con lo que indica [...] Y sin embargo lo que señala no es una homología; puesto que su específico ser de signatura desaparecería en el rostro del cual es signo; hay *otra* semejanza, una semejanza cercana, pero de un tipo diferente que sirve para reconocer la primera y que, a su vez, es descubierta e identificada por una tercera. Toda semejanza recibe una signatura; pero esta signatura no es sino una forma intermedia de la misma semejanza, de modo que el conjunto de las marcas hace deslizar, sobre el círculo de las semejanzas, un segundo círculo, que duplicaría exactamente punto por punto al primero, si no fuera por una pequeña distancia [...] La signatura y lo que ésta designa, aunque obedecen a una ley diferente de distribución, tienen exactamente la misma naturaleza: la articulación de lo real [*découpage*] es la misma (ibíd.: 43-44).

Foucault, tal como los autores que analiza, desde Paracelso hasta Crollius, no define, sin embargo, el concepto de signatura, que se resuelve, para él, en el de semejanza. Hay, sin embargo, en su definición de la episteme renacentista un motivo que basta desarrollar para identificar la función y el lugar propios de las signaturas. En un determinado momento Foucault distingue la semiología —es decir, el conjunto de los conocimientos que permiten reconocer qué es un signo y qué no lo es— de la hermenéutica, que es el conjunto de los conocimientos que permiten descubrir el sentido de los signos, «hacerlos hablar» (ibíd.: 44). El siglo XVI, sugiere, «ha superpuesto semiología y hermenéutica en la forma de la semejanza [...] La naturaleza de las cosas, su coexistencia, el encadenamiento que las une y a través del cual comunican, no es más que su semejanza. Y ésta sólo aparece en la red de los signos que recorre el mundo de un extremo a otro» (ibíd.: 44). Semiología y hermenéutica, de todos modos, no coinciden perfectamente a través de la semejanza; resta, entre ellas, una distancia, en la cual se produce el saber:

Si la hermenéutica de las semejanzas y la semiología de las signaturas coincidiesen sin la menor oscilación, todo sería de inmediato evidente. Pero, puesto que entre las semejanzas que forman grafismos y las que forman discursos hay una distancia [*cra*], el saber y su labor infinita encuentran allí el espacio que les es propio: deberán colmar incesantemente esta distancia, moviéndose, en un zigzag

infinito, de lo semejante a lo que se le asemeja (ibíd.).

Si bien en este pasaje la naturaleza y el lugar de las signaturas siguen siendo problemáticos, no es menos cierto que éstas encuentran su situación propia en la distancia y en la desconexión entre semiología y hermenéutica. Se debe a Enzo Melandri, en un artículo de 1970 sobre *Les Mots et les choses*, la primera definición del concepto de signatura en este contexto. Partiendo de la no-coincidencia de semiología y hermenéutica en Foucault, él define la signatura como lo que permite el pasaje de una a la otra.

La *signatura* es una especie de signo en el signo; es ese índice que, en el contexto de una determinada semiología, remite unívocamente a una interpretación. La signatura adhiere al signo en el sentido de que indica, por medio del modo en que ha sido hecho, el código con el cual descifrarlo (Melandri 1967: 147).

Si en la episteme renacentista la signatura se refiere así a la semejanza entre el signo y lo designado, en la ciencia moderna ésta ya no es un carácter del signo singular, sino de su relación con los otros signos. En todo caso, «el *tipo* de episteme depende del tipo de signatura», y ésta es «ese carácter del signo, o del sistema de los signos, que denuncia la relación que mantiene con lo designado a través del modo en que ha sido hecho» (ibíd.: 148).



16. La idea de que el pasaje entre semiología y hermenéutica no es evidente, de que entre ellas hay más bien una distancia irreductible, es una de las últimas conclusiones de las investigaciones de Émile Benveniste. Consideremos el ensayo de 1969 *Sémiologie de la langue*. Aquí Benveniste distingue en el lenguaje «una doble significancia» (*une double signifiante*), que corresponde a dos planos discretos y contrapuestos: por un lado, el semiótico y por otro, el semántico.

Lo semiótico designa el modo de significancia que es propio del signo lingüístico y que lo constituye como unidad [...] La única pregunta que el signo suscita es la de su existencia, y ésta se decide con un sí o con un no [...] el signo 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 significancia generado por el discurso. Los problemas que aquí se plantean son función de la lengua como productora de mensajes. El mensaje no se reduce a una sucesión de unidades que hay que identificar por separado; no es una suma de signos lo que produce el sentido, sino que, por el contrario, es el sentido, globalmente concebido, 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 con el universo del discurso. Podemos mostrar que se trata de dos órdenes distintos de nociones y de dos uni-

versos conceptuales también a través de la diferencia del criterio de validez que se requiere para uno y para el otro. Lo semiótico (el signo) debe ser reconocido; lo semántico (el discurso) debe ser comprendido (Benveniste 1974: 64).

Según Benveniste, el intento de Saussure de concebir la lengua únicamente como un sistema de signos es insuficiente y no permite explicar cómo se pasa del signo a la palabra. La semiología de la lengua, la interpretación del lenguaje como un sistema de signos, ha sido, pues, «paradójicamente bloqueada por el mismo instrumento que permitió su creación: el signo» (ibíd.: 65-66). Tal como había intuido Saussure en las notas publicadas después de su muerte, si se presupone la lengua como sistema de signos, nada permite explicar cómo estos signos se transformarán en un discurso:

en la lengua están dispuestos distintos conceptos (es decir, revestidos de una forma lingüística) como *buey, lago, cielo, rojo, triste, cinco, atravesar, ver*. ¿De qué modo y en virtud de qué operación, de qué juego que se establece entre ellos, de qué condiciones, estos conceptos formarán el discurso? La serie de estas palabras, por más rica que sea a través de las ideas que evoca, nunca le indicará a un individuo humano que otro individuo, al pronunciarlas, quiere significarle algo (Saussure: 14).

En este sentido, Benveniste concluye con la drástica afirmación: «El mundo del signo está, en reali-

dad, cerrado. Del signo a la frase no hay transición, ni por sintagmación ni de otro modo. Un hiato los separa» (Benveniste 1974: 65). En los términos de Foucault y Melandri, esto equivale a decir que de la semiología a la hermenéutica no hay pasaje, y que es precisamente en el «hiato» que las separa donde se sitúan las signaturas. Los signos no hablan si las signaturas no los hacen hablar. Pero esto quiere decir que la teoría de la significación lingüística debe ser integrada a una teoría de las signaturas. La teoría de la enunciación, que Benveniste desarrolla en ese mismo período, puede considerarse el intento de construir un puente sobre ese hiato, de hacer pensable el pasaje entre lo semiótico y lo semántico.

17. En el mismo año en que Benveniste publica el ensayo *Sémiologie de la langue*, Foucault publica *L'Archéologie du savoir*. Aunque el nombre de Benveniste no figure en el libro y más allá de que Foucault podía no conocer sus últimos artículos, un hilo secreto une el manifiesto de la epistemología foucaultiana con las tesis del lingüista. La novedad incomparable de la *Archéologie* es que toma explícitamente por objeto lo que Foucault llama «enunciados». Ahora bien, los enunciados no se reducen tan sólo al discurso (a lo semántico), porque Foucault se preocupa por distinguirlos tanto de la frase como de la proposición (el enunciado, escribe, es «lo que resta una vez extraída y definida la estructura de la proposición», una suerte de elemento residual, de «material no pertinente»: Fou-

cault 1969: 112). Pero tampoco es posible situar los enunciados por entero en lo semiótico, reducirlos a signos: «es inútil buscar el enunciado por el lado de los agrupamientos unitarios de signos. Ni sintagma, ni regla de construcción, ni forma canónica de sucesión y de permutación, el enunciado es lo que hace existir a tales conjuntos de signos y permite que estas reglas y formas se actualicen» (ibíd.: 116).

De allí la dificultad que Foucault encuentra cuando intenta definir la «función enunciativa»; pero de allí también la obstinación por confirmar la heterogeneidad del enunciado con respecto tanto al plano de los signos como al de los objetos que éstos significan:

El enunciado no existe ni del mismo modo que la lengua (aunque esté compuesto por signos que, en su individualidad, no son definibles más que dentro de un sistema lingüístico natural o artificial), ni del mismo modo que los objetos dados a la percepción (aunque siempre esté dotado de cierta materialidad y siempre sea posible situarlo según coordenadas espacio-temporales) [...] el enunciado no es una unidad del mismo género que la frase, la proposición o el acto lingüístico; no puede definirse con los mismos criterios, pero tampoco es algo así como un objeto material con sus límites y su independencia (ibíd.: 114).

El enunciado no es identificable como un signo o una estructura que se refiere a una serie de relaciones lógicas, gramaticales o sintácticas; en los signos, en las

frases, en las proposiciones, éste opera sobre todo al nivel de su simple existencia, como un vector de eficacia que permite decidir en cada caso si el acto de lenguaje es efectivo, si la frase es correcta, si una función se ha realizado:

El enunciado no es una estructura [...] es una función de existencia que pertenece propiamente a los signos y a partir de la cual es posible decidir, a través del análisis o la intuición, si éstos «hacen sentido», según qué reglas se suceden o se yuxtaponen, de qué son signos, y qué especie de acto se realiza a través de su formulación [...] el enunciado no es una unidad, sino una función que entrecruza un ámbito de estructuras y de unidades posibles y las hace aparecer, con contenidos concretos, en el tiempo y en el espacio (ibíd.: 115).

Naturalmente, Foucault se daba cuenta de que no era posible definir el enunciado como un nivel entre otros del análisis lingüístico, y que la arqueología que él buscaba de ningún modo delimitaba en el lenguaje un ámbito comparable al de los saberes disciplinarios. Toda la *Archéologie*, con sus dudas y sus repeticiones, con sus interrupciones y sus reinicios y, por último, con la aceptación explícita de que no tiende a la constitución de una ciencia en sentido propio, testimonia esta dificultad. En la medida en que siempre está inscrita en frases y proposiciones; en la medida en que no coincide ni con los significantes ni con los significados, sino que se refiere «al hecho mismo de que és-

tos se dan, y al modo en el cual lo hacen» (ibíd.: 145), la función enunciativa es casi invisible en ellos, y debe ser reconocida más allá o más acá del hecho de que designan algo o son designados por algo. Es necesario, pues, «interrogar al lenguaje, no en la dirección a la cual remite, sino en la dimensión de su darse» (ibíd.: 146). Para captarla, es preciso no tanto considerar el conjunto de las reglas lógicas o gramaticales que ordenan la comunicación o fijan la competencia de un sujeto hablante, sino, más bien, detenerse en las «prácticas discursivas», es decir, en ese «conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio que definen, en cierta época y para cierto ámbito social, económico, geográfico o lingüístico, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa» (ibíd.: 153-154).

Todo se aclara si se formula la hipótesis de que los enunciados ocupan en la *Archéologie* el lugar que ocupaban las signaturas en *Les Mots et les choses*; es decir, si los enunciados se sitúan en el umbral entre la semiología y la hermenéutica en el que se encuentran las signaturas. Ni semióticos ni semánticos —ya no son meros signos pero todavía no son discurso—, los enunciados, como las signaturas, no instauran relaciones semióticas ni crean nuevos significados, sino que signan y «caracterizan» los signos al nivel de su existencia y, de esta manera, efectúan y orientan su eficacia. Los enunciados son las signaturas que los signos reciben por el hecho de existir y ser usados, el carácter indeleble que, marcándolos en el hecho de significar algo, orienta y determina en cierto contexto su in-

interpretación y su eficacia. Como la signatura sobre las monedas, como las figuras de las constelaciones y de los decanos en el cielo de la astrología, como la mancha en forma de ojo sobre la corola de la eufrasia o el carácter que el bautismo imprime al alma del bautizado, los enunciados deciden siempre pragmáticamente un destino y una vida de los signos que ni la semiología ni la hermenéutica logran agotar.

La teoría de las signaturas (de los enunciados) interviene, entonces, para rectificar la idea abstracta y fallaz de que existen signos por así decirlo puros y no signados, de que el *signans* significa el *signatum* de modo neutral, unívoco y de una vez por todas. El signo significa porque lleva una signatura, pero ésta predetermina necesariamente su interpretación y distribuye su uso y su eficacia según reglas, prácticas y preceptos que hay que reconocer. La arqueología es, en este sentido, la ciencia de las signaturas.

18. En la *Archéologie*, Foucault insiste varias veces sobre el carácter puramente existencial de los enunciados. Puesto que «no es una estructura», sino «una función de existencia», el enunciado no es un objeto dotado de propiedades reales, sino una pura existencia, el simple hecho de que cierto ente —el lenguaje— tenga lugar. El enunciado es la signatura que marca al lenguaje por el puro hecho de su darse.

En el siglo XVII, un filósofo inglés, Herbert de Cherbury, ya había intentado ligar la doctrina de las signaturas con la ontología. Su intento concierne a la

interpretación de aquellos predicados que los escolásticos llamaban «trascendentes» (*trascendentia* o *trascendentalia*), por cuanto, como predicados generalísimos, competen a todo ente por el mero hecho de existir. Éstos son: *res, verum, bonum, aliquid, unum*. Todo ente, sólo por el hecho de existir, tiene algo de uno, de verdadero, de bueno. Por eso los escolásticos decían que el significado de estos predicados *reciprocatur cum ente* coincidía con la pura existencia, y definían su naturaleza con el sintagma *passiones entis*, es decir, los atributos que un ente «padece» o recibe por el hecho mismo de ser.

El aporte genial de Herbert consiste en haber leído estos predicados trascendentes (o al menos uno de ellos) como signaturas. Analizando, en el *De veritate* (1633), la naturaleza y el sentido del trascendental *bonum*, él lo define como la signatura que compete a una cosa por el hecho mismo de ser: *Bonitas [...] in re est ejus signatura interior* (Herbert de Cherbury: 111). *Bonum* es una «pasión del ente», que marca necesariamente la cosa y se despliega tanto en su apariencia sensible (lo «grato», lo «bello») como en su conocimiento intelectual (la intelección como percepción de la *ultima bonitatis signatura*).

