



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster

EL ECLIPSE ANTROPOLÓGICO

LA PREGUNTA POR EL HOMBRE EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT *LAS PALABRAS Y LAS COSAS*

Autor: Sergio Cernadas Leis

Tutor: Alejandro Escudero Pérez

Madrid, 12 de junio de 2015

RESUMEN

Esta investigación se propone la exploración de una de las preocupaciones radicales que atraviesa la obra del filósofo francés Michel Foucault (1926-1984): la pregunta por el hombre, por las condiciones de posibilidad de su surgimiento y su posterior *eclipse*. Pues esta figura es el producto de una configuración determinada del saber y, como tal, el desplazamiento de esta configuración precipitaría su *muerte*. Actualmente, nos encontramos en este escenario. Atendiendo a la obra que, a nuestro entender, contiene la clave de bóveda de la cuestión antropológica, *Las palabras y las cosas*, este estudio despliega una exposición de las formas de conocimiento que han abrazado de algún modo la aparición y evanescencia del hombre. Se trata de captar, con respecto al tema estudiado, el *movimiento* propio del pensamiento de Foucault.

ABSTRACT

This investigation proposes the exploration itself of one of the radical worries that there crosses the work of the French philosopher Michel Foucault (1926-1984): the question for the man, for the conditions of possibility of his emergence and his later eclipse. So this figure is the product of a certain configuration of knowledge and, as such, the displacement of this configuration would precipitate his *death*. Nowadays, we are in this scene. Attending to the work that, in our opinion, contains the keystone of the anthropologic question, *The order of things*, this study carries out an exhibition of the forms of knowledge that have embraced somehow the appearance and disappearance of the man. It is a question of catching, with regard to the studied topic, the own movement of Foucault's thought.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	p. 4
2. LAS <i>EDADES</i> DE MICHEL	p. 6
3. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA	p. 13
4. TODAS LAS PALABRAS Y ALGUNAS COSAS	p. 17
5. LOS DOBLES DEL HOMBRE	p. 32
6. EL ECLIPSE ANTROPOLÓGICO	p. 43
7. CONCLUSIONES. LA TAREA DEL PENSAR	p. 54

BIBLIOGRAFÍA

¿Quién habla?

1. INTRODUCCIÓN

Esta investigación se propone la exploración de una de las preocupaciones radicales que atraviesa la obra del filósofo francés Michel Foucault (1926-1984). La pregunta por el hombre, por las condiciones de posibilidad de su surgimiento y su posterior *eclipse*, ocupan un lugar destacado en las reflexiones del autor de *Las palabras y las cosas*. Esta obra contiene la clave de bóveda de la *cuestión antropológica*. La naturaleza del problema que nos ocupa requiere de un análisis riguroso y pausado. Es por ello que centraremos nuestra atención y esfuerzos en el escrito anteriormente citado, en un intento por evitar la dispersión temática y discursiva. La indagación tratará por todos los medios de respetar el sentido original de la obra, su carácter arqueológico. Ello da lugar a un modo discursivo que huye de todo afán sintético para dejar paso a la *exposición* de las formas de conocimiento que han abrazado de algún modo la aparición y evanescencia del hombre.

En términos estructurales, el escrito se abrirá con un intento por sintetizar los principales problemas que han ocupado el quehacer filosófico de Michel Foucault en sus diversas etapas. *Las edades de Michel* pretende servir como acercamiento al pensamiento de Foucault, haciendo hincapié en las *preguntas* de su filosofía, así como en los posibles giros de su pensamiento. Mostrar, en definitiva, el *movimiento* de su pensar, tal y como gustaba decir a Deleuze.

A continuación, realizaremos un apunte metodológico. Son manifiestas las oscilaciones tácticas a lo largo de la obra de Foucault, si bien muchas veces no llegamos a comprender el calado y el sentido de una u otra disposición metódica. Sirva este capítulo como exploración de eso que se ha dado en llamar arqueología filosófica, su sentido y su razón en la obra de nuestro filósofo. Las aportaciones de Agamben en su *Signatura rerum* serán muy esclarecedoras a este respecto.

El tercer momento se corresponde con la exposición de *Las palabras y las cosas*, obra en la que Foucault despliega la problemática que da título a nuestro trabajo. Dibujaremos el camino que, desde el Renacimiento y pasando por el Clasicismo, de-

semboca en el surgimiento de esa figura moderna: el hombre. Las discontinuidades *epistémicas* han sido la nota dominante en el desarrollo histórico de los saberes. El hombre aparece en el umbral de uno de esos *peldaños*, y desaparecerá a la vista de un nuevo abismo. ¿Qué es lo que ha hecho posible su emergencia como sujeto y, a la vez, como objeto privilegiado del saber hacia finales del siglo XIX?

Los *dobles del hombre* explora esta emergencia. La aparición del hombre y su disposición en la *episteme* moderna. Según Foucault, y como veremos, el hombre *habitará* el cuadrilátero en el que se había constituido el lenguaje clásico a partir de cuatro vértices: la finitud del hombre (su carácter histórico) y los tres *dobles*. Estos despliegues del hombre encierran una serie de escisiones que lo conforman como el lugar de una duplicación empírico-trascendental, el *cogito* y lo impensado, así como el origen y su retroceso.

Por último, el *eclipse antropológico* se propone explorar el *fin* del hombre, las condiciones que, al interior de las ciencias humanas, provocan la disolución del hombre. Así como ha aparecido, el hombre se irá. Pues no ha venido para quedarse. Mas, ¿qué es lo que ha cambiado? ¿Qué es eso *que viene*, desplazando al hombre de su lugar como nudo epistémico? Las ciencias humanas, vértice del proceso de objetivación del hombre, contienen el germen de su propia desaparición en la medida en que se sirven del hombre poniendo en juego las relaciones entre finitud y representación. Unas relaciones que, en definitiva, sostienen el sueño antropológico. La disolución del hombre reclama la emergencia de una nueva base para una nueva *episteme*. El lenguaje se postula como el mejor candidato para ocupar su lugar.