Intentemos generalizar esta intuición de Herbert. Ésta arroja una nueva luz sobre ese capítulo esencial de la filosofía primera que es la doctrina de los trascendentales. El ser es, en sí, la noción más vacua y genérica, que no parece admitir más determinaciones que el «ni... ni...» de la teología negativa. Si pensamos, en cambio, que el ser, por el hecho mismo de

existir, de darse en un ente, recibe o padece marcas o signaturas, que orientan su comprensión hacia un determinado ámbito o hacia cierta hermenéutica, entonces la ontología es posible como «discurso» del ser, es decir, de las «pasiones del ser». *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*: todo ente presenta la signatura de la unidad (que lo desplaza hacia la matemática o la teoría de la singularidad), de la verdad (que lo orienta hacia la doctrina del conocimiento) y de la bondad (que lo hace comunicable y deseable).

Se entiende aquí la especial importancia de la teoría de las signaturas para la ontología. En el sintagma *passiones entis* no sólo no queda clara la naturaleza —objetiva o subjetiva— del genitivo, sino que el ser y sus pasiones se identifican: la existencia es una diseminación trascendental en pasiones, o sea, en signaturas. Las signaturas (como los enunciados con respecto a la lengua) son entonces lo que signa las cosas al nivel de su pura existencia. El *dn haploús*, el «ser puro», es el *arcisignator*, que imprime sus marcas trascendentales sobre los existentes. El principio kantiano según el cual la existencia no es un predicado real revela aquí su verdadero sentido: el ser no es «el concepto de algo que podría añadirse al concepto de una cosa», porque, en verdad, no es un concepto, sino una signatura. Y la ontología es, en este sentido, no un saber determinado, sino la arqueología de todo saber, que indaga las signaturas que competen a los entes por el hecho mismo de existir y los disponen de este modo a la interpretación de los saberes particulares.

19. La teoría de las signaturas permite iluminar también uno de los problemas que más han desvelado a los estudiosos de la cábala. Se trata de la relación entre el *En-Sof* (Dios como ser simple e infinito) y las *sefiroth* (las diez «palabras» o atributos en los cuales él se manifiesta). Si Dios es lo absolutamente simple, uno e infinito, ¿cómo podría admitir una pluralidad de atributos y determinaciones? Si las *sefiroth* son en Dios, él pierde su unidad y simplicidad; si son fuera de Dios, entonces no podrán ser divinas. «No podrás escapar a esta alternativa», advierte el filósofo en el diálogo entre *El filósofo y el cabalista* del gran cabalista paduano Moshé Jaim Luzzatto:

o las *sefiroth* son en Dios o no lo son [...] ¿cómo puede pensarse algo divino derivado de lo divino? Dios significa aquel que es único y cuya existencia es necesaria [...] Debemos por eso concebirlo como único de una absoluta unicidad. ¿Cómo pensar entonces en él la multiplicidad, la generación y la derivación de las luces una de la otra? [...] Nosotros sabemos que el Santo, bendito sea, es absolutamente simple y que ningún accidente puede atribuírsele (Luzzatto: 86).

El mismo problema se presenta en la teología cristiana (pero también en la hebrea y la islámica) como problema de los atributos de Dios. Y es sabido que, según Harry A. Wolfson y Leo Strauss, la histo-

ria de la filosofía y de la teología occidentales, desde Platón hasta Spinoza, coincide con la historia de los atributos divinos. Sin embargo, como los filósofos y los teólogos no se cansan de repetir, esta doctrina es intrínsecamente aporética. Dios es el ser absolutamente simple, en el cual, como no es posible distinguir entre existencia y esencia, así tampoco es posible distinguir entre esencia y atributos o entre género y especie. Y sin embargo, si él es el ser absolutamente perfecto, deberá poseer de algún modo todas las perfecciones y todos los atributos, en la medida en que éstos expresan perfecciones. El campo se divide así entre aquellos que afirman que los atributos existen realmente en Dios y aquellos que sostienen con la misma firmeza que existen sólo en la mente de los hombres.

Las firmas rompen esta falsa alternativa. Los atributos (como las *sefirot* para los cabalistas) no son la esencia de Dios ni algo ajeno a ella: son las firmas que, apenas incidiendo en la condición absoluta y la simplicidad del ser que es solamente su existir, lo disponen a la revelación y a la cognoscibilidad.

20. El concepto de firma abandona la ciencia occidental con el Iluminismo. Las dos líneas que la *Encyclopédie* dedica al término tienen el estilo de una ironía necrológica: *Rapport ridicule des plantes entre leur figure et leurs effets. Ce système extravagant n'a que trop régné* [Relación ridícula de las plantas entre su figura y sus efectos. Este sistema extravagante ha reinado demasiado]. Tanto más significativa es su progresi-

va reaparición con otros nombres a partir de la segunda mitad del siglo XIX. El historiador italiano Carlo Ginzburg ha trazado una atenta cartografía de esta reaparición, que se refiere a los saberes y a las técnicas más diversas, en un ensayo que es suficientemente conocido como para resumir aquí su vasto recorrido. Esta cartografía va desde la adivinación mesopotámica hasta Freud, desde las técnicas policiales de identificación hasta la historia del arte. Baste recordar que Ginzburg reconstruye un paradigma epistemológico que, para distinguirlo del modelo de la ciencia galileana, define como «indiciario», y que tiene que ver con «disciplinas eminentemente cualitativas que tienen por objeto casos, situaciones y documentos individuales *en tanto individuales*, y justo por ello llegan a resultados que tienen un margen no eliminable de aleatoriedad» (Ginzburg: 170).

Un caso ejemplar es el de Giovanni Morelli, quien entre 1874 y 1876 publicó bajo el seudónimo ruso Lermolieff (se trataba, en realidad, de un anagrama, más aún, de una verdadera y propia «firma»: *Morelli eff.*, es decir, *effinxit* o *effecit*) una serie de artículos que revolucionarían las técnicas de atribución en pintura (a él se debe, entre otras cosas, la restitución a Giorgione de la *Venus* que en la Gemäldegalerie de Dresde figuraba hasta entonces como «copia de Sasoferrato de un original perdido de Tiziano»). La novedad del método «morelliano», que provocó la admiración de Burckhardt y de Freud y la indignación de sus colegas, consistía en que, en lugar de concentrar su atención —como habían hecho hasta entonces

los historiadores del arte— sobre las características estilísticas e iconográficas más llamativas, él examinaba más bien detalles insignificantes como los lóbulos de las orejas, la forma de los dedos de las manos y de los pies, e «incluso, *horribile dictu*, un objeto tan antipático como las uñas» (ibíd.: 164). Justamente allí donde, en la ejecución del detalle secundario, el control estilístico del artista se relajaba, podían emerger los rasgos más individuales e inconscientes del artista, «que se le escapan sin que él se dé cuenta» (ibíd.).

Siguiendo las huellas de un historiador del arte, Enrico Castelnuovo, que había trabajado en el problema de la atribución, Ginzburg vincula el método indiciario de Morelli con el que, más o menos en los mismos años, Conan Doyle había inventado para su detective Sherlock Holmes. «El conocedor de arte es comparable al detective que descubre al autor del delito (del cuadro) sobre la base de indicios imperceptibles para la mayoría» (ibíd.: 160), y la atención casi maníaca que Holmes presta a la huella de un zapato en el barro, a las cenizas de un cigarro sobre el pavimento y hasta a la curva del lóbulo de una oreja (en la novela *La aventura de la caja de cartón*) recuerda sin duda la del pseudo-Lermolieff hacia los detalles desdeñables en los cuadros de los maestros.

Es sabido que los escritos de Morelli habían atraído la atención de Freud años antes de que éste comenzara a elaborar el psicoanálisis. Ya Edgar Wind había observado que el principio morelliano, según el cual la personalidad del autor debe buscarse allí donde el esfuerzo es menos intenso, recuerda el de la psicología

moderna, según el cual son precisamente nuestros pequeños gestos inconscientes los que revelan el secreto de nuestro carácter. Freud mismo afirma sin reservas, en el ensayo *El Moisés de Miguel Ángel*, que el método de Morelli «está estrechamente emparentado con la técnica del psicoanálisis médico. También ésta es proclive a penetrar cosas secretas y ocultas basada en elementos poco apreciados o inadvertidos, a los desechos —a los “desperdicios”— de nuestra observación» (Freud 1914: 311).

La naturaleza de los indicios en la cual se fundan tanto el método de Morelli como el de Sherlock Holmes y de Freud, de Bertillon y de Galton, se ilumina singularmente si se la ubica en la perspectiva de la teoría de las firmas. Los detalles que Morelli recoge en el modo en que se dibujan los lóbulos de las orejas o la forma de las uñas, las huellas que Holmes indaga en el barro o en las cenizas de los cigarros, los desperdicios y los *lapsus* sobre los cuales Freud concentra su atención son todas firmas que, excediendo la dimensión semiótica en sentido estricto, permiten poner en relación eficaz una serie de detalles con la identificación o la caracterización de cierto individuo o de cierto acontecimiento.

El *Cabinet des Estampes* [Gabinete de Estampas] de la Biblioteca Nacional de París conserva una serie de fotografías que reproduce los objetos y los indicios recogidos por la policía en el jardín del acusado durante la pesquisa sobre los delitos de Landru (1919). Se trata de una serie de vitrinas selladas similares a los marcos de un cuadro, en las cuales aparecen, clasifica-

dos en perfecto orden, broches, botones, prendedores y clips de metal, fragmentos de hueso, ampollas con polvos y otras minucias similares. ¿Cuál es el sentido de estas pequeñas colecciones, que recuerdan irresistiblemente a los objetos oníricos de los surrealistas? Las didascalias que acompañan cada vitrina no dejan dudas: se trata de fragmentos de objetos o de cuerpos que, como indicios o huellas, mantienen una relación particular con el delito. El indicio representa, pues, el caso ejemplar de una signatura que pone en relación eficaz un objeto, en sí anodino o insignificante, con un hecho (en este caso un delito, pero también, en el caso de Freud, el hecho traumático) y con sujetos (la víctima, el asesino, pero también el autor del cuadro). El «buen Dios» que, según la célebre frase de Warburg —que Ginzburg pone como exergo de su ensayo— se oculta en el detalle, es un signador.

21. En los dos fragmentos que Benjamin dedicó a la facultad mimética está contenida una verdadera filosofía de la signatura. Aunque el término no aparece nunca, lo que Benjamin llama aquí «elemento mimético» (*das Mimetische*) o « semejanza inmaterial » remite sin dudas a la esfera de las signaturas. La facultad específicamente humana de percibir semejanzas, cuya filogénesis intenta reconstruir y cuya decadencia registra en nuestro tiempo, coincide de hecho punto por punto con la capacidad de reconocer signaturas que hemos analizado hasta aquí. Como en Paracelso y en Böhme, el ámbito de la facultad mimética no es, de hecho, sólo

la astrología y la correspondencia entre microcosmos y macrocosmos, sobre la cual Benjamin se detiene largamente, sino ante todo el lenguaje (en la correspondencia con Scholem, los fragmentos en cuestión son presentados como «una nueva doctrina de la lengua»). La lengua —y, con ella, la escritura— aparece, desde esta perspectiva, como una especie de «archivo de las semejanzas y de las correspondencias no-sensibles» (Benjamin 1977: 213), en el cual éstas fundan y articulan «las tensiones entre lo proferido y lo entendido, pero también entre lo escrito y lo entendido y entre lo proferido y lo escrito» (ibíd.: 212). La definición que Benjamin elabora aquí para este elemento mágico-mimético coincide a la perfección con la que hemos dado de signatura.

Todo lo que es mimético en el lenguaje puede revelarse sólo —como la llama— en una suerte de portador [*Träger*]. Este portador es el elemento semiótico. Así, el nexo significativo de las palabras y de las proposiciones es el portador en el cual únicamente, como en un relámpago, aparece la semejanza. Puesto que su producción por parte del hombre —como la percepción que éste tiene de ella— es confiada en muchos casos, y sobre todo en los más importantes, a un relámpago. Ésta pasa en un instante [*Sie huscht vorbei*] (ibíd.: 213).

Como hemos visto para la relación entre signaturas y signos, en Benjamin la semejanza inmaterial funciona como un complemento irreductible del elemento semiótico de la lengua, sin el cual el pasaje al

discurso resulta incomprensible. Y, como para las signaturas astrológicas en Warburg, es justo la inteligencia de este elemento mágico-mimético de la lengua la que permite la superación de la magia:

Así la lengua sería el estadio supremo del comportamiento mimético y el más perfecto archivo de las semejanzas no-sensibles: un médium, al cual migraron sin residuos las más antiguas fuerzas de producción y de recepción mimética, hasta liquidar las de la magia (ibíd.).

22. En Benjamin, sobre todo en el momento a partir del cual comienza su trabajo sobre los *passages* [pasajes] parisinos, el ámbito propio de las signaturas es la historia. Aquí éstas aparecen bajo los nombres de «indicios» («secretos», «históricos» o «temporales») o de «imágenes» (*Bilder*), con frecuencia calificadas de «dialécticas». «El pasado —se lee en la segunda tesis *Über den Begriff der Geschichte* [Tesis sobre filosofía de la historia]— lleva consigo un índice secreto [*einen heimlichen Index*] que lo remite a la redención» (Benjamin 1974: 693). Como precisa el fragmento N3, 1 del *Passagenwerk* [Libro de los pasajes]:

El índice histórico de las imágenes dice no sólo que pertenecen a una época determinada, sino sobre todo que llegan a ser legibles en una época determinada [...] Todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: todo «ahora» [*jetzt*] es el ahora de una determinada cog-

noscibilidad [...] No es que el pasado arroje su luz sobre el presente o el presente su luz sobre el pasado, sino que imagen es aquello en lo cual lo que ha sido se une como en un relámpago con el ahora en una constelación. En otras palabras: la imagen es la dialéctica en suspenso (Benjamin 1982: 577).

Y la quinta tesis corrobora el carácter relampagueante y precario de la imagen en los mismos términos que el fragmento sobre la facultad mimética había usado para la semejanza no-sensible.

La verdadera imagen del pasado pasa en un instante [*huscht vorbei*]. El pasado sólo puede ser aferrado como imagen que relampaguea, para no aparecer más, en el instante de su cognoscibilidad (Benjamin 1974: 685).

Estas célebres definiciones de la imagen dialéctica se hacen más transparentes si se las restituye a su contexto propio, que es el de una teoría de las signaturas históricas. Es sabido que la investigación de Benjamin, que sigue en esto el ejemplo de los surrealistas y de las vanguardias, privilegia aquellos objetos que, precisamente, puesto que pueden aparecer como secundarios e incluso de descarte (Benjamin habla de los «harapos» de la historia), exhiben con más fuerza una suerte de signatura o de índice que los remite al presente (los *passages*, que ya en los años treinta se habían vuelto obsoletos y casi oníricos, son su prototipo). El objeto histórico, entonces, nunca está dado de

modo neutral, sino que siempre está acompañado por un índice o por una signatura, que lo constituye como imagen y determina y condiciona temporalmente su legibilidad. El historiador no elige de modo casual o arbitrario sus documentos de la masa indeterminada e inerte del archivo: él sigue el hilo sutil e inaparente de las signaturas, que exigen aquí y ahora su lectura. Y de la capacidad de leer estas signaturas, que son por naturaleza efímeras, depende justamente, según Benjamin, el rango del investigador.

23. Un ámbito privilegiado de las signaturas es la moda. Y precisamente en la moda muestran su genuino carácter histórico, puesto que la actualidad que trata de reconocerse cada vez se constituye siempre a través de una red incesante de remisiones y de citas temporales, que la definen como un «ya no» o un «de nuevo». La moda introduce, pues, una peculiar discontinuidad en el tiempo, que lo divide según su actualidad o inactualidad, su estar o ya-no-estar a la moda. Esta cesura, en tanto que sutil, es perspicua, en el sentido de que aquellos que deben percibirla necesariamente la perciben o no, y precisamente de este modo atestiguan su estar (o no estar) a la moda. Pero si buscamos objetivarla y fijarla en el tiempo cronológico, ésta resulta inasible.

La signatura de la moda arranca, pues, los años (veinte, sesenta, ochenta...) de la cronología lineal y los dispone en una relación especial con el gesto del diseñador, que los llama a comparecer en el «ahora»

incalculable del presente. Pero éste, en sí, es inasible, porque vive sólo en la relación kairológica (¡no cronológica!) con las signaturas del pasado. De ahí que el estar a la moda sea una condición paradójica que implica necesariamente cierta distancia o un imperceptible desfase, en el cual la actualidad incluye dentro de sí una pequeña parte de su afuera, un matiz de *démodé*. El hombre a la moda, como el historiador, puede leer las signaturas del tiempo sólo si no se sitúa por entero en el pasado ni coincide por entero con el presente, sino que se mantiene, por así decirlo, en la «constelación» de pasado y presente, o sea, en el lugar mismo de las signaturas.

24. *Indicium* (indicio) e *index* (índice) derivan del verbo latino *dico*, que significa en su origen «mostrar» (mostrar con la palabra y, por tanto, decir). Lingüistas y filólogos han notado desde hace tiempo el lazo esencial que une la familia léxica de *dico* con la esfera del derecho. «Mostrar con la palabra» es la operación propia de la fórmula jurídica, cuya pronunciación realiza la condición necesaria para la producción de cierto efecto. El término *dix* (que sobrevive sólo en la locución *dicis causa*, «por la forma») significa así, según Benveniste, «mostrar con la autoridad de la palabra lo que debe hacerse» (Benveniste 1969, II: 109). *Index* es «aquel que muestra o indica con la palabra», así como *iudex* es «aquel que dice el derecho». Al mismo grupo pertenece el término *vindex*, que designa a aquel que, en un proceso, sustituye al demandado y

se declara listo para sufrir las consecuencias de las acciones procesales.

Es mérito de Pierre Noailles haber clarificado el significado de este término. Proviene, según la etimología tradicional, de *vim dicere*, literalmente: «decir o mostrar la fuerza». Pero ¿de qué «fuerza» se trata? Noailles observa que, en este sentido, entre los estudiosos reina la mayor confusión.

Ellos oscilan sin cesar entre dos sentidos posibles de la palabra: fuerza o violencia, es decir, la fuerza puesta materialmente en acto. En realidad, ellos no eligen, sino que proponen de vez en vez uno u otro significado. Las *vindicationes* del *sacramentum* son presentadas ya sea como manifestaciones de fuerza, ya sea como actos de violencia simbólicos o simulados. La confusión es aún mayor en lo que respecta al *vindex*. No resulta claro, de hecho, si la fuerza o la violencia que éste expresa es la suya propia, que pone al servicio del derecho, o la violencia del adversario, que denuncia como contraria a la justicia (Noailles: 57).

Contra esta confusión, Noailles muestra que la *vis* en cuestión no puede ser una fuerza o una violencia material, sino sólo la fuerza del rito, es decir, una «fuerza que obliga, pero que no tiene necesidad de aplicarse materialmente en un acto de violencia, aunque sea simulada» (ibíd.: 59). Noailles cita a este propósito un pasaje de Aulo Gelio, en el cual la *vis civilis* [...] *quae verbo diceretur*, «la fuerza civil [...] que se dice

con la palabra», es opuesta a la *vis quae manu fieret, cum vi bellica et cruenta* [la fuerza que se ejerce con las manos, con fuerza bélica y cruenta]. Al desarrollar la tesis de Noailles, puede formularse la hipótesis de que la «fuerza dicha con la palabra» propia de la acción del *vindex* es la fuerza de la fórmula eficaz, como fuerza originaria del derecho. La esfera del derecho es, entonces, la de una palabra eficaz, de un «decir» que es siempre *indicere* (proclamar, declarar solemnemente), *ius dicere* (decir lo que es conforme al derecho) y *vim dicere* (decir la palabra eficaz). Si esto es verdad, entonces el derecho es por excelencia la esfera de las signaturas, en la cual la eficacia de la palabra prima sobre su significado (o lo realiza). Y, a la vez, todo el lenguaje muestra aquí su pertenencia originaria a la esfera de las signaturas. Antes que (o, mejor aún, además de) ser el lugar de la significación, el lenguaje es el lugar de las signaturas, sin las cuales el signo no podría funcionar. Y los *speech acts* [actos de habla], en los cuales el lenguaje parece limitar con la magia, son sólo la reliquia más vistosa de esta arcaica naturaleza signatorial del lenguaje.

25. Toda investigación en las ciencias humanas —y en particular en el ámbito histórico— tiene necesariamente que ver con las signaturas. Tanto más urgente es para el investigador aprender a reconocerlas y dominarlas del modo correcto, puesto que, en última instancia, el éxito de sus indagaciones dependerá precisamente de ellas. Deleuze escribió que una in-

investigación filosófica implica al menos dos elementos: la identificación del problema y la elección de los conceptos adecuados para enfrentarlo. Es preciso añadir que los conceptos implican firmas, sin las cuales permanecen inertes e improductivos. Puede ocurrir, así, que lo que parece a primera vista un concepto, se revele como una firma (y viceversa). Hemos visto, en este sentido, que en la filosofía primera los trascendentales no son conceptos, sino, más bien, firmas y «pasiones» del concepto «ser».

También en las ciencias humanas puede suceder que se recurra a conceptos que, en realidad, son firmas. Uno de éstos es la secularización, sobre la cual a mediados de los años sesenta tuvo lugar en Alemania un animado debate que involucró a personalidades como Hans Blumenberg, Karl Löwith y Carl Schmitt. La discusión estaba viciada por el hecho de que ninguno de los participantes parecía darse cuenta del hecho de que «secularización» no era un concepto, en el cual estuviese en cuestión la «identidad estructural» (Schmitt: 19) entre la conceptualidad teológica y la conceptualidad política (ésta era la tesis de Schmitt) o la discontinuidad entre la teología cristiana y la modernidad (era, contra Löwith, la tesis de Blumenberg), sino un operador estratégico, que marcaba los conceptos políticos para remitirlos a su origen teológico. La secularización actúa, pues, en el sistema conceptual de la modernidad como una firma, que la remite a la teología. Del mismo modo que, según el derecho canónico, el sacerdote reducido al estado secular debía llevar un signo de la orden a la cual había per-

tenecido, así, el concepto «secularizado» exhibe como una firma su anterior pertenencia a la esfera teológica. La secularización es, en consecuencia, una firma que, en un signo o en un concepto, lo marca y lo excede para remitirlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito sin, por eso, salir de él para constituir un nuevo concepto o un nuevo significado. Y sólo si se capta el carácter signatorial de la secularización, puede entenderse la apuesta —en última instancia, política— que se juega en el debate que, desde Weber hasta hoy, no deja de apasionar a los estudiosos.

En cada caso, lo decisivo es el modo en el que se entiende la remisión operada por la firma. Muchas de las doctrinas que dominaron el debate en la filosofía y en las ciencias humanas del siglo XX implican, en este sentido, una práctica más o menos consciente de las firmas. De allí que no sería errado afirmar que en la base de una parte nada desdeñable del pensamiento del siglo XX podría suponerse algo así como una absolutización de la firma, es decir, una doctrina del primado constitutivo de la firma respecto de la significación.

Consideremos el concepto de oposición privativa de Nikolái Trubetskói, que ejerció una influencia determinante en las ciencias humanas del siglo XX. Éste implica que el término no marcado no se opone al marcado como una ausencia a una presencia, sino que la no presencia equivale de algún modo a un grado cero de presencia (que la presencia, pues, *falta* en su ausencia). En el mismo sentido, según Roman Jakobson, el signo o fonema cero, aunque no comporte ca-

rácter diferencial alguno, tiene como función propia la de oponerse a la simple ausencia de fonema. El fundamento filosófico de estos conceptos está en la teoría aristotélica de la privación (*stéresis*), de la cual el concepto hegeliano de *Aufhebung* es un desarrollo coherente. Según Aristóteles (*Metafísica*, 1004a, 16), de hecho, la privación se distingue de la simple «ausencia» (*apousía*), por cuanto implica todavía una remisión a la forma de la cual es privación, que se atestigua de algún modo a través de su propia falta.

A finales de los años cincuenta, Claude Lévi-Strauss desarrolla estos conceptos en su teoría de la excedencia constitutiva del significante respecto del significado. Según Lévi-Strauss, la significación está originariamente en exceso con respecto a los significados que pueden colmarla, y esta distancia se traduce en la existencia de significantes libres o flotantes, en sí mismos vacíos de sentido. Se trata, pues, de no-signos, o de signos «con valor simbólico cero, que expresan simplemente la necesidad de un contenido simbólico suplementario» (Lévi-Strauss: L). Esta teoría se torna transparente si se la lee como una doctrina de la prioridad constitutiva de la signatura sobre el signo. El grado cero no es, pues, un signo, sino una signatura que, en ausencia de un significado, continúa operando como exigencia de una significación infinita que ningún significado puede colmar.

Una vez más, todo depende de cómo se entiende este primado de la signatura sobre el signo. El efímero éxito de la deconstrucción en los últimos treinta años del siglo XX es solidario con una práctica inter-

pretativa que suspende las signaturas y las deja girando en el vacío, de modo de no dar nunca acceso a un evento cumplido de significado. La deconstrucción es, entonces, un pensamiento de la signatura como pura escritura más allá de todo concepto, que garantiza de esta manera la perdurabilidad —es decir, el indefinido diferimiento— de la significación. Éste es el sentido de la noción de «archihuella» y de «suplemento originario» y de la insistencia con la cual Derrida afirma el carácter no conceptual de estos «indecidibles»: no se trata de conceptos, sino de «archisignaturas» o de «signaturas de grado cero», que se ubican siempre como suplemento respecto de todo concepto y de toda presencia. La signatura, separada en el origen y desde el origen en posición de suplemento, excede todo sentido en una incesante *différance* y cancela su misma huella en un puro autosignificarse: «Es preciso que el signo de este exceso sea al mismo tiempo absolutamente excedente con respecto a toda posible presencia-ausencia [...] y que, sin embargo, de algún modo este se signifique todavía [...] La huella se produce como su propia cancelación» (Derrida: 75-77). El significar-se de la signatura nunca se aferra a sí mismo, nunca deja ser su propia insignificancia, sino que es deportado y diferido en su mismo gesto. La huella es, en este sentido, una signatura suspendida y vuelta sobre sí misma, una *kénosis* que nunca conoce su *pléroma*.

La estrategia de la arqueología foucaultiana es del todo diferente, y también parte de la signatura y de su exceso respecto de la significación. Sin embargo,

así como nunca se da un puro signo sin signatura, tampoco es posible separar la signatura como posición originaria (ni siquiera como suplemento). El archivo de las signaturas que, en la *Archéologie*, recoge la masa de lo no-semántico inscrita en todo discurso significante y circunda y limita los actos de habla como un margen oscuro e insignificante, define sin embargo, también, el conjunto de las reglas que deciden las condiciones de existencia y de ejercicio de los signos, de su producción de sentido y de su yuxtaposición y sucesión en el espacio y en el tiempo. La arqueología foucaultiana nunca busca el origen y tampoco su ausencia: tal como no se cansa de repetir en el ensayo *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971), hacer la genealogía del conocimiento o de la moral no significa ponerse en busca de su origen, descartando como irrelevantes o inaccesibles los casos y las meticulosidades de sus inicios, los episodios y los incidentes de su historia; significa, por el contrario, mantener los eventos en la dispersión que les es propia, demorarse en las ínfimas desviaciones y en los errores que acompañan y determinan su sentido. Significa, en una palabra, buscar en todo evento la signatura que lo cualifica y especifica, y en toda signatura, el evento y el signo que la soporta y condiciona. Es decir, aún más, en las palabras de Foucault, «mostrar que hablar es hacer algo, y no simplemente expresar un pensamiento» (Foucault 1969: 272).

Como es obvio, la deconstrucción y la arqueología no agotan el catálogo de las estrategias signatoriales. Es posible, por ejemplo, imaginar una práctica que, sin

demorarse indefinidamente en las puras signaturas ni indagar tan sólo su relación vital con los signos y los eventos del discurso, vaya más allá de la escisión entre signatura y signo y entre lo semiótico y lo semántico para conducir así las signaturas a su cumplimiento histórico. En este sentido, la cuestión acerca de si es posible una investigación filosófica que tienda, más allá de las signaturas, hacia aquello No-signado que, según Paracelso, coincide con el estado paradisíaco y con la perfección final, es, como suele decirse, otra historia, que a otros corresponde verificar.