Las conclusiones se sitúan pues en un espacio y en un tiempo *póstumo*. ¿Podemos pensar sin el hombre? ¿Cuáles son las condiciones de este pensar, sus coordenadas? Foucault, en los momentos finales de *Las palabras y las cosas*, lanza una serie de preguntas, que quedarán sin respuesta, que parecen sugerir un *renacimiento* de la filosofía. Y todo ello porque nos hemos *librado* del hombre.

2. LAS EDADES DE MICHEL

¿Quién soy yo?

Gilles Deleuze

La tarea del lector, del estudioso, consiste siempre en dibujar un mapa. Un mapa que sirva de itinerario, que establezca las coordenadas y que conserve el sentido de aquello que (se) lee, de aquello que (se) estudia. Se establecen pues líneas y puntos que *organizan* el texto, el libro, la obra, el pensamiento de tal o cual autor. Esta pretensión de sentido se confunde en ocasiones con la voluntad de entenderlo todo, y acostumbra a recalcar en la convicción de haberlo entendido. De haber agotado el sentido, e incluso de habérselo apropiado. Es por ello que podemos decir *que sabemos*.

Foucault quería por supuesto entender, mas su relación con la palabra y el pensamiento es cuanto menos *desposeída*, en la medida en que hay en él una pretensión constante por desaparecer tras sus textos, por borrar todas las huellas. Su trabajo está trabado por infinidad de vetas y capas que encuentran su anclaje en una voluntad constante de comprender. El propio Foucault ha asignado al libro y a la teoría el estatuto de *caja de herramientas* (Morey, 2014:23), haciendo con ello hincapié en que su tarea no se encamina a la construcción de un sistema, sino a diseñar estrategias que nos permitan comprender la lógica interna de los procesos que sometemos a nuestro análisis. En su caso, la cuestión del saber y del poder y, posteriormente, la subjetividad. Estas tres cuestiones contienen el abanico de problemas que nuestro autor tratará de desentrañar a lo largo de su producción filosófica. Gilles Deleuze sintetiza la aportación foucaultiana en tres preguntas de resonancia kantiana: *¿qué puedo saber?*, *¿qué puedo hacer?* y *¿quién soy yo?* (Morey, en Foucault, 2010:13). Deleuze anuncia con ello la reorganización de la problemática filosófica a la luz de estas cuestiones, cuyas cifras no son otras que el saber, el poder y la subjetividad.

Los tópicos foucaultianos encuentran su concreción en la vertebración de dos métodos o propuestas metodológicas cuyas manifestaciones sirven a su vez de acicate para un ordenamiento cronológico de la obra de Foucault. Miguel Morey, en el prólogo a las *Tecnologías del yo*, nos presenta estas tres etapas intelectuales sin dejar de preguntarse por su pertinencia. Pues, según el filósofo catalán, de tal clasificación se destilan una serie de problemas que ponen en entredicho tal clasificación. Un orden del que se nutren gran parte de los estudios alrededor de la obra de Foucault. La siguiente tabla pretende ser una síntesis de lo expuesto. En ella se resume la trayectoria intelectual de Michel Foucault atendiendo a cuestiones metodológicas, temáticas y cronológicas.

<i>ETAPAS INTELECTUALES EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT</i>		
MÉTODO	TÓPICO	PERÍODO
<i>Arqueología</i>	Saber	1961 a 1969
<i>Genealogía</i>	Poder	1970 a 1976
<i>Análisis de las técnicas de subjetivación</i>	Subjetividad	1978 a 1984

Elaboración propia a partir de Morey, en Foucault, 2010:12

La primera etapa está centrada pues en la pregunta por el saber, en la pregunta por las condiciones históricas que hacen posible el surgimiento y declive de los saberes, de aquello que entendemos como dominios del conocimiento. En una fórmula que remite a Kant, lo que se interroga Foucault no son más que las condiciones de posibilidad del saber, unas condiciones históricamente situadas. De ahí la pertinencia del método arqueológico. Pues las condiciones que hacen posible el surgimiento de una determinada disciplina pueden encontrarse lejos de la superficie, en un subsuelo que contiene, a través de sus capas, la clave de nuestra cultura.

El mismo Foucault caracteriza en estos términos la distancia entre la arqueología y la genealogía, dejando abierta, a un tiempo, la posibilidad de su cooperación necesaria y enriquecedora: «la arqueología define y caracteriza un nivel de análisis en el dominio de los hechos; la genealogía explica o analiza el nivel de la arqueología» (Foucault,

2010:16). Morey realiza un apunte esclarecedor a este respecto cuando apunta que lo que la genealogía viene a colmar no es sino aquello que la arqueología debía mantener en silencio. Tenemos por tanto una arqueología descriptiva frente a una genealogía explicativa. Ambos procedimientos, no obstante, encuentran en la obra de nuestro autor una continuidad y cooperación que se antoja necesaria para encarar los desafíos propios de un pensamiento de los límites.

La genealogía encuentra la concreción de su tarea en la pregunta por el poder, que encuentra a su vez su momento álgido con la publicación de *Vigilar y castigar* en el año 1975, del mismo modo que el momento arqueológico encuentra su culminación con el particular discurso del método de Foucault (o *el método de un Discurso*, tal y como sugiere Morey), su *Arqueología del saber*, aparecido en 1969. Las relaciones de poder, junto con su inestimable ligazón con el saber, constituyen el tópico del *momento genealógico*. Este acoplamiento temático deja entrever la imposibilidad de establecer un salto o evolución entre los momentos antes mencionados. En todo caso, lo que se produce es un encuentro de dos formas de hacer que conviven para enriquecer un análisis de los problemas ya de por sí complejo. Esto parece aún más claro si tenemos en cuenta que el tercero de los momentos no se deja aprisionar por uno u otro método, sino que aparece en la adición de los espíritus arqueológico y genealógico.