3. ARQUEOLOGÍA FILOSÓFICA

1. La idea de una «arqueología filosófica» aparece por primera vez en Kant. En las *Lose Blätter* [*Hojas sueltas*] para el escrito de 1791 *Über die Fortschritte der Metaphysik* [*Progresos de la metafísica*], el filósofo se interroga sobre la posibilidad de una «historia filosófica de la filosofía». Tal historia, escribe, «no es en sí posible de modo histórico o empírico, sino sólo racional, es decir, *a priori*. Si ésta expone *facta* [hechos] de la razón, no puede tomarlos prestados de la narración histórica, sino que debe extraerlos de la naturaleza de la razón humana como una arqueología filosófica [*als philosophische Archäologie*]» (Kant 1942: 341). La paradoja implícita en tal arqueología es que, desde el momento en que no puede tratarse de una historia de lo que los filósofos «han reflexionado sobre el origen, el objetivo y el fin de las cosas del mundo» (ibíd.), es decir, de las «opiniones [*Meynungen*] que han surgido casualmente aquí o allá», ésta corre el riesgo de no po-

ser un inicio y de proponer una «historia de cosas que no han ocurrido» (ibíd.: 343).

Los apuntes de Kant vuelven varias veces sobre esta paradoja: «No puede escribirse una historia de cosas que no han ocurrido, para la cual pueden darse sólo preparativos y materiales» (ibíd.: 342-343). «Todo conocimiento histórico es empírico [...] Una representación histórica de la filosofía relata por lo tanto cómo y en qué orden se ha filosofado. Pero el filosofar es un desarrollo gradual de la razón humana y esto no puede haberse dado por vía empírica y tampoco haberse iniciado según meros conceptos» (ibíd.: 340). «La historia de la filosofía es de una especie tan particular que en ella no puede narrarse nada de lo que ha ocurrido, sin antes conocer qué habría debido o podido ocurrir» (ibíd.: 343).

Reflexionemos sobre el carácter tan peculiar de esta ciencia que Kant llama «arqueología filosófica». Ésta se da como una «historia» y, como tal, no puede no interrogarse sobre su propio origen; pero dado que es una historia, por así decirlo, *a priori*, cuyo objeto coincide con el fin mismo de la humanidad, es decir, con el desarrollo y con el ejercicio de la razón, la *arché* que busca nunca puede identificarse con un dato cronológico, nunca puede ser «arcaica». Más aún: puesto que la filosofía tiene que ver no sólo y no tanto con lo que ha sido, sino con aquello que habría debido o podido ser, ella misma termina siendo en cierto sentido algo que no se ha dado aún, así como su historia es «historia de cosas que no han ocurrido».

Por esto, en la *Logik [Lógica]*, Kant puede escribir que «todo filósofo construye, por así decirlo, su obra sobre las ruinas [*auf den Trümmern*] de otra» y que «la filosofía no es algo que pueda aprenderse, por el simple hecho de que no se ha dado todavía» (Kant 1974b: 448). La arqueología es, en este sentido, una ciencia de las ruinas, una «ruinología» cuyo objeto, incluso sin constituir un principio trascendental en sentido propio, nunca puede darse en verdad como un todo empíricamente presente. Las *archai* son lo que habría podido o debido darse y que quizá podrá darse un día, pero que, por ahora, existe sólo en estado de objetos parciales o ruinas. Así como los filósofos, que en realidad no existen, éstas se dan solamente como *Urbilder*, arquetipos o imágenes originales (Kant 1973: 7). Y «un arquetipo permanece tal sólo si no puede ser alcanzado. Debe servir sólo como una señal para indicar la dirección [*Richtschnur*]» (ibíd.).

2. La idea de una heterogeneidad esencial presente en toda auténtica práctica histórica, de una distancia constitutiva entre la *arché* que ella examina y el origen fáctico, está en la base del ensayo de Foucault *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, de 1971. La estrategia del ensayo se ve rápidamente: se trata de hacer jugar la genealogía, cuyo modelo Foucault rastrea en Nietzsche, contra toda búsqueda de un origen. En esta perspectiva, también puede ser útil buscar la alianza de la historia: «La genealogía no se opone a la historia [...] se opone, por el contrario, al despliegue metahistóri-

co de significados ideales y de teleologías indefinidas. Se opone a la búsqueda del "origen" (Foucault 1994, II: 136-137). Con este objetivo, Foucault distingue, entre los términos de los cuales se sirve Nietzsche, *Ursprung*, que se refiere al «origen» como una bestia negra de la cual es necesario tomar distancia, y los dos vocablos «que designan, mejor que *Ursprung*, el objeto propio de la genealogía» (ibíd.: 140): *Herkunft*, que traduce como «procedencia», y *Entstehung*, «emergencia». Si Nietzsche rechaza la búsqueda del origen es porque *Ursprung* designa

la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a todo lo que es exterior, accidental y sucesivo. Buscar tal origen significa intentar descubrir «lo que ya era», el «aquello mismo» de una imagen perfectamente adecuada a sí misma; significa considerar accidentales todas las peripecias que han tenido lugar, todas las astucias y todos los enmascaramientos; significa querer quitar todas las máscaras, para poner al fin de manifiesto una identidad primera (ibíd.: 138).

El genealogista se opone a esta idea. No es que no busque algo así como un inicio. Pero lo que encuentra «en el inicio histórico de las cosas» (ibíd.) nunca es «la identidad preservada de su origen».

Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento nunca será partir

en busca de su «origen», desdeñando como inaccesibles todos los episodios de la historia; significará, por el contrario, demorarse en las meticulosidades y en los accidentes de los inicios [...] El genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen (ibíd.: 140).

El término francés *conjurere*, que hemos traducido como «conjurar», une en sí dos significados opuestos: «evocar» y «expeler». Pero quizá ambos sentidos no se oponen entre sí, porque para conjurar algo —un espectro, un demonio, un peligro— es preciso ante todo evocarlo. Se deduce de esto que la alianza entre el genealogista y el historiador encuentra su sentido propio en esta «evocación-expulsión». Años después, en una entrevista de 1977, el mismo gesto definirá la relación de la genealogía con el sujeto: es necesario estar en condiciones de dar cuenta de la constitución del sujeto en las tramas de la historia para poder desembarazarse definitivamente de él:

Es necesario, al desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que dé cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Es esto lo que llamaría genealogía: dar cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los ámbitos de objetos, etc., sin tener que referirse a un sujeto (ibíd., III: 147).

La operación que se lleva a cabo en la genealogía consiste en la evocación y en la eliminación del ori-

gen y del sujeto. Pero ¿qué es lo que viene a ocupar su lugar? Porque se trata siempre de remontarse a algo así como al momento en el cual los saberes, los discursos, los ámbitos de objetos se han constituido. Sólo que esta «constitución» tiene lugar, por así decirlo, en el no-lugar del origen. ¿Dónde se sitúan «procedencia» (*Herkunft*) y «emergencia» (*Entstehung*), si no están ni pueden estar jamás en posición de origen?

3. La identificación, en toda investigación histórica, de una franja o de un estrato heterogéneo que no se sitúa en posición de origen cronológico sino como alteridad cualitativa, no se debe, en realidad, a Nietzsche, sino al teólogo que fue quizá su amigo más lúcido y fiel, Franz Overbeck. Overbeck llama *Urgeschichte*, «prehistoria», a esta dimensión con la cual necesariamente debe confrontarse toda investigación histórica. Y no sólo en la historia de la Iglesia:

Sólo a partir de la diferencia esencial entre prehistoria e historia se explica por qué la prehistoria goza de una consideración tan particular. La prehistoria es, de hecho, una historia más relevante y decisiva que cualquier historia, y esto de modo absoluto, no sólo en la historia de la Iglesia. La historia de la emergencia [*Entstehungsgeschichte*] es, en la historia de todo viviente y, en general, en la vida, incomparable (Overbeck: 53).

Esto significa que, según Overbeck, todo fenómeno histórico se escinde necesariamente en *Urgeschichte* y *Geschichte*, prehistoria e historia, respectivamente, que están conectadas pero no son homogéneas, y requieren metodologías y precauciones diferentes. La prehistoria no coincide simplemente con lo más antiguo desde el punto de vista cronológico:

El carácter fundamental de la prehistoria es ser historia de la emergencia [*Entstehungsgeschichte*] y no, como su nombre podría hacer suponer, ser antiquísima [*uralt*]. Ésta puede incluso ser muy joven, y el hecho de ser joven o antigua no constituye en todo caso una cualidad que le compete de modo original. En ella, esta cualidad es tan poco perceptible como la relación que se establece entre el tiempo y la historia. Más bien, la relación que establece con el tiempo le es atribuida sólo por la subjetividad del observador. Como la historia en general, tampoco la prehistoria está ligada a un momento particular en el tiempo (ibíd.: 57).

A primera vista, la heterogeneidad de la prehistoria tiene un fundamento objetivo, porque «la historia comienza sólo donde los monumentos devienen inteligibles y hay disponibilidad de testimonios escritos confiables. Detrás y más acá yace la prehistoria» (ibíd.: 53). Pero poco después Overbeck precisa, más allá de toda duda, que no se trata, en realidad, de un dato objetivo, sino de una heterogeneidad constitutiva implícita en la propia indagación histórica, que se

encuentra en cada oportunidad ante un pasado, por así decirlo, especial: «también la prehistoria tiene que ver con el pasado, pero con un pasado en sentido especial», con respecto al cual «el velo que está suspendido sobre toda tradición se intensifica hasta la impenetrabilidad» (ibíd.). Ya en el estudio *Über die Anfänge der patristischen Literatur* [Sobre los principios de la literatura patristica], de 1882, Overbeck había distinguido, en este sentido, una *christliche Urliteratur* de la *urchristliche Literatur*; en la obra póstuma, precisa que «el pasado de una *Urliteratur* no es un simple pasado, sino un pasado cualificado o un pasado a la segunda potencia: Más-que-pasado [*Mehr-als-Vergangenheit*] o Superpasado [*Übervergangenheit*]. En él no hay nada o casi nada de pasado» (ibíd.: 55).

El hecho es que historia y prehistoria, unidas en el origen, se separan irrevocablemente en cierto punto:

En la historia de todo organismo llega el momento en el cual los límites que lo separan del mundo no pueden ser ulteriormente desplazados. En este momento la prehistoria o historia de la emergencia [*Entstehungsgeschichte*] se separa de la historia. De aquí la semejanza entre este momento y la muerte, y la facilidad con la cual toda historia, en el sentido común del término, se presenta bajo la apariencia de una historia de la decadencia [*Verfallsgeschichte*]. Ésta disuelve nuevamente esa unión de los elementos que la prehistoria había producido [...] Si, entonces, en las cosas que tienen una vida y una eficacia histórica, debe distinguirse entre su época prehistórica y su

época histórica, es la prehistoria la que sienta el fundamento de su eficacia histórica (ibíd.: 53).

No sólo la prehistoria y la historia son diferentes y, sin embargo, están conectadas, sino que la misma eficacia histórica de un fenómeno está ligada a esta distinción.

Los elementos que en la historia estamos habituados a considerar como separados, en la prehistoria, de hecho, coinciden de inmediato y se manifiestan sólo en su unidad viviente. Consideremos el caso de un libro; en la prehistoria, el libro

actúa como la unidad en sí cerrada de libro y autor [...] tomar en serio el libro significa, en este tiempo, no saber nada de su autor más allá de aquél. La eficacia histórica del libro se funda en esta unidad, pero ésta se disuelve en el curso de tal efectividad, hasta que al final el libro vive por sí mismo, y su autor ya no vive más en él. Éste es el tiempo de la historia literaria, cuyo motivo fundamental es la reflexión sobre el autor de los libros que son ahora los únicos que permanecen con vida [...] En esta etapa, el libro [...] actúa separadamente de su autor, pero con esto también vuelve a dar inicio al proceso, que llevará por fin al agotamiento de toda eficacia (ibíd.: 54).

4. Todo aquel que practica una investigación histórica tarde o temprano debe enfrentarse con esta he-

terogeneidad constitutiva implícita en su indagación. Y lo hace en la forma de la crítica de la tradición y de la crítica de las fuentes, que le imponen precauciones especiales. La crítica no concierne sólo a la particular antigüedad del pasado, sino, ante todo, al modo en el cual éste ha sido construido en una tradición. Overbeck, que había trabajado *in extenso* sobre las fuentes de la patrística, es perfectamente consciente de ello:

No hay historia sin tradición; pero si, en este sentido, toda historia está acompañada de una tradición, esto no significa [...] que lo que se llama tradición permanezca siempre idéntico [...] Aquel que escribe la historia debe acceder a su exposición a través de un incansable trabajo preliminar: la crítica de la tradición. En la medida en que la historiografía presupone esta crítica y las pretensiones de la crítica a su autonomía están justificadas, entonces tiene fundamento también la exigencia de remontar todo período hasta su tradición, y es justo preguntarse si la tradición de la prehistoria no debe caracterizarse antes que la tradición de todo otro período (ibíd.: 52).

La crítica de la tradición y de las fuentes tiene que ver, no con un inicio metahistórico, sino con la estructura misma de la investigación histórica. En este sentido deben releerse las páginas que, en el parágrafo 6 de *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*], Heidegger dedica a la «destrucción de la tradición» y en las cuales pueden percibirse ecos del pensamiento de Overbeck.

La célebre distinción entre «historia» (*Historie*) e «historicidad» (*Geschichtlichkeit*), que elabora aquí, no es para nada metafísica ni mucho menos implica tan sólo una contraposición entre objeto y sujeto. Ésta se hace inteligible apenas se la remite a su contexto, que es precisamente la distinción entre tradición y crítica de las fuentes:

La tradición dominante tiende tan poco a volver accesible aquello que «transmite» que, ante todo y por lo general, más bien lo cubre. Ésta consigna lo transmitido a la obiedad y bloquea el acceso a las «fuentes» [*Quellen*] originales, en las que las categorías y los conceptos transmitidos habían abrevado de manera, al menos en parte, auténtica. La tradición hace olvidar en general esta procedencia [*Herkunft*], y consigue que sea inútil incluso comprender la necesidad de tal regresión (Heidegger: 21).

La «destrucción de la tradición» debe enfrentarse precisamente con este endurecimiento de la tradición para hacer posible ese «regreso al pasado» (*Rückgang zur Vergangenheit*: ibíd.) que coincide con el nuevo acceso a las fuentes.