Los problemas que se destilan de esta clasificación, remiten pues a la contaminación temática y metodológica entre las diversas *edades*. Ello nos impide hablar de algo así como una evolución del pensamiento de Foucault. Más bien lo que se produce es un acoplamiento que evidencia una cierta obsesión, una única búsqueda, encarada desde paisajes diversos. Miguel Morey apunta lo siguiente a este respecto:

El riesgo de aceptar una periodización como la tradicional es, a mi entender, doble. En primer lugar, nos puede llevar a imaginar algo así como la sucesión de tres procedimientos, cada uno de los cuales sustituiría al anterior: de arqueología a genealogía, y de ésta al análisis de las técnicas de subjetivación. Y ello es radicalmente erróneo. Los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto. [...] En segundo lugar, puede llevarnos a pensar que

L'archéologie du savoir es algo así como la culminación teórica de sus ejercicios anteriores de análisis histórico y concederle de este modo el estatuto pleno de teoría (Morey, 2010:16-17).

Es por ello que Deleuze, en su caracterización de la obra de Foucault, rehuye las disquisiciones metodológicas para, aguzando el oído, desplazarse desde la respuesta hacia la pregunta que motiva toda investigación. La actitud inquisitiva de Foucault dista mucho de encontrarse sujeta a la consecución de algún resultado. La intención no es *cerrar* un sistema discursiva que con su decir agote el sentido, pues esta exigencia metafísica ya no dirige la tarea del pensar. Más bien, lo que nos encontramos es la exploración de una posibilidad, y ello más explícitamente en *La arqueología del saber*. En palabras de Morey, lo que se explora en tal escrito es «ver hasta dónde es posible dar cuenta de los juegos de verdad en los diferentes regímenes discursivos sin someterse a ninguna sujeción antropológica» (Morey, 2010:18). Pensar, en definitiva, *desde fuera* del hombre. Un camino que, como veremos, había prefigurado ya en *Las palabras y las cosas*.

En otros términos, *Vigilar y castigar* se presenta como la reapropiación genealógica de su trabajo anterior. Pues es el propio Foucault quien afirma que en la *Historia de la locura* o en *El nacimiento de la clínica* no había estado hablando de otra cosa sino del poder. Trazando una analogía, el problema del sujeto sirve de perspectiva para rearmar toda su trayectoria anterior a la luz de este problema. Todo ello evidencia esa imposibilidad antes mencionada de hablar de una sucesión de procedimientos en su obra. Escuchemos a Foucault, en un intento por realizar un análisis retrospectivo de su trabajo:

Quisiera decir en primer lugar cuál ha sido la finalidad de mi trabajo durante estos últimos veinte años. No ha sido analizar los fenómenos, ni sentar las bases para tal análisis. Busco más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura; he tratado, desde esta óptica, de los tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Primeramente, están los diferentes modos de investigación que buscan acceder al estatuto de ciencia: pienso, por ejemplo, en la objetivación del sujeto que habla en la gramática general, filología y

lingüística. O bien [...] la objetivación del sujeto que trabaja, en la economía y el análisis de las riquezas. O también [...] la objetivación por el mero hecho de ser un ser vivo, en historia natural o biología. En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que llamaré las prácticas escindientes. El sujeto es dividido en el interior de sí mismo o dividido de los otros. Este proceso hace de él un objeto. La partición entre loco y hombre juicioso, enfermo e individuo sano, criminal y «buen chico», ilustra esta tendencia. Finalmente, he buscado estudiar el modo en que el ser humano ha aprendido a reconocerse como sujeto de una “sexualidad” (Foucault, 2010:20-21).

Hemos decidido respetar la cita en su totalidad en la medida en que resulta esclarecedora de cara a entender cómo el propio autor entiende el sentido de su trabajo. La relectura de sus investigaciones a la luz de la problemática del sujeto evidencia las diferentes *aperturas* de una tarea general. Estas aperturas inspiran una ordenación alternativa que nos acerca al sentido de su quehacer. Los ejes del saber, el poder y la subjetividad se condensan en el proyecto de una *ontología histórica de nosotros mismos* cuyo punto de partida hay que buscar en la Ilustración o *Aufklärung*. Foucault llega a afirmar, de manera literal, que el análisis crítico del mundo en que vivimos constituye cada vez más la gran tarea filosófica. De ahí la importancia de la historia.

La *ontología del presente*, nos dice Morey, se opone a una filosofía entendida como *analítica de la verdad*. Frente a ésta, que pregunta *¿qué es esto?*, y que pretende con ello establecer la verdad de lo que son las cosas, late con fuerza la siguiente interrogación: *¿qué (nos) pasa?*, consagrada a «dirimir el sentido y el valor de las cosas que (nos) pasan en nuestro presente. La dirección que abre esta pregunta es la que [...] enmarca finalmente todo el trabajo de Foucault» (Morey, en Foucault, 2010:23-24). De nuevo la pregunta. De nuevo la remisión al oído, a la escucha atenta en busca de aquello que, sin pasar a la palabra, *dice* en un sentido pleno.

Esta *ontología*, etiqueta que no deja de remitirnos a Heidegger, se encuentra apoyada, como venimos diciendo, en tres ejes principales. En la siguiente tabla se pretende una síntesis de la obra de Foucault atendiendo a esta nueva ordenación.

ONTOLOGÍA HISTÓRICA DE NOSOTROS MISMOS		
En relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento	En las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás	En la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral
<i>Historia de la locura, Nacimiento de la clínica, Las palabras y las cosas</i>	<i>Historia de la locura, Vigilar y castigar</i>	<i>Historia de la locura, Historia de la sexualidad</i>

Elaboración propia a partir de Morey, en Foucault, 2010:25

La tarea general antes mencionada se encamina a determinar, a la vez, las condiciones que hacen posible la constitución de algo como sujeto o *modos de subjetivación*, así como los *modos de objetivación* o las condiciones que hacen posible que algo se constituya como objeto para un conocimiento posible. Habla, de nuevo, Foucault:

Si por pensamiento se entiende el acto que pone en sus diversas relaciones posibles un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se forman o modifican ciertas relaciones de sujeto a objeto, en la medida en que éstas son constitutivas de un saber posible. [...] la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad: es la historia de las veridicciones entendidas como formas según las cuales se articulan sobre un dominio de cosas discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia; el precio que, de algún modo, se ha pagado; sus efectos sobre lo real, y el modo en que, vinculando un cierto tipo de objeto con ciertas modalidades de sujeto, ha constituido para un tiempo, un área y unos individuos dados el apriori histórico de una experiencia posible (Foucault, 2010:26).

Las palabras de Foucault son cuanto menos esclarecedoras en lo tocante a su propia tarea. Deleuze sintetiza lo expuesto diciendo que de lo que se trata es de rechazar todo *apriori* universal en favor de una red de *aprioris* históricos; y, en segundo lugar, determinar no tanto las condiciones de posibilidad de la experiencia *posible* sino las condiciones de posibilidad de la experiencia *real*. Éstas no deben buscarse, al modo kantiano, en el sujeto, sino del lado del objeto. Esta inversión del paradigma kantiano apunta a un

desafío ya mencionado: desplegar un análisis crítico del pensamiento eludiendo cualquier sujeción antropológica (Morey, en Foucault, 2010:28).

El horizonte filosófico, de Kant a Heidegger, que hace de la finitud del hombre el límite y el fundamento de todo saber a base de una repetición continuada de lo positivo en lo trascendental tiene sus horas contadas. El paradigma antropológico, a juicio de Foucault, plantea una serie de paradojas (que veremos más adelante) que han ido progresivamente ocupando la escena principal del pensamiento contemporáneo. Tales paradojas tan solo evidencian la crisis de este paradigma, que no ha sido capaz de sus- traerse a la atadura de lo humano.

Es precisamente la figura del hombre la que se presenta como urdimbre de las paradojas o, en lenguaje foucaultiano, los dobles. La siguiente cita de Rabinow y Dreyfus resulta esclarecedora de cara a lo que viene. Abre de par en par las puertas de esta investigación que ocupará sin descanso el espacio abierto a la posibilidad de pensar *por fuera* del hombre. El hombre, dicen Rabinow y Dreyfus, aparece:

1) como uno entre otros hechos que hay que someter al análisis empírico, a la vez que la condición trascendental de posibilidad de todo saber; 2) como un ser rodeado por todo lo que no puede explicarse claramente (lo impensado) a la vez que un cógito potencialmente lúcido; 3) como el producto de una larga historia de la que nunca podrá alcanzar el origen, a la vez que, paradójicamente, la fuente misma de esa historia (Rabinow y Dreyfus, en Foucault, 2010:28).

Es precisamente la cuestión del hombre lo que ocupa a Foucault durante un breve lapso de tiempo y, a la vez, como fondo permanente y latente de todo su pensamiento. Su tarea se dirige a la apertura de un pensar que ya no encuentre en el hombre su medida, si bien el estudio acerca del surgimiento y *eclipse* del hombre tiene un tiempo y un espacio, que no es otro que el de *Las palabras y las cosas*. A lo largo de esta obra, Foucault presenta una investigación arqueológica acerca de la aparición de las ciencias humanas, situándose él mismo en el umbral de este acontecimiento que toca a su fin.

Las *edades* de Michel convergen en esta tarea casi obsesiva de *pensarnos sin nosotros*, sin dejar por ello de *pensarnos a nosotros*. Dos movimientos que parecen irreconciliables a la luz de las coordenadas de nuestro pensamiento. De ahí la necesidad de cambiar el mapa, de dibujar otros puntos y líneas para el pensamiento. Para dejar de transitar los mismos lugares. A lo largo de los capítulos venideros, tras un apunte metodológico, acompañaremos a Michel en un viaje que nos conducirá desde el Renacimiento a nuestros días. Un viaje en busca de las claves de un pensamiento *otro* que encuentre en el *fin de la filosofía* el aliento para un nuevo comienzo.

3. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Podemos llamar [...] arqueología a aquella práctica que, en toda investigación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno.

Giorgio Agamben

Permitámonos una breve consideración metodológica. Si bien hemos tratado de mostrar que la ordenación de la obra de Foucault por remisión a tres etapas metodológicas que se suceden unas a otras es cuanto menos criticable, no deja de ser cierto que los métodos o procedimientos existen como tal. Y que éstos encuentran su razón de ser en la medida en que sirven de base para una u otra investigación. Esta investigación se propone estudiar, en concreto, el Foucault de *Las palabras y las cosas*, tarea que resulta harto difícil sin un acercamiento previo a la *arqueología* como procedimiento que soporta el entramado de este escrito.

¿Qué entiende pues Foucault como arqueología o método arqueológico? Edgaro Castro, en *El vocabulario de Michel Foucault*, se acerca al término del siguiente modo:

La arqueología es una historia de las condiciones históricas de posibilidad del saber. [...] Entre los “códigos fundamentales de una cultura” y las teorías científicas y filosóficas que explican por qué hay un orden, existe para Foucault una “región intermedia” [...] que fija, como experiencia del orden, las condiciones históricas de posibilidad de los saberes. La arqueología se propone analizar, precisamente, esta “experiencia desnuda” del orden. En este nivel, el trabajo de Les Mots et les choses no nos muestra el movimiento casi ininterrumpido de la ratio europea, sino dos grandes discontinuidades: la que separa el renacimiento de la época clásica y la que distancia a ésta de la modernidad (Castro, 2004:38).