Overbeck llama «canonización» al dispositivo a través del cual la tradición impide el acceso a las fuentes (Overbeck: 56), y esto es cierto, en particular, para la literatura cristiana de los orígenes. Existen, como es natural, otros modos de impedir o controlar el acceso a las fuentes. Uno de éstos pasa, en la cultura moderna, por los saberes que al definir y regular la

ecdótica de los textos transforman el acceso mismo a las fuentes en una tradición especial, es decir, en la ciencia de la tradición manuscrita. Si la filología opera una crítica necesaria y saludable de esta tradición, no puede restituir *ipso facto* al texto crítico que esta produce su carácter de fuente y constituirlo como emergencia. Aun en el caso en que sea posible remontarse, más allá del arquetipo, al autógrafo, el acceso al carácter de fuente de un texto —es decir, a su prehistoria— necesita de una operación ulterior. La fuente, entendida como emergencia, no coincide, en efecto, con los documentos de la tradición manuscrita, aunque obviamente no es posible acceder a la fuente sin pasar por el análisis de primera mano de esa tradición. Lo inverso no es, por otra parte, verdadero: puede accederse a la tradición manuscrita sin haber accedido a la fuente como emergencia (quien tiene alguna familiaridad con la práctica filológica corriente sabe que ésta es, más bien, la regla, mientras que el remontarse desde la tradición manuscrita a la *Urgeschichte* —lo cual implica la capacidad de renovar el conocimiento de esa tradición— es la excepción).

Pero ¿a qué retrocede el investigador que se mide con el problema de la crítica de la tradición y del canon? Está claro que el problema aquí no es meramente filológico, porque incluso las necesarias cautelas filológicas se complican cuando se trata con la *Urgeschichte* y la *Entstehung*. No es posible acceder de modo nuevo, más allá de la tradición, a las fuentes, sin poner en cuestión el mismo sujeto histórico que debe acceder a ellas. Lo que está en cuestión es, en-

tonces, el propio paradigma epistemológico de la investigación.

Podemos llamar provisoriamente «arqueología» a aquella práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y con la tradición. No puede medirse con la tradición sin deconstruir los paradigmas, las técnicas y las prácticas a través de las cuales regula las formas de la transmisión, condiciona el acceso a las fuentes y determina, en último análisis, el estatuto mismo del sujeto cognoscente. La emergencia es aquí, pues, a la vez objetiva y subjetiva y se sitúa, más bien, en un umbral de indecidibilidad entre el objeto y el sujeto. Ésta nunca es el emerger del hecho sin ser, a la vez, el emerger del propio sujeto cognoscente: la operación sobre el origen es, al mismo tiempo, una operación sobre el sujeto.

5. Hay una cautela importante que es preciso observar cada vez que se presupone, en los inicios de una escisión histórica que nos es familiar, un estadio prehistórico (o más originario) unitario. Por ejemplo, tomemos la división entre la esfera religiosa y la esfera jurídica profana, cuyos rasgos distintivos nos parecen —al menos en cierta medida— definidos. Cuando se alcanza en uno de estos ámbitos un estadio más arcaico, suele hipotetizarse a menudo que existió más allá de él un estadio precedente en el cual la esfera sagrada y la profana aún no se distinguían. En este senti-

do, Louis Gernet, trabajando sobre el derecho griego más antiguo, denominó «pre-derecho» (*pré-droit*) a una fase originaria en la cual el derecho y la religión eran indiscernibles. También Paolo Prodi, en su investigación sobre la historia política del juramento, evoca de manera análoga un «indistinto primordial» (Prodi: 24), en el que el proceso de separación entre religión y política no se había iniciado aún. En casos como éstos es esencial tener el cuidado de no proyectar simplemente sobre el presupuesto «indistinto primordial» los rasgos que definen las esferas religiosa y profana que conocemos y que constituyen, de hecho, el resultado de la escisión. Así como un compuesto químico tiene propiedades específicas que no es posible reducir a la suma de los elementos que lo componen, aquello que está antes de la división histórica no es necesariamente la suma de las características de sus fragmentos. El pre-derecho (admitiendo que una hipótesis semejante tenga sentido) no puede ser sólo el derecho más arcaico, así como lo que está antes de la religión tal como la conocemos históricamente no es sólo una religión más primitiva; sería incluso aconsejable evitar los términos «religión» y «derecho», e intentar imaginar una *x*, para cuya definición necesitamos armarnos de la máxima precaución, practicando una suerte de *epoché* arqueológica que suspenda —al menos de manera provisoria— la atribución a esa *x* de aquellos predicados que por lo general referimos a la religión y al derecho. En este sentido la prehistoria tampoco es homogénea respecto de la historia; la emergencia no es idéntica a aquello que adviene a través de ella.

6. En 1973, en la introducción a *Mythe et épopée*, III [*Mito y epopeya*], Georges Dumézil, en polémica con el estructuralismo que se afirmaba por esos años, busca definir el método de sus propias investigaciones, que califica decididamente de «históricas».

No soy un estructuralista; no tengo la posibilidad de serlo ni de no serlo. Mi esfuerzo no es el de un filósofo, sino que pretende ser el de un historiador, un historiador de la historia más antigua y de la franja de ultra-historia [*de la plus vieille histoire et de la frange d'ultra-histoire*] que cabe razonablemente intentar alcanzar; esto se limita a observar los datos primarios en ámbitos que sabemos que están genéticamente emparentados y luego, a través de la comparación de algunos de dichos datos primarios, remontarnos a los datos secundarios que constituyen sus prototipos comunes (Dumézil, III: 14).

Este método, como Dumézil no tiene dificultad en reconocer, deriva de la gramática comparada de las lenguas indoeuropeas:

Aquello que a veces se llama «teoría dumeziliana» consiste fundamentalmente en recordar que han existido, en cierto momento, los indoeuropeos, y en pensar —siguiendo las huellas de los lingüistas— que la comparación de las más antiguas tradiciones de los pueblos que son, al menos en parte, sus he-

rederos, debe permitir entrever los rasgos generales de su ideología (ibíd.: 15).

La consistencia de la «franja de ultra-historia» que el historiador busca alcanzar aquí es, pues, solidaria con la existencia del indoeuropeo y del pueblo que lo hablaba. Ésta existe en el mismo sentido y en la misma medida en que existe una forma indoeuropea (por ejemplo **deiwos* o **med*, formas que los lingüistas habitualmente hacen preceder de un asterisco para distinguirlas de las palabras atestiguadas en las lenguas históricas). Pero, para ser rigurosos, cualquiera de estas formas no es otra cosa que un algoritmo que expresa un sistema de correspondencias entre las formas existentes en las lenguas históricas; y en palabras de Meillet, aquello que llamamos indoeuropeo no es otra cosa que «el conjunto de estos sistemas de correspondencias [...] que supone una lengua *x* hablada por hombres *x* en un lugar *x* en un tiempo *x*», donde *x* está simplemente en el lugar de «desconocido» (Meillet: 324). A menos que quiera legitimarse el *monstrum* de una investigación histórica que produce sus documentos originales, a partir del indoeuropeo jamás podrán extrapolarse acontecimientos que se supongan ocurridos históricamente. Por eso el método de Dumézil registra un progreso significativo con respecto a la mitología comparada de finales del siglo XIX, cuando –alrededor de 1950– él reconoce que la ideología de las tres funciones (sacerdotes, guerreros, pastores; o en términos modernos, religión, guerra, economía) «no se traducía, necesariamente, en la vida de

una sociedad, en una división tripartita *real* de esta sociedad, como en el modelo indio (de las tres castas)», sino que representaba sobre todo una «ideología», algo así como «un ideal, y al mismo tiempo, un modo de analizar e interpretar las fuerzas que regulan el curso del mundo y la vida de los hombres» (Dumézil, I: 15).

La «historia más antigua», la «franja de ultra-historia» que la arqueología pretende alcanzar no puede localizarse en la cronología, en un pasado remoto, pero tampoco más allá de ella, en una estructura metahistórica intemporal (por ejemplo, como ironizaba Dumézil, en el sistema neuronal de un homínido). Como las palabras indoeuropeas, ésta representa una tendencia presente y operante en las lenguas históricas, que condiciona y vuelve inteligible su desarrollo en el tiempo. Es una *arché*, pero una *arché* que, como en Nietzsche y en Foucault, no es reenviada diacrónicamente hacia el pasado, sino que asegura la coherencia y la comprensibilidad sincrónica del sistema.

7. El término arqueología está ligado a las investigaciones de Michel Foucault. Hace su discreta pero decisiva aparición ya en el prefacio a *Les Mots et les choses*. Aquí la arqueología, a diferencia de la historia «en el sentido tradicional del término», se presenta como la investigación de una dimensión a la vez paradigmática y trascendental, una suerte de «*a priori* histórico», en el cual los saberes y los conocimientos encuentran su condición de posibilidad. Esta dimen-

sión es la episteme, el «campo epistemológico en el cual los conocimientos, considerados fuera de todo criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, profundizan su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su progresivo perfeccionamiento, sino la de sus condiciones de posibilidad» (Foucault 1966: 13). No se trata tanto, precisa Foucault, de una historia de las ideas o de las ciencias, como de una investigación que, remontando a contracorriente la historia de las formaciones discursivas, de los saberes y de las prácticas, se esfuerza por descubrir

a partir de qué han sido posibles las teorías y los conocimientos; según qué espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en el contexto de qué positividad las ideas han podido aparecer; las ciencias, constituirse; las experiencias, reflejarse en las filosofías; las racionalidades, tomar forma para luego, quizá, disolverse y desaparecer (ibíd.).

Detengámonos en el oxímoron «*a priori* histórico». Foucault intenta subrayar que, como en el ensayo de 1971, tampoco aquí se trata de un origen metahistórico, una suerte de donación originaria que funda y determina los saberes. Como *L'Archéologie du savoir* precisará tres años después, la episteme es en sí misma una práctica histórica, un conjunto de relaciones que, «en una época dada, es posible descubrir entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de

su regularidad discursiva» (Foucault 1969: 250). El *a priori*, que condiciona la posibilidad de los conocimientos, es su historia misma, captada en un nivel particular. Este nivel es el ontológico de su simple existencia, el «hecho bruto» de su darse en un tiempo dado y de cierto modo; o para usar la terminología del ensayo sobre Nietzsche, de su «emergencia» (en los términos de Overbeck, de su «prehistoria»). Pero ¿cómo puede un *a priori* darse y existir históricamente? ¿Y de qué modo es posible acceder a él?

Con toda probabilidad, más que de la arqueología filosófica kantiana, la idea de un «*a priori* histórico» deriva de Marcel Mauss, quien a propósito de la noción de *mana*, escribe en su *Esquisse d'une théorie générale de la magie* [Esbozo de una teoría general de la magia] (1902-1903) que ésta es «la condición misma de la experimentación mágica» y que «se da *a priori*, de forma preliminar a toda experiencia. No se trata, en sentido propio, de una representación de la magia, como la simpatía, los demonios y las propiedades mágicas. Ésta gobierna las representaciones mágicas; es su condición, su forma necesaria. Funciona como una categoría que hace posibles las ideas mágicas, como las categorías hacen posibles las ideas humanas» (Mauss: 111). Con un desarrollo significativo, Mauss define a este trascendental histórico como «una categoría inconsciente del intelecto» (ibíd.), y sugiere implícitamente de este modo que el modelo epistemológico que tal conocimiento requiere no puede ser del todo homogéneo al del saber histórico consciente. Y no obstante, como para Foucault, también para Mauss está

claro que el *a priori*, incluso condicionando la experiencia histórica, se inscribe él mismo en una determinada constelación histórica. Mauss ratifica, entonces, la paradoja de una condición *a priori* inscrita en una historia que no puede constituirse sino *a posteriori* respecto de ella y en la cual la investigación —en el caso de Foucault, la arqueología— debe descubrirla.

8. Foucault no se interroga sobre la estructura temporal específica que parece implicar la noción de un *a priori* histórico. Sin embargo, el pasado que aquí está en cuestión, como la prehistoria de Overbeck y la «franja de ultra-historia» en Dumézil, es un pasado especial, que no precede cronológicamente al presente como un origen, ni es simplemente exterior a él (en este sentido, en las palabras de Overbeck, no contiene «nada o casi nada de pasado»). En el ensayo sobre el *déjà vu*, Henri Bergson había adelantado la tesis según la cual el recuerdo no sigue a la percepción, sino que es contemporáneo de ésta y, en consecuencia, no bien pierde fuerza la atención de la conciencia, puede generar ese «falso reconocimiento» que Bergson, con una expresión sólo en apariencia paradójica, definió como un «recuerdo del presente». Tal recuerdo, escribe, «pertenece al pasado en cuanto a la forma y al presente en cuanto a la materia» (Bergson: 137). Más aún: si la percepción corresponde a lo actual y la imagen del recuerdo a lo virtual, entonces también lo virtual será necesariamente, según Bergson, contemporáneo de lo real.

En el mismo sentido, la condición de posibilidad que está en cuestión en el *a priori* histórico que la arqueología intenta alcanzar, no sólo es contemporánea de lo real y de lo presente, sino que permanece inmanente a ellos. Con un gesto singular, el arqueólogo que sigue tal *a priori* retrocede, por así decirlo, hacia el presente. Es como si, considerado desde el punto de vista de la arqueología o de su emergencia, todo fenómeno histórico se escindiera según la fractura que separa en él un antes y un después, una prehistoria y una historia, una historia de las fuentes y una tradición histórica que, puesto que coinciden por un instante en la emergencia, son en verdad contemporáneos. Y es algo así lo que debía tener en mente Benjamin, cuando, sobre las huellas de Overbeck, escribía que en la estructura monadológica del objeto histórico están contenidas tanto la «prehistoria» como su «post-historia» (*Vor- und Nachgeschichte*), o cuando sugería que todo el pasado debe ser introducido en el presente en una «apocatástasis histórica» (Benjamin 1982: 573). (La apocatástasis es la restitución al origen que, según Orígenes, tiene lugar al final de los tiempos; cuando Benjamin califica de «histórica» una realidad escatológica se sirve de una imagen muy similar a la del «*a priori* histórico» de Foucault.)