La arqueología se dirige pues a esa experiencia desnuda del orden¹. Es en este sentido que sólo en virtud de un procedimiento arqueológico llegamos a reconocer las discontinuidades, los grandes *cortes* que separan unas condiciones discursivas de otras. De ahí también la importancia otorgada al documento, al *archivo*. Señala el propio Castro que la arqueología supone una redefinición de la posición de la historia con respecto a los documentos. La historia como tarea pierde su cariz interpretativo para trabajar el documento, dirá Castro, desde el interior. En palabras de Foucault, la arqueología «lo organiza, lo divide, lo distribuye, lo ordena, lo reparte en niveles, establece series, distingue lo que es pertinente y lo que no lo es, señala elementos, define unidades, describe relaciones» (Foucault, en Castro, 2004:38).

En la medida en que la atención se dirige a los documentos, tratados ahora como monumentos, el objeto serán los discursos, así como las condiciones de posibilidad de tales discursos. Las discontinuidades antes aludidas no son tanto cronológicas como discursivas. En palabras de Agamben, la arqueología trata con la emergencia de los fenómenos. En *Las palabras y las cosas*, la *emergencia* capital no es otra que el surgimiento del hombre en el marco de un discurso muy específico que, por otra parte, inaugura nuestra contemporaneidad.

Giorgio Agamben ha escrito un pequeño texto titulado *Arqueología filosófica*, que se incardina a su vez en una serie de investigaciones que pretenden hacer frente a

¹ Foucault echa mano de esta expresión en un sentido cuanto menos irónico, pues toda experiencia del orden se encuentra intrínsecamente codificada. No hay pues tal experiencia desnuda. Las alusiones a esta expresión a lo largo del texto deben ser interpretadas a la luz de esta aclaración.

diversas cuestiones metodológicas, inspirado en gran parte en la concepción foucaultiana de la arqueología. En él, apoyándose en otros pensadores, realiza una serie de aportaciones que no podemos dejar de comentar aquí. Es Agamben quien remite la idea de una arqueología filosófica a las reflexiones de Kant. El filósofo de Königsberg se interroga nada más y nada menos que por la posibilidad de una historia filosófica de la filosofía. Una historia, dice Kant, de las cosas que no han ocurrido, en la medida en 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». Es por ello que «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*» (Agamben, 2010:110).

Tal imposibilidad deriva del *apriorismo* kantiano. La arqueología filosófica de Kant no puede afrontar lo *sido* en la medida en que es una historia *a priori*. Foucault, por su parte (y como ya se ha apuntado aquí), redirige la arqueología hacia el dominio de lo inmanente, rechazando cualquier *a priori* universal en favor de una red de *aprioris* históricos. Todo ello en orden a poder *contar la historia de las cosas que han ocurrido*. Salvada esta distancia, lo que ambos autores parecen asumir es que la arqueología es algo así como una ciencia de las ruinas, una *ruinología*, dice Agamben, cuyo objeto nunca puede darse como un todo empíricamente presente.

El filósofo italiano sintetiza, del siguiente modo, el sentido que el término arqueología adquiere en las investigaciones de Foucault, y en concreto a partir de su aparición en el prefacio de *Las palabras y las cosas*:

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 dimensión es la episteme (Agamben, 2010:125-126).

La arqueología se dirige pues hacia aquello que sirve de base para la emergencia de los fenómenos (discursivos). Tales fenómenos, como puede ser la aparición del hombre,

encuentran la *ratio* de su emergencia, decimos, en una suerte de campo epistemológico que sirve de soporte y fundamento a una época, ya sea el Renacimiento, la Época Clásica o la Modernidad. Todas ellas se definen por su *episteme*. Edgardo Castro, en su *Vocabulario*, coincide con Agamben cuando afirma que «la episteme define el campo de análisis de la arqueología» (Castro, 2004:167). En *Las palabras y las cosas*, obra en la que nos centraremos a partir de este momento, Foucault sostiene una concepción monolítica o unilateral de la *episteme*, en la medida en que la investigación arqueológica está centrada exclusivamente en ella, obviando otras arqueologías posibles. En la misma entrada, Edgardo Castro puntualiza tres características de la *episteme* tal y como es tratada por el Foucault de *Las palabras y las cosas*:

La episteme tiene, en primer lugar, una determinación temporal y geográfica. [...] En segundo lugar, [...] describir la episteme es describir la región intermedia entre los códigos fundamentales de una cultura: los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas y las teorías científicas y filosóficas que explican todas estas formas del orden. En tercer lugar, la descripción no refiere los conocimientos ni al punto de vista de su forma racional ni al de su objetividad, sino más bien a sus condiciones de posibilidad (Castro, 2004:168).

Retomando el discurso de Agamben, éste atribuye a otro filósofo, Enzo Melandri, el mérito de haber comprendido la importancia filosófica de la arqueología foucaultinana, así como el haber tratado de desarrollar y precisar su estructura. El propio Agamben sintetiza la aportación de Melandri con las siguientes palabras:

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, [...] con Foucault la investigación arqueológica se propone, en cambio, invertir el procedimiento o, mejor, volver la exposición del fenómeno inmanente a su descripción. 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 (Agamben, 2010:130).

Más adelante, el propio Melandri entenderá la arqueología como una *regresión*, tratando de relacionar y equiparar la actividad del historiador con la del psicoanalista, en la medida en que se dirige a la recuperación de un reprimido histórico. Pero no profundizaremos en estas disquisiciones. Alcanza con decir que la arqueología foucaultiana se dirige a esa *región intermedia* con el fin de encontrar la vía de acceso al presente. Un camino que no permanece abierto en la continuidad de la historia oficial, sino en los cortes y discontinuidades discursivas que posibilitan, en una y otra época, la emergencia de unos determinados saberes. La arqueología, en palabras de Agamben, remonta el curso de la historia a contrapelo.

4. TODAS LAS PALABRAS Y ALGUNAS COSAS

¿Qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata?

Michel Foucault

Las palabras y las cosas es probablemente el libro más polémico de Foucault. Sus contemporáneos, apunta Miguel Morey, no podían entenderlo de otro modo sino como una provocación. El órdago antihumanista lanzado en este libro, sobre todo en sus últimas páginas, provocó la sacudida del mismísimo Jean Paul Sartre, el cual niega toda originalidad al trabajo de Foucault (Escudero, 2009:9). Su reacción no podía ser otra si tenemos en cuenta que el existencialismo sartreano no se entiende sin una buena dosis de humanismo, un movimiento que, con la publicación de *Las palabras y las cosas*, se desdibuja en el horizonte de nuestro pensar.

La muerte del hombre no ha dejado a nadie indiferente. Pero este libro es mucho más. *Las palabras y las cosas* es una investigación arqueológica que se propone inves-

tigar las condiciones de surgimiento de las ciencias humanas y, para ello, tendrá que extender su área de acción a lo largo de un período histórico que comprende unos quinientos años. En concreto, desde el Renacimiento hasta nuestros días, sin dejar de prestar atención a las discontinuidades o brechas epistémicas que sirven de enlace entre las distintas épocas.

Así, tenemos que el libro se organiza en tres grandes bloques, por referencia a un concepto central, que no es otro que el de *episteme*. El Renacimiento, la Época Clásica y la Modernidad responden a distintas configuraciones en su *episteme*, a saber, en esa dimensión en la cual los saberes y conocimientos encuentran su condición de posibilidad. La *episteme* renacentista se basa en la semejanza, el Clasicismo encuentra su cifra en la representación y el orden, mientras que la Modernidad, la configuración de su *episteme*, se encuentra inextricablemente ligada a la aparición del hombre como sujeto, y a la vez objeto, de su propia comprensión.

Las palabras y las cosas, recuerda Foucault en su prefacio, nace de un texto de Borges. Un texto que nos remite a una enciclopedia china en la cual encontramos una taxinomia cuanto menos particular, pues los animales que conforman esta clasificación se dividen en

a] pertenecientes al Emperador, b] embalsamados, c] amaestrados, d] lechones, e] sirenas, f] fabulosos, g]perros sueltos, h] incluidos en esta clasificación, i] que se agitan como locos, j] innumerables, k] dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l] etcétera, m] que acaban de romper el jarrón, n] que de lejos parecen moscas". En el asombro de esta taxinomia, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto (Foucault, 2006:1).

No podíamos dejar de transcribir esta taxinomia tan exótica, como tampoco podíamos pasar por alto el hecho de que un libro de filosofía amanezca con una *carcajada* tan sonora como impertinente. El texto de Borges, y la risa *que sacude*, provoca la oscilación de los cimientos de nuestro pensamiento al sembrar inquietud y vacilación en

nuestra práctica milenaria, dirá Foucault de lo Mismo y lo Otro. Las categorías alrededor de las cuales se organiza la taxinomia de la enciclopedia china se solapan, haciendo imposible la *definición* de los elementos, en la medida en que los límites entre unos y otros permanecen desdibujados.

Foucault encuentra en este pasaje la clave de lo que antes hemos llamado *brecha epistémica*. La ausencia de ese nexo que hace mantenerse juntas a las palabras y las cosas. Eso es precisamente lo que está ausente, lo que se encuentra en ruinas dirá Foucault, en la taxinomia de Borges. *Las palabras y las cosas* es un intento por sacar a la luz la *historia del orden de las cosas* a partir de aquello que sirve de suelo a toda configuración, a todo orden. La *episteme* es entonces el lugar de esa experiencia desnuda del orden, y sus discontinuidades, sus brechas, manifiestan los distintos modos en que los hombres han urdido esa suerte de sintaxis que vincula las palabras y las cosas.

En un pequeño fragmento del prefacio, Foucault sintetiza de esta forma el objeto de su investigación, tratando esta obra como complementaria de *La historia de la locura*, una investigación que había sido publicada cinco años antes:

[...] aquí se trata de observar la manera en que una cultura experimenta la proximidad de las cosas. [...] Se trata de unja historia de la semejanza. [...] La historia de la locura sería la historia de lo Otro [...]; la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo –de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades (Foucault, 2006:9).

El objetivo no es otro que explorar las condiciones del surgimiento del hombre en el umbral que nos separa del pensamiento clásico. Con él, aparece un nuevo espacio propio para las ciencias humanas, un paisaje que parece estar dejando de ser el nuestro. El latido de un nuevo escalón, de un nuevo desnivel en el pensamiento, recorre las páginas de este libro como un eco crepuscular. Algo toca a su fin, mas no sabemos qué es lo que asoma reclamando su lugar. Desplazando al hombre del lugar del rey.

La *episteme* renacentista está basada en la semejanza. El elemento constitutivo del saber y la unidad mínima de la interpretación hasta el siglo XVI es la semejanza. El signo es pues una semejanza y su marca, aquello que permite que las semejanzas sean reconocidas, es la signatura. El saber, dice Morey, es un descifrar. Una suerte de hermenéutica de las signaturas. Agamben, en su *Signatura rerum*, remite la teoría de las signaturas a Paracelso (1493-1541), y más concretamente a su tratado *De natura rerum*. Tal teoría se apoya en la idea de que «todas las cosas llevan un signo que manifiesta y revela sus cualidades invisibles. [...] A través de los signos el hombre puede conocer aquello que ha sido signado en todas las cosas» (Agamben, 2010:43).