9. Es mérito de Enzo Melandri el haber captado precozmente la importancia filosófica de la arqueología foucaultiana y el haber intentado desarrollar y precisar su estructura. Melandri observa que mientras

por lo habitual para explicitar los códigos y las matrices de fondo de una cultura se recurre a otro código de orden superior, al que se atribuye una suerte de misterioso poder explicativo (el modelo del «origen»), con Foucault «la investigación arqueológica se propone, en cambio, invertir el procedimiento o, mejor, volver la exposición del fenómeno inmanente a su descripción» (Melandri 1967: 78). Esto implica un decidido rechazo del metalenguaje y el recurso a una «matriz paradigmática, a la vez concreta y trascendental, que tiene la función de dar forma, regla y norma a un contenido» (ibíd.: 96; es el modelo del «*a priori* histórico»). Melandri busca analizar precisamente esta matriz inmanente, situándola en relación con la oposición freudiana de consciente e inconsciente. Ya Ricœur había hablado de una «arqueología del sujeto», a propósito del primado que, en el pensamiento de Freud, tienen el pasado y lo arcaico. El análisis freudiano muestra que el proceso secundario de la conciencia está siempre en retraso en relación con el proceso primario del deseo y del inconsciente. La realización del deseo, que el sueño persigue, es necesariamente regresiva, porque está modelada sobre el «deseo indestructible» de una escena infantil, cuyo lugar ocupa. Por esto, escribe Ricœur,

la regresión, de la cual el sueño es testimonio y modelo, atestigua la impotencia del hombre para operar de manera definitiva e integral esta sustitución, excepto en la forma inadecuada de la represión; la represión es el régimen normal de un psiquismo

condenado al retraso y siempre a merced de lo indestructible y de lo infantil (Ricœur: 431).

Según Ricœur, en los escritos metapsicológicos de Freud existe, junto a esta arqueología en sentido estricto, una «arqueología generalizada» que concierne a la interpretación psicoanalítica de la cultura:

El genio del freudismo consiste en haber desmascarado la estrategia del principio del placer, forma arcaica de lo humano, bajo sus racionalizaciones, idealizaciones y sublimaciones. La función del análisis es la de reducir la aparente novedad al resurgimiento de lo viejo: satisfacción por sustitución, restauración del objeto arcaico perdido, reaparición del fantasma inicial; cada uno de estos nombres designa la restauración de lo viejo bajo los rasgos de lo nuevo (ibíd.: 432).

La concepción de la arqueología de Melandri es por completo diferente. Como para Foucault, el punto de partida está en Nietzsche, en particular en el concepto de «historia crítica» de la segunda *Intempestiva*, es decir, en aquella historia que critica y destruye el pasado, para hacer posible la vida. Melandri generaliza este concepto, conjugándolo, en un extraordinario *tour de force*, con el concepto freudiano de regresión:

[La historia crítica] debe volver a recorrer en sentido inverso la genealogía real de los eventos de los cuales se ocupa. La división que ha llegado a esta-

blecerse entre historiografía [*historia rerum gestarum*] e historia real [*res gestae*] es muy similar a la que desde siempre subsiste entre consciente e inconsciente según Freud. Por eso la historia crítica tiene la función de una terapia tendiente a recuperar el inconsciente entendido como lo «reprimido» histórico. Ricœur y Foucault, tal como se ha dicho, denominan «arqueológico» a este procedimiento. Éste consiste en remontar la genealogía hasta alcanzar la bifurcación del fenómeno en cuestión entre consciente e inconsciente. Sólo si se logra alcanzar ese punto, el síndrome patológico revela su significado real. Se trata, por lo tanto, de una *regresión*: sin embargo, no al inconsciente como tal, sino a lo que lo ha vuelto inconsciente, en el sentido dinámico de reprimido (Melandri 2004: 65-66).

Si la relación entre arqueología y regresión estaba ya en Ricœur, en este densísimo pasaje Melandri invierte drásticamente su signo. La visión pesimista de la regresión, incapaz de superar la escena infantil originaria, cede aquí el lugar a una visión casi soteriológica de la arqueología, capaz de remontarse regresivamente a la escisión entre consciente e inconsciente. Pero ¿cómo entender esta singular «regresión arqueológica», que no busca alcanzar en el pasado al inconsciente y a lo olvidado, sino remontarse al punto en el cual se ha producido la dicotomía entre consciente e inconsciente, historiografía e historia (y, más en general, entre todas las oposiciones binarias que definen la lógica de nuestra cultura)? No se trata tan sólo, se-

gún la vulgata del modelo analítico, de llevar a la conciencia lo que ha sido reprimido y vuelve a aflorar en forma de síntoma. Y tampoco, según un difundido, desagradable paradigma de historia de las clases subalternas, de escribir una historia de los excluidos y de los vencidos, perfectamente homogénea a la de los vencedores. Melandri precisa muchas veces que, por el contrario, la arqueología debe entenderse justamente como una regresión y que, como tal, es lo contrario de una racionalización:

Para la arqueología es esencial el concepto de regresión, así como que la operación regresiva es el exacto inverso de la racionalización. Racionalización y regresión son operaciones inversas, así como diferencial e integral [...] Para retomar una archiconocida, pero en gran parte aún incomprendida expresión de Nietzsche (si es cierto lo que decimos, también es cierto que nunca podrá ser comprendida por completo), podemos decir que la arqueología requiere una regresión «dionisiaca». Como observa Valéry, *nous entrons dans l'avenir à reculons* [entramos en el futuro retrocediendo] [...] para comprender el pasado, también deberemos a la vez acercarnos a él *à reculons* (ibíd.: 67).

10. La imagen de una procesión en el tiempo que da la espalda a la meta se encuentra, como se sabe, también en Benjamin, a quien la cita de Valéry debía ser familiar. En la novena tesis, el ángel de la historia,

cuyas alas se han enredado en la tempestad del progreso, avanza hacia el futuro *à reculons*. La regresión «dionisiaca» de Melandri es la imagen inversa y complementaria del ángel benjaminiano. Si éste avanza hacia el futuro teniendo la mirada fija en el pasado, el ángel de Melandri regresa al pasado mirando hacia el futuro. Ambos avanzan hacia algo que no pueden ver ni conocer. Esta meta invisible de las dos imágenes del proceso histórico es el presente. El presente aparece en el punto en el que sus miradas se encuentran, cuando un futuro alcanzado en el pasado y un pasado alcanzado en el futuro coinciden por un instante.

¿Qué sucede, de hecho, cuando la regresión arqueológica alcanza el punto en el cual se ha producido la escisión entre consciente e inconsciente, entre historiografía e historia que define la condición en la que nos encontramos? Como debería ser ya obvio, nuestro modo de representarnos el antes de una escisión está determinado por la escisión misma. Imaginar ese «antes» significa, de hecho, siguiendo la lógica implícita en la escisión, presuponerle una condición originaria que, llegado a cierto punto, se ha dividido. En este caso, esto se expresa en la tendencia a representarnos lo que está más acá o más allá de la dicotomía como un estado feliz, una suerte de edad de oro libre de represiones, perfectamente consciente y dueña de sí. O bien, como en Freud y Ricœur, como la infinita repetición de la escena infantil, la aparición indestructible del fantasma del deseo. Por el contrario, más acá o más allá de la escisión, en el diluirse de las categorías que determinaban su representación, no

- hay otra cosa que la imprevista y luminosa apertura de la emergencia, el revelarse del presente como lo que no hemos podido vivir ni pensar.

11. La idea de que el presente pueda darse en la forma de una imposibilidad constitutiva de experiencia está ligada a la concepción freudiana del trauma y de la represión. Según esta concepción, una experiencia actual –un accidente ferroviario, una escena infantil (en general concerniente a la sexualidad), una pulsión–, por su carácter traumático o porque resulta en todo caso inaceptable para la conciencia, es reprimida en el inconsciente. Ésta entra así en una fase de latencia, durante la cual parece, por así decirlo, no haber sucedido, pero en el curso de la cual comienzan a aparecer en el sujeto síntomas neuróticos o contenidos oníricos que dan testimonio del retorno de lo que se ha reprimido. De este modo,

Aquello que niños de dos años han vivido sin comprenderlo pueden muy bien no recordarlo más sino en sueños [...] pero, en algún momento posterior irrumpirá en sus vidas con impulsos coactivos, y les dictará sus acciones, sus simpatías y antipatías, y con frecuencia también sus elecciones amorosas (Freud 1938: 443).

Sólo el análisis puede permitir remontarse, más allá de los síntomas y de las acciones compulsivas, a los hechos reprimidos.

En *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [*Moisés y la religión monoteísta*], Freud aplica este esquema a la historia de los judíos. A la imposición de la ley por parte de Moisés le sigue un largo período en el cual la religión mosaica entra en una fase de latencia, para reaparecer más tarde bajo la forma del monoteísmo judío que nos resulta familiar. Freud instituye en esta perspectiva un paralelismo entre «ese particular estado del recuerdo» que «clasificamos como “inconsciente”» y la tradición histórica: «Esperamos encontrar aquí una analogía –escribe– con el estado de cosas que querríamos atribuir a la tradición en la vida psíquica de un pueblo» (ibíd.). La tradición funciona, pues, respecto de su *traditum*, como un período de latencia, en el cual el evento traumático es conservado y, a la vez (según la etimología que une *tradere* y traicionar), reprimido.

Cathy Caruth, en su libro *Unclaimed Experience*, sugiere que la latencia es de algún modo constitutiva de la experiencia histórica y que sólo a través de su olvido se conserva y experimenta el suceso traumático.

La experiencia del trauma, el hecho de la latencia, parecería así consistir, no en el olvido de una realidad que por esto nunca puede ser plenamente conocida, sino en una latencia inherente a la experiencia misma. El poder histórico del trauma no consiste tanto en el hecho de que la experiencia sea repetida después de su olvido, cuanto en el hecho de que éste sólo puede experimentarse a través del olvido que le es inherente [...] Que la historia sea historia de un

trauma quiere decir que es significativa sólo en la medida en que no es plenamente percibida mientras ocurre; o en otras palabras, que la historia puede ser comprendida sólo en la inaccesibilidad misma de su tener lugar (Caruth: 17-18).

Intentemos desarrollar estas ideas, que la autora deja sin explicar, en relación con la arqueología. Ante todo, éstas implican que no sólo el recuerdo, como en Bergson, sino también el olvido es contemporáneo de la percepción y del presente. Mientras percibimos algo, a la vez lo recordamos y lo olvidamos. Todo presente contiene, en este sentido, una parte de no-vivido; esto es, llevado al límite, lo que resta no vivido en toda vida; aquello que, por su carácter traumático o por su excesiva proximidad, permanece no experimentado en toda experiencia (o, si se quiere, en términos de la historia del ser heideggeriana, lo que, en la forma del olvido, se destina en una tradición y en una historia). Esto significa que no sólo y no tanto lo vivido, sino también y ante todo lo no-vivido es lo que da forma y consistencia a la trama de la personalidad psíquica y de la tradición histórica, lo que asegura su continuidad y su consistencia. Y lo hace en la forma de los fantasmas, los deseos y las pulsiones obsesivas que apremian sin cesar en el umbral de la conciencia (individual o colectiva). Parafraseando una expresión de Nietzsche, podría decirse que quien no ha vivido algo (sea un individuo o un pueblo) hace siempre la misma experiencia.

12. La analogía entre regresión arqueológica y psicoanálisis resulta ahora más clara. En ambos casos, se trata de acceder a un pasado que no ha sido vivido y que, en consecuencia, no puede definirse técnicamente como «pasado», sino que ha permanecido, de algún modo, como presente. En el esquema freudiano, este no-pasado atestigua su haber-sido a través de los síntomas neuróticos, de los cuales el análisis se sirve como de un hilo de Ariadna para remontarse al hecho originario. En la indagación genealógica, el acceso al pasado, que fue cubierto y reprimido por la tradición, se vuelve posible sólo mediante el paciente trabajo que sustituye la búsqueda del origen por la mirada atenta a la emergencia. Pero ¿cómo es posible volver a acceder a algo no-vivido, regresar a un hecho que, de algún modo, para el sujeto aún no se ha dado verdaderamente? La regresión arqueológica, remontándose más acá de la divisoria de aguas entre consciente e inconsciente, alcanza también la línea de fractura en la cual el recuerdo y el olvido, lo vivido y lo no-vivido al mismo tiempo se comunican y se separan.

No se trata, sin embargo, de realizar, como en el sueño, el «deseo indestructible» de una escena infantil, ni como en la visión pesimista de *Jenseits des Lustprinzips* [Más allá del principio del placer], de repetir hasta el infinito un trauma originario. Y menos aún, como en la terapia analítica exitosa, se trata de llevar a la conciencia los contenidos que habían sido reprimidos en el inconsciente. A través de la meticulosidad de la indagación genealógica se trata, más bien, de evocar el fantasma, pero a la vez trabajarlo, de

construirlo, detallarlo hasta erosionarlo progresivamente y hacerle perder su condición originaria. La regresión arqueológica es, pues, elusiva; no tiende, como en Freud, a restablecer un estado precedente, sino a descomponerlo, desplazarlo y, en último análisis, cercarlo, para remontarse no a sus contenidos, sino a las modalidades, a las circunstancias y a los momentos de la escisión que, al removerlos, los ha constituido como origen. En este sentido, ésta es el exacto inverso del eterno retorno: no quiere repetir el pasado para consentir lo que ha sido y transformar el «así fue» en un «así he querido que fuera». Quiere, por el contrario, dejarlo ir, librarse de él, para acceder, más allá o más acá de él, a lo que nunca ha sido, a lo que nunca ha querido.

Sólo en este punto el pasado no vivido se revela como lo que era: contemporáneo del presente, y de este modo deviene por primera vez accesible, se presenta como «fuente». Por esto la contemporaneidad, la co-presencia con el propio presente, por cuanto implica la experiencia de algo no-vivido y el recuerdo de un olvido, es rara y difícil; por esto la arqueología, que se remonta más acá del recuerdo y del olvido, es la única vía de acceso al presente.

13. El texto en el que Michel Foucault ha descrito –o presentido– con mayor precisión las estrategias y los gestos de la arqueología es quizá su primer escrito publicado, el largo prefacio (1954) a *Le Rêve et l'existence* [Sueño y existencia] de Ludwig Binswanger. Si bien el término «arqueología» obviamente está au-

sente, el «movimiento de la libertad» que aquí se atribuye al sueño y a la imaginación comparte con aquélla significados y objetivos. Desde el comienzo, se desmiente decididamente la tesis freudiana sobre el sueño como realización vicaria de un deseo originario. Si el sueño es sueño y no deseo satisfecho, es porque éste «realiza también todos los “contra-deseos”» que se oponen al deseo mismo. El fuego onírico es la ardiente satisfacción del deseo sexual, pero lo que hace que el deseo tome forma en la sustancia sutil del fuego es todo aquello que rechaza este deseo y busca continuamente apagarlo» (Foucault 1994, I: 97). De aquí la insuficiencia del análisis freudiano: en él, el lenguaje del sueño se reduce sólo a su «función semántica», y deja de lado su «estructura morfológica y sintáctica», es decir, el hecho de que está articulado en imágenes. Por ello, en la medida en que omite el análisis de la dimensión propiamente imaginaria de la expresión, «el psicoanálisis nunca ha logrado hacer hablar a las imágenes» (ibíd.: 101).