Las palabras *se parecen* a aquello que nombran. En palabras de Foucault, el mundo del Renacimiento

se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre. La pintura imitaba el espacio. Y la representación se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje (Foucault, 2006:26).

El lenguaje refleja el mundo. Y lo hace a través de cuatro figuras, las cuatro figuras de la semejanza. La primera de ellas es la conveniencia. Son convenientes, parafraseando a Foucault, las cosas que acercándose se unen. Se comunica así el movimiento, las influencias y las pasiones, al igual que las propiedades. Es por ello una semejanza ligada al espacio. En palabras de nuestro autor, «pertenece menos a las cosas mismas que al mundo en el que ellas se encuentran. El mundo es la *conveniencia* universal de las cosas» (Foucault, 2006:27).

En segundo lugar, encontramos la *aemulatio* o emulación. Ésta es una conveniencia *en la distancia*. Una conveniencia libre de la ley del lugar, nos dice Foucault, una semejanza sin contacto. Pues las cosas «pueden imitarse de un cabo a otro del universo sin encadenamiento ni proximidad: por su reduplicación especular, el mundo abole la distancia que le es propia» (Foucault, 2006:28). Frente a la cadena *conveniente*,

la emulación, los anillos de emulación forman círculos concéntricos, reflejados y rivales.

La tercera forma de semejanza es la analogía. En ella se superponen la conveniencia y la emulación, en la medida en que

al igual que ésta (emulación), asegura el maravilloso enfrentamiento de las semejanzas a través del espacio; pero habla, como aquella (conveniencia), de ajustes, de ligas y de junturas. Su poder es inmenso, pues las similitudes de las que trata no son las visibles y macizas de las cosas mismas; basta con que sean las semejanzas más sutiles de las relaciones. Así aligerada, puede ofrecer, a partir de un mismo punto, un número infinito de parentescos (Foucault, 2006:30).

En virtud de la analogía pueden relacionarse todas las figuras del mundo. El hombre, que hace su primera aparición en este punto, es para el Renacimiento el enclave privilegiado de las analogías. Pues se encuentra saturado de ellas. Su propio cuerpo es siempre la mitad posible del atlas universal. El hombre es el punto de equilibrio de toda relación analógica.

Por último, tenemos la simpatía como cuarta figura de la semejanza. Lo que Foucault llama el *juego de las simpatías*. En la simpatía no hay camino determinado de antemano, ninguna distancia supuesta, ningún encadenamiento prescrito. Es por definición el principio de la movilidad. Escuchemos a Foucault, cuando afirma que la simpatía

atrae lo pesado hacia la pesantez del suelo y lo ligero hacia el éter sin peso; lleva las raíces hacia el agua y hace girar, con la curva del sol, a la gran flor amarilla del girasol. [...] La simpatía es un ejemplo de lo Mismo tan fuerte y tan apremiante que no se contenta con ser una de las formas de lo semejante; tiene el peligroso poder de asimilar, de hacer las cosas idénticas unas a otras, de mezclarlas, de hacerlas desaparecer en su individualidad. La simpatía transforma (Foucault, 2006:32).

El sistema de las semejanzas se cierra con ese elemento que nos permite reconocer las marcas. La signatura indica dónde está y cómo se ve la semejanza. Es el modo que tiene la naturaleza de señalar, en la superficie de las cosas, las similitudes ocultas. La marca visible, decimos, de una analogía invisible. Nos encontramos pues ante un mundo *marcado*. Pues no hay semejanza sin signatura.

En la siguiente tabla, hemos querido mostrar una síntesis de las cuatro formas de la semejanza caracterizadas por Foucault. Para ello, nos hemos inspirado en un trabajo previo de Miguel Morey en su *Lectura de Foucault*, en el que confecciona varios cuadros que ayudan a organizar y sintetizar la argumentación.

<i>FORMAS DE LA SEMEJANZA</i>			
CONVENIENCIA	EMULACIÓN	ANALOGÍA	SIMPATÍA
Vecindad o ajuste	Sabiduría del espejo	Espacio de irradiación	Mezcla y asimilación
Semejanza ligada al espacio, bajo la forma de «cerca y más cerca». Pertenece más al mundo que a las cosas mismas.	Paralelismo de los atributos en sustancia o seres distintos que hace que los atributos sean como el reflejo de unos en los otros	Identidad de las relaciones entre dos o más sustancias distintas.	Identidad de los accidentes en sustancias distintas. Es un principio de movilidad, compensado por la «antipatía»
Ejemplo: Alma/cuerpo. Serie animal/serie vegetal	Ejemplo: El rostro humano con las siete partes, emulación del cielo y los siete planetas	Ejemplo: Planta/animal: el vegetal es un animal invertido, con la boca hundida en la tierra.	Ejemplo: Atrae lo pesado a la pesadez del suelo y lo ligero a la ligereza del éter. Hace girar al girasol.

Elaboración propia a partir de Morey, 2014:158

La tabla/resumen nos permite captar, con un golpe de vista, las relaciones entre las cuatro formas de la semejanza, su funcionamiento y encarnación real. La hermenéutica de la semejanza, como arte de *reconocer las marcas*, origina según Foucault dos tipos de saber. Miguel Morey resume los rasgos de estas dos direcciones del saber en los siguientes términos:

Conocer es interpretar, descifrar; y la lectura de este jeroglífico puede realizarse según dos vectores: uno busca las semejanzas en el espacio plano del Libro, en un orden de lateralidad; el otro indaga las similitudes en profundidad, buscando cómo se refleja lo inmensamente grande en lo pequeño: macrocosmos y microcosmos. Eruditio y divinatio son los nombres que, respectivamente, Foucault asigna a ambas estrategias del conocimiento. (Morey, 2014:159).

La naturaleza y el verbo se entrecruzan. Tal y como hemos dicho, las palabras *se parecen* a aquello que nombran. Este tejido forma, para quien sabe leer, un gran texto único, el *Gran Libro del Mundo* (Foucault, 2006:42). Conocer las cosas no es sino revelar el sistema de semejanzas que las hace ser próximas y solidarias unas con otras.

Pero las cosas y las palabras, tarde o temprano, van a *separarse*. El lenguaje dejará de existir como escritura material de las cosas. Su espacio es ahora el régimen general de los signos representativos. Es en este sentido que Foucault puede afirmar que «el discurso tendrá desde luego la tarea de decir lo que es, pero no será más que lo que dice» (Foucault, 2006:50). A partir de este momento, la *representación* liga el signo con lo *signado*. El lenguaje pasa a ser un caso particular de la representación, eje central de la *episteme* clásica.

Se da pues una reorganización de las condiciones que hacen posibles los saberes que, a su vez, inaugura un mundo en el que el lenguaje ya no alcanza las cosas. La figura que concentra y sirve de síntesis para esta transición no es otra que Don Quijote. Pues Foucault cree encontrar en este loco ilustre la encarnación de la pugna entre dos *epistemes*. Miguel Morey parece sintetizar en las siguientes palabras la razón que lleva al filósofo francés a encontrar en Don Quijote esa figura de transición entre el Renacimiento y el Clasicismo:

Para Don Quijote, la rejilla desde la que lee la realidad, el modo como conoce y como se reconoce, pertenece a la recién fenecida «prosa del mundo»; para el mundo, la realidad se dibuja ya según otras figuras. [...] Don Quijote encarna la figura triste de lo arcaico, lo periclitado, en un tiempo nuevo, y mediante esa representación, la obra que re-

lata sus aventuras se convierte en «la primera de las obras literarias modernas», la primera novela. (Morey, 2014:163-164).

Es esta discontinuidad, esta distancia insalvable entre la palabra y el mundo, la que nos permite concebir a Don Quijote como un *loco*. Con el Clasicismo nace pues la locura, la locura del sujeto que niega la soberanía omnipotente de lo real mediante un decreto de lo imaginario, nos dice Morey. El loco comparte su lugar con el *poeta*, y ambos se erigen como figuras-límite de nuestra cultura, en la medida en que su *fidelidad* a la palabra los expulsa irremediabilmente del mundo.

REPRESENTACIÓN	Toda <i>representación</i> es significable / REPRESENTABLE	En tanto que entre en un SISTEMA DE IDENTIDADES Y DIFERENCIAS
GRAMÁTICA GENERAL	Todo <i>individuo</i> es NOMBRABLE	En tanto que entra en un LENGUAJE ARTICULADO
HISTORIA NATURAL	Todo <i>ser natural</i> es CARACTERIZABLE	En tanto que entra en una TAXONOMÍA
ANÁLISIS DE LAS RIQUEZAS	Toda <i>riqueza</i> es AMONEDABLE	En tanto que entra en CIRCULACIÓN Y CAMBIO

Elaboración propia a partir de Morey, 2014:177

La semejanza deja de ser el *elemento* del pensamiento. La época clásica, dominada por la representación, entiende la similitud como la ocasión del error, y no como la forma del saber. Frente a ella, la *episteme* clásica establece dos formas de comparación: la medida y el orden, comprendidas en el proyecto general de una ciencia del orden. La medida permite un análisis de lo semejante según la forma calculable de la identidad y la diferencia (Foucault, 2006:60). El orden, por su parte, se establece sin referencia a una unidad exterior. Ambos procedimientos no son sino el mismo, pues el método consiste en remitir toda medida a una puesta en serie, a un orden que haga aparecer las diferencias. La actividad del espíritu, en palabras de Foucault,

no consistirá ya en relacionar las cosas entre sí, [...] sino por el contrario en discernir: es decir, en establecer las identidades y después la necesidad del paso a todos los grados que se alejan. [...] el discernimiento impone a la comparación la búsqueda primera y fundamental de la diferencia (Foucault, 2006:62).

Así las cosas, el lenguaje se retira de la escena. Pierde su estatuto de *signatura*, de figura del mundo, para entrar en una época de transparencia y neutralidad. El signo, tal y como muestra el análisis foucaultiano, tiene la función de ser «la *representatividad* de la representación en la medida en que ésta es *representable*» (Foucault, 2006:71). Es en este punto donde se revela el protagonismo del primer capítulo de *Las palabras y las cosas*, un capítulo dedicado a *Las Meninas* de Velázquez. Uno no acierta a comprender el papel que tiene este texto hasta que se instala en el corazón del clasicismo. Por un lado, la obra de Velázquez aparece como síntesis de la *episteme* clásica. Por otro, anuncia la quiebra de tal *episteme*.

No nos detendremos mucho en este punto, si bien merece la pena mostrar aquí las conclusiones de Foucault tras el análisis de la obra. La primera apunta a la ausencia del hombre en la *episteme* clásica. La segunda comunica su aparición, provocando la quiebra de la representación misma.

Quizá haya, en este cuadro de Velázquez, una representación de la representación clásica y la definición del espacio que abre. En efecto, intenta representar todos sus elementos, con sus imágenes, las miradas a las que se ofrece, los rostros que hace visibles, los gestos que la hacen nacer. Pero ahí, en esta dispersión que aquélla recoge y despliega en conjunto, se señala [...] un vacío esencial: la desaparición necesaria de lo que fundamenta, de aquél a quien se asemeja y de aquél a cuyos ojos no es sino semejanza. Este sujeto mismo ha sido suprimido. Y libre al fin de este relación que la encadenaba, la representación puede darse como pura representación (Foucault, 2006:25).

Lo que sugiere el texto de Foucault, así como la interpretación de Morey, es que el hombre no es más que esa atadura epistémica que durante un tiempo ha habitado esa

ausencia