Si el movimiento del sueño nunca puede agotarse en el restablecimiento de una escena o un trauma originarios, esto es porque se remonta mucho más allá de ellos, para retomar los «movimientos primeros de libertad» hasta coincidir con la «trayectoria de la existencia misma». Para el sujeto, seguir esta trayectoria en el sueño significa ponerse radicalmente en cuestión, arriesgarse ante todo en su propia «irrealización».

Imaginar a Pierre después de un año de ausencia no significa anunciármelo en el modo de la irreali-

dad [...] significa antes que nada irrealizarme a mí mismo, ausentarme de este mundo en el cual no me es posible encontrar a Pierre. Esto no quiere decir que me «evado en otro mundo» ni que paseo a lo largo de los márgenes posibles del mundo real. Remonto las calles del mundo de mi presencia; y entonces se confunden las líneas de la necesidad de la cual Pierre está excluido, y mi presencia, como presencia en este mundo, se cancela (ibíd.: 139).

Lejos de reconstruir un estado arcaico precedente, un fantasma y una historia familiar, el sueño comienza destruyendo y fragmentando todo mundo real, arrastrándose ante todo a sí mismo en esta destrucción; si se retrotrae en el tiempo, es para saltar por encima del universo objetivo y el subjetivo que le corresponde hacia «el mundo en el alba de su primera explosión, cuando coincide todavía con su propia existencia» (ibíd.: 128). Y así como en el libro de 1969 la arqueología se definirá justamente a través de su capacidad para captar los fenómenos al nivel de su emergencia y de su puro ser ahí, así en el sueño «se efectúa el pasaje de la antropología a la ontología», donde «la existencia misma, en la dirección fundamental de lo imaginario, indica su propio fundamento ontológico» (ibíd.: 137). Y mientras que en Freud el fantasma representa la meta indestructible que orienta el movimiento de la regresión, el sueño y la imaginación cuestionan continuamente todo intento de cristalización de su impulso en una imagen o un fantasma. Se produce un fantasma, de hecho, «cuando el sujeto encuentra el libre

movimiento de su propia existencia aniquilado por la presencia de una cuasi-percepción que lo envuelve y lo inmoviliza» (ibíd.: 145). Por el contrario, «el valor de una imaginación poética se mide por su potencia de destrucción interna de la imagen» (ibíd.: 143); «toda imaginación, si quiere ser auténtica, debe aprender a soñar; y el arte poético tiene sentido sólo si enseña a despedazar la fascinación de las imágenes, para reabrir a la imaginación su libre sendero hacia el sueño, que le ofrece, como verdad absoluta, su “inquebrantable núcleo de noche”» (ibíd.: 146). Esta dimensión más allá de las imágenes y de los fantasmas, hacia la cual se dirige el movimiento de la imaginación, no es la repetición obsesiva de un trauma o de una escena primaria, sino ese momento primario de la existencia «donde se cumple la constitución originaria del mundo» (ibíd.: 145).

14. Intentemos pensar la particular estructura temporal implícita en una arqueología filosófica. Lo que en ella está en cuestión no es propiamente un pasado, sino una emergencia; por otra parte, ésta puede abrir un acceso hacia esa emergencia sólo remontándose hacia atrás hasta el punto en el cual ha sido cubierta y neutralizada por la tradición (en términos de Melandri, hasta el punto en el cual se ha producido la escisión entre consciente e inconsciente, historiografía e historia). La emergencia, la *arché* de la arqueología, es lo que advendrá, lo que llegará a ser accesible y presente, sólo cuando la indagación arqueológica

haya cumplido su operación. Tiene por lo tanto la forma de un pasado en el futuro, es decir, de un *futuro anterior*.

No se trata aquí, simplemente, como se ha sugerido, de «una suerte de apelación para los desarrollos alternativos que habían sido condenados en primera instancia» (Virno: 74), ni de conjeturar posibles alternativas al estado de cosas real. Benjamin escribió una vez que «en el recuerdo hacemos una experiencia que nos impide concebir la historia de modo fundamentalmente ateológico», puesto que el recuerdo modifica, de algún modo, el pasado, transformando lo incumplido en cumplido y lo cumplido en incumplido (Benjamin 1982: 589). Si el recuerdo es, en este sentido, la fuerza que restituye posibilidad a lo que ha sido (y sin embargo lo confirma como pasado), el olvido es lo que incesantemente se la sustrae (y sin embargo custodia de alguna manera su presencia). En la arqueología se trata, en cambio —más allá de la memoria y del olvido; o más bien, en su umbral de indiferencia—, de acceder por primera vez al presente.

Justamente por esto el pasaje que aquí se abre hacia el pasado es proyectado en el futuro. Ya en la introducción a *Le Rêve et l'existence*, Foucault registra, contra Freud, esta íntima tensión del sueño hacia el futuro:

El punto esencial del sueño no es tanto lo que resucita del pasado, como lo que anuncia del futuro. Presagia y anuncia el momento en el cual la enferma develará por fin a su analista ese secreto que

aún no conoce y que, no obstante, es la carga más pesada de su presente [...] el sueño anticipa el momento de la liberación. Es presagio de la historia, incluso antes de ser repetición obligada del pasado traumático (Foucault 1994, I: 127).

Más allá del acento puesto aquí quizá con demasiada ingenuidad sobre el futuro como «primer momento de la libertad que se libera» (ibíd.), es necesario precisar que el futuro del que se trata en la arqueología se complica en un pasado, es un futuro anterior: es ese *pasado que habrá sido*, cuando el gesto del arqueólogo (o la potencia de lo imaginario) *hayan despejado* el campo de los fantasmas del inconsciente y de las estrechas redes de la tradición que impiden el acceso a la historia. El conocimiento histórico sólo se hace verdaderamente posible en la forma de este «habrá sido».

15. La arqueología remonta el curso de la historia a contrapelo, así como la imaginación remonta la biografía individual. Ambas representan una fuerza regresiva que, sin embargo, no retrocede, como la neurosis traumática, hacia un origen que permanece indestructible, sino —por el contrario— hacia el punto en el cual, según la temporalidad del futuro anterior, la historia (individual o colectiva) se hace por primera vez accesible.

La relación entre arqueología e historia se torna, de este modo, transparente. Ésta corresponde a lo que,

en la teología islámica (pero también, aunque de modo diverso, en la teología cristiana y judía), distingue y a la vez conjuga, la redención y la creación, el «imperativo» (*amr*) y la «creación» (*khalq*), los profetas y los ángeles. Según esta doctrina, existen en Dios dos obras o praxis: la obra de la redención y la de la creación. A la primera corresponden los profetas, que oficiaban de mediadores para afirmar la obra de la salvación; a la segunda, los ángeles, mediadores para la obra de la creación. La obra de la salvación precede, en rango, a la de la creación: de aquí la superioridad de los profetas respecto de los ángeles. (En la teología cristiana, las dos obras, unidas en Dios, son asignadas en la Trinidad a dos personas distintas, el Padre y el Hijo, el creador omnipotente y el redentor, en el cual Dios se ha vaciado de su fuerza.)

En esta concepción, es decisivo que la redención preceda en rango a la creación; que lo que parece seguir sea en verdad anterior. Aquélla no es un remedio para la caída de las criaturas, sino lo único que vuelve comprensible la creación, lo que le da a ésta su sentido. Por eso, en el islam, la luz del profeta es el primero de los seres (así como en la tradición judía, el nombre del Mesías ha sido creado antes de la creación del mundo y, en el cristianismo, el Hijo, aunque generado por el Padre, le es consustancial y coetáneo). Asimismo, es instructivo que la obra de la salvación —aun precediendo en rango a la obra de la creación— es confiada, en el islam y en el judaísmo, a una criatura. Esto confirma la paradoja, que ya debería resultarnos familiar, según la cual las dos obras no están

simplemente separadas, sino que insisten en un único lugar, en el cual la obra de la salvación actúa como una suerte de *a priori* inmanente en la obra de la creación, y la hace posible.

Remontar el curso de la historia a contrapelo, como hace el arqueólogo, equivale entonces a remontar la obra de la creación para restituirla a la salvación de la cual proviene. En el mismo sentido, Benjamin hacía de la redención una categoría plenamente histórica, opuesta en todo sentido a la apología de los malos historiadores. Y no sólo la arqueología es, de este modo, el *a priori* inmanente de la historiografía, sino que el gesto del arqueólogo es el paradigma de toda verdadera acción humana. Puesto que no es sólo la obra de la vida lo que define el rango de un autor y de todo hombre, sino el modo en que ha conseguido reconducirla a la obra de la redención, imprimir en ella la signatura de la salvación y volverla inteligible. Sólo para aquel que haya sabido salvarla, será posible la creación.

16. Antes de entrar en una fase de recesión, la historia de las ciencias humanas conoció una aceleración decisiva durante toda la primera mitad del siglo XX, cuando la lingüística y la gramática comparada asumieron en ella la función de «disciplinas piloto». La idea de que fuera posible remontarse, a través de un análisis puramente lingüístico, hacia estadios más arcaicos (o ultra-históricos, para retomar la expresión de Dumézil) de la historia de la humanidad, había

sido expresada a fines del siglo XIX por Hermann Usener en su indagación sobre los *Götternamen* (1896). Al comienzo de su investigación, luego de interrogarse cómo pudo haber ocurrido la creación de los nombres divinos, observaba que para tratar de responder esa pregunta —fundamental en la historia de las religiones— no poseemos más «testimonio» (*Urkunde*) que el que nos llega de un análisis del lenguaje (Usener: 5). Pero ya antes que él, y por cierto con menos rigor, la gramática comparada había inspirado las investigaciones de aquellos estudiosos que, como Max Müller, Adalbert Kuhn y Émile Burnouf, en los últimos treinta años del siglo XIX habían intentado fundar la mitología comparada y la ciencia de las religiones. Precisamente en el momento en que la gramática comparada alcanzaba su máximo desarrollo gracias al *Vocabulaire* de Benveniste —con su intento de reconstruir, a través del examen de datos exclusivamente lingüísticos, no sólo y no tanto los «nombres divinos», sino las líneas generales de las «instituciones indoeuropeas»—, se asistía a un declive generalizado de tal proyecto y al giro de la lingüística hacia el modelo formalizado de tipo chomskiano, en cuyo horizonte epistemológico aquella investigación resultaba difícil de aceptar.

No es éste el lugar para preguntarse sobre la función y el futuro de las ciencias humanas en la actualidad. Nos interesa sobre todo volver a preguntarnos cómo debe comprenderse la *arché* que está en cuestión en la arqueología. Si bien es cierto, de hecho, que la investigación había registrado un progreso sig-

nificativo cuando, tanto en el ámbito lingüístico como en el de la historia de las culturas, había abandonado el anclaje en una lengua presupuesta como real y en un pueblo que la hablaba («el indoeuropeo académico tal como era hablado, según se pensaba, en el momento de la dispersión»: Dumézil, I: 9); si bien los estudiosos habían entendido que lo importante no era tanto reconstruir un prototipo inverificable, sino más bien explicar comparativamente las lenguas conocidas, sin embargo no era posible desde esa perspectiva cortar de raíz el lazo con el sostén ontológico implícito en la hipótesis. De este modo, cuando en 1969 Benveniste publicó su obra maestra, no estaba para nada claro cómo debían entenderse el *locus* epistemológico y la consistencia histórica de algo así como una «institución indoeuropea». Y es probable que el autor, aunque no se hubiese visto afectado ese mismo año por un tipo de afasia total e incurable, no habría estado en condiciones de sugerir una solución.

En la perspectiva de la arqueología filosófica que aquí se propone, el problema del anclaje ontológico se revisa integralmente. La *arché* hacia la que retrocede la arqueología no debe entenderse en modo alguno como un dato situable en una cronología (ni siquiera en una larga línea de tipo prehistórico); ésta es más bien una fuerza operante en la historia, así como las palabras indoeuropeas expresan un sistema de conexiones entre las lenguas históricamente accesibles, así como en el psicoanálisis el niño es una fuerza activa en la vida psíquica del adulto, y así como el *big bang*, que se supone dio origen al universo, es algo

que continúa enviando hacia nosotros su radiación fósil. Pero a diferencia del *big bang*, que los astrofísicos pretenden datar —si bien en términos de millones de años—, la *arché* no es un dato o una sustancia, sino más bien un campo de corrientes históricas bipolares, tensionadas entre la antropogénesis y la historia, entre la emergencia y el devenir, entre un archipasado y el presente. Y, como tal —en la medida en que, como la antropogénesis, la *arché* es algo que se supone necesariamente acontecido, pero que no puede ser hipostasiado en un hecho dentro de la cronología—, sólo puede garantizar la inteligibilidad de los fenómenos históricos, «salvarlos» arqueológicamente en un futuro anterior en la comprensión, no de un origen —en todo caso inverificable—, sino de su historia, a la vez finita e imposible de totalizar.

En este punto también es posible comprender qué está en juego en el desplazamiento del paradigma de las ciencias humanas desde la gramática comparada (una disciplina en esencia histórica) hacia la gramática generativa (una disciplina en última instancia biológica). En ambos casos, el problema es el del anclaje ontológico último, que para la gramática comparada (y para las disciplinas que en ella se fundan) es un evento histórico originario, y para la gramática generativa (y para las disciplinas cognitivas solidarias con ella) es el sistema neuronal y el código genético del *homo sapiens*. El actual predominio en el ámbito de las ciencias humanas de modelos provenientes de las ciencias cognitivas testimonia este desplazamiento del paradigma epistemológico. Las ciencias humanas, sin

embargo, alcanzarán su umbral epistemológico decisivo sólo cuando hayan repensado desde el comienzo la idea misma de un anclaje ontológico para entender al ser como un campo de tensiones esencialmente históricas.

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, Walter

- 1974 *Über den Begriff der Geschichte*, en *Gesammelte Schriften*, edición a cargo de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, I, 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1.^a ed., 1942); trad. cast.: «Tesis sobre filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989.
- 1977 *Über das mimetische Vermögen*, en *Gesammelte Schriften*, edición a cargo de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, II, 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1.^a ed., 1933); trad. cast.: «Sobre la facultad mimética» en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, Sur, 1967.
- 1982 *Das Passagenwerk*, en *Gesammelte Schriften*, edición a cargo de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, V, 1, Suhrkamp; Frankfurt a. M.; trad. cast.: *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005.

Benveniste, Émile

- 1969 *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Éditions de Minuit, 2 vols.; trad. cast.: *Vo-*

- cabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.
- 1974 *Problèmes de linguistique générale*, II, Gallimard, París; trad. cast.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 2007.
- Bergson, Henri
1949 *Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, en *L'Énergie spirituelle*, PUF, París (1.^a ed., 1919); trad. cast.: «El recuerdo del presente y el falso reconocimiento», en *La energía espiritual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- Böhme, Jakob
1955 *Sämtliche Werke*, edición a cargo de Will-Erich Peukert, VI, Frommann, Stuttgart; trad. cast. (parcial): *Signos de la alquimia eterna: De Signatura Rerum*, Barcelona, Aurum MRA, 1998.
- Boureau, Alain
2004 *Le Pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (manuscrit B.A.V. Borghese 348)*, Roma, École française de Rome.
- Caruth, Cathy
1996 *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques
1972 *Marges de la philosophie*, París, Éditions de Minuit; trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2006.

- Dreyfus, Hubert L., y Rabinow, Paul
1983 *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault*, Chicago, University of Chicago Press (trad. fr.: *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité. Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault*, París, Gallimard, 1992); trad. cast.: *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- Dumézil, Georges
1968-1973 *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, París, Gallimard, 3 vols.; trad. cast.: *Mito y epopeya*, vol. 1, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1977; *Mito y epopeya*, vol. 2, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, y *Mito y epopeya*, vol. 3, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Foucault, Michel
1966 *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard; trad. cast.: *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
1969 *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard; trad. cast.: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, (trad. it.: *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Turín, 2.^a ed., 1993); trad. cast.: *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
1994 *Dits et écrits*, edición a cargo de Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques

Lagrange, París, Gallimard, 4 vols.; trad. cast. (de los textos mencionados): *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1997; «Encierro, psiquiatría, prisión», en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 2004; *Discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995; Navarro, F., *Escritos filosóficos. Veinte años después de Michel Foucault. Entrevista con Michel Foucault: la ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, México, Libros de la oruga, 2005.

Freud, Sigmund

- 1914 «Der Moses des Michelangelo», en *Imago*, III, I (trad. it.: *Il Mosè di Michelangelo*, en *Opere*, edición a cargo de Cesare L. Musatti, VII: 1912-1914. *Totem e tabù e altri scritti*, Turín, Boringhieri, 1975); trad. cast.: «El Moisés de Miguel Ángel», en *Obras Completas*, vol. 13: *Tótem y Tabú y otras obras (1913-1914)*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 1980.
- 1938 *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Ámsterdam, De Lange, (trad. it.: *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, en *Opere*, edición a cargo de Cesare L. Musatti, XI: 1930-1938. *L'uomo mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Turín, Boringhieri, 1979); trad. cast.: «Moisés y la religión monoteísta», en Sigmund Freud, *Obras Completas*. Vol. 23: *Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 1980.

Ginzburg, Carlo

- 1986 *Miti emblematici. Morfologia e storia*, Turín, Einaudi; trad. cast.: *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1999.

Goethe, Wolfgang

- 1949-1952 *Naturwissenschaftliche Schriften*, edición a cargo de Ernst Beutler, I-II, en *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, XVI-XVII, Artemis-Verlag, Zurich.

Goldschmidt, Victor

- 1985 *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, París, Vrin (1.ª ed., 1947).

Heidegger, Martin

- 1972 *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer (1.ª ed., 1927); trad. cast.: *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

Herbert de Cherbury

- 1645 *De veritate*, s. e., Londres (reimpresión anastática a cargo de Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman, 1966).

Jámblico

- 1516 *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum [...] Proclus de sacrificio, e magia [...] Marsilio Ficino florentino interprete*, Venecia, in aedibus Aldi.
- 1966 *Les Mystères d'Égypte*, edición a cargo de Édouard Des Places, París, Les Belles Lettres; trad. cast.: *Sobre los misterios egipcios*, Madrid, Gredos, 1997.

Kant, Immanuel

- 1942 *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, en *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*, III, Berlín, De Gruyter; trad. cast.: *Los progresos de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- 1973 *Philosophische Enzyklopädie*, en *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*, XXIX, Berlín, De Gruyter.
- 1974a *Kritik der Urteilskraft*, en *Werkausgabe*, edición a cargo de Wilhelm Weischedel, X, Frankfurt a. M., Suhrkamp; trad. cast.: *Crítica del juicio*, Pozuelo de Alarcón (Madrid), Espasa-Calpe, 2007.
- 1974b *Logik*, en *Werkausgabe*, edición a cargo de Wilhelm Weischedel, VI, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; trad. cast.: *Lógica: un manual de lecciones*, Madrid, Akal, 2000.

Kuhn, Thomas S.

- 1970 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press (1.^a ed., 1962) (trad. it.: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Turín, Einaudi, 1978); trad. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Lévi-Strauss, Claude

- 1950 *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF; trad. cast.: «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en: Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1991.

Luzzatto, Moshé Jaim

- 1991 *Le Philosophe et le cabaliste. Exposition d'un débat*, edición de Joelle Hansel, Lagrasse, Verdier.

Mauss, Marcel

- 1950 *Sociologie et anthropologie*, París, PUF; trad. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1991.

Meillet, Antoine

- 1975 *Linguistique historique et linguistique générale*, París, Champion (1.^a ed., 1921).

Melandri, Enzo

- 1967 «Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane», en *Lingua e stile*, II, I.
- 2004 *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet (1.^a ed., 1968).

Milo, Daniel S.

- 1991 *Trahir le temps. Histoire*, París, Les Belles Lettres.

Noailles, Pierre

- 1948 *Fas et jus. Études de droit romain*, París, Les Belles Lettres.

Overbeck, Franz

- 1996 *Kirchenlexicon Materialen. Christentum und Kultur*, edición a cargo de Barbara von Reibnitz, en *Werke und Nachlass*, VI, 1, Stuttgart-Weimar, Metzler.

Paracelso

- 1859 *Bücher und Schriften*, edición a cargo de Johannes Huser, Basilea, Waldkirch, 6 vols. (reimpresión anastática, Hildesheim-Nueva York, Olms);

trad. cast. (parcial): *Textos esenciales*, Madrid, Si-
ruela, 2007.

Pingree, Davis (editor)

1986 *Picatrix. The Latin Version of the Gayat al-ha-
kim*, Londres, The Warburg Institute-University
of London; trad. cast.: Abul-Casim Maslama
Ben Ahmad, *Picatrix: el fin del sabio y el mejor de
los dos medios para avanzar*, Madrid, Editora Na-
cional, 1982.

Prodi, Paolo

1992 *Il sacramento del potere. Il giuramento politico ne-
lla storia costituzionale dell'Occidente*, Bolonia, Il
Mulino.

Ricœur, Paul

1965 *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Édi-
tions du Seuil; trad. cast.: *Freud: Una interpreta-
ción de la cultura*, México, Siglo XXI, 1999.

Saussure, Ferdinand de

1971 *Ms. Fr. 3961*, en Jean Starobinski, *Les Mots sous
les mots. Les Anagrammes de Ferdinand de Saussure*,
París, Gallimard; trad. cast.: Jean Starobinski:
*Las palabras bajo las palabras, la teoría de los ana-
gramas de Ferdinand de Saussure*, Barcelona, Ge-
disa, 1996.

Schmitt, Carl

1970 *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledi-
gung jeder politischen Theologie*, Berlín, Duncker
& Humblot; trad. cast.: en Héctor Orestes Agui-
lar (ed.), *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, Mé-
xico, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Usener, Hermann

2000 *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen
Begriffsbildung*, Frankfurt a. M., Klostermann,
(1.^a ed., 1896).

Virno, Paolo

1991 *Un dedalo di parole. Per un'analisi linguistica de-
lla metropoli*, en Massimo Ilardi (editor), *La città
senza luoghi. Individuo, conflitto, consumo nella
metropoli*, Génova, Costa & Nolan.

Warburg, Aby

1922 *Italianische Kunst und internationale Astrologie im
Palazzo Schifanoia zu Ferrara*, en AA. VV., *L'Italia
e l'arte straniera*, Acti del X Congreso interna-
cional de historia dell'arte, Roma, Maglione &
Strini, (trad. it.: *Arte italiana e astrologia interna-
zionale nel Palazzo Schifanoia di Ferrara*, en Aby
Warburg, *La rinascita del paganesimo antico.
Contributi alla storia della cultura raccolti da
Gertrud Bing*, Florencia, La Nuova Italia, 1966);
trad. cast.: «Arte italiano y astrología internacio-
nal en el Palazzo Schifanoia en Ferrara», en: *El
renacimiento del paganismo. Aportaciones a la
Historia Cultural del Renacimiento Europeo*, Ma-
drid, Alianza Editorial, 2007.

2000 *Das Bilderatlas Mnemosyne*, edición a cargo de
Martin Warnke con la colaboración de Claudia
Brink, Berlín, Akademie-Verlag.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abu Ma'shar, 72
Agustín de Hipona, 58, 62-65, 67
Alejandro de Hales, 65
Ambrosio, 58
Aristóteles, 24-25, 29, 34, 104
Ast, Friedrich, 35-36
Aulo Gelio, 100
- Benito de Nursia, 28
Benjamin, Walter, 9, 94-98, 129, 133, 143, 146
Bentham, Jeremy, 21
Benveniste, Émile, 80-82, 99, 147-148
Berengario de Tours, 58
Bergson, Henri, 128, 137
Bertillon, Alphonse, 93
Binswanger, Ludwig, 139
Bloch, Marc, 23
Blumenberg, Hans, 102
- Böhme, Jakob, 54-57, 94
Botticelli, Sandro, 37
Boureau, Alain, 70
Burckhardt, Jacob, 91
Burnouf, Émile, 147
- Canguilhem, Georges, 13, 16
Caruth, Cathy, 136-137
Castelnuovo, Enrico, 92
Crollius, Oswald, 78
- Deleuze, Gilles, 101
Derrida, Jacques, 105
Doyle, Arthur Conan, 92
Dreyfus, Hubert L., 12-13
Dumézil, Georges, 123-125, 128, 146, 148
- Enrico del Carretto, 70-71
Febvre, Lucien, 23
Festo, Sexto Pompeyo, 24

- Feuerbach, Ludwig, 10
 Ficino, Marsilio, 68-69
 Fleck, Ludwik, 14
 Fontana, Alessandro, 17
 Foucault, Michel, 9-10, 11-13, 15-23, 29, 41, 50, 53, 76-79, 82-84, 86, 106, 111, 112, 125-132, 139-140, 143-144
 Francesco del Cossa, 72
 Freud, Sigmund, 91-93, 131-132, 134-136, 139, 141

 Galton, Francis, 93
 Gernet, Louis, 122
 Ghirlandaio (Domenico Bigordi), 37
 Ginzburg, Carlo, 91-92, 94
 Giorgione, 91
 Goethe, Wolfgang, 38-39
 Goldschmidt, Victor, 29-30, 32

 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 34
 Heidegger, Martin, 35-36, 118, 119
 Herbert de Cherbury, 86-87
 Hofmannsthal, Hugo von, 74
 Hugo de San Víctor, 59

 Isidoro de Sevilla, 59

 Jakobson, Roman, 103
 Jámblico, 67-69
 Juan XXII, 69-70

 Kant, Immanuel, 26-27, 29, 109-111
 Kantorowicz, Ernst, 23
 Kepler, Johannes, 57
 Koyré, Alexandre, 16
 Kuhn, Adalbert, 147
 Kuhn, Thomas S., 12-20

 Landru, Henri-Désirée, 93
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 57
 Lévi-Strauss, Claude, 104
 Lippi, Filippo, 37
 Löwith, Karl, 102
 Luzzatto, Moshé Jaim, 89

 Mauss, Marcel, 127, 128
 Meillet, Antoine, 124
 Melandri, Enzo, 25, 50, 79, 82, 129-134, 142
 Meyerson, Émile, 16
 Milo, Daniel S., 23
 More, Henry, 47
 Morelli, Giovanni, 91-93
 Müller, Max, 147

 Newton, Isaac, 14
 Nietzsche, Friedrich, 106, 111-112, 114, 125, 127, 131, 133, 137
 Noailles, Pierre, 100-101

 Orígenes, 129
 Overbeck, Franz, 114-116, 118-119, 127, 128-129

 Paracelso (Theophrastus von Hohenheim), 43, 44, 46-51, 53-54, 57, 62, 67, 76, 78, 94, 107
 Parry, Milman, 38
 Pasquino, Pasquale, 17
 Pingree, David, 73
 Platón, 29-30, 32-34, 38, 90
 Proclo, 69
 Prodi, Paolo, 122
 Ptolomeo, 14

 Rabinow, Paul, 12-13
 Ricœur, Paul, 130, 131, 132, 134
 Rodier, Georges, 29
 Rotten, Elizabeth, 38

 Sassoferrato (Giovani Battista Salvi), 91
 Saussure, Ferdinand de, 81
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 35-36

 Schmitt, Carl, 102
 Scholem, Gershom, 95
 Semon, Richard W., 76
 Spinoza, Baruch, 90
 Steiner, George, 16
 Stevens, Wallace, 42
 Strauss, Leo, 89

 Tiziano, 53, 91
 Tomás de Aquino, 58-62, 65
 Trubetskói, Nikolái, 103

 Usener, Hermann, 147

 Valéry, Paul, 133
 Virno, Paolo, 143
 Vischer, Friedrich Theodor, 76

 Warburg, Aby, 36-38, 72, 75-76, 94, 96
 Webert, Max, 103
 Wind, Edgar, 92
 Wolfson, Harry A., 89

ÍNDICE

<i>Nota de las traductoras</i>	7
<i>Advertencia</i>	9
1. ¿Qué es un paradigma?	11
2. Teoría de las asignaturas	43
3. Arqueología filosófica	109
<i>Bibliografía</i>	151
<i>Índice onomástico</i>	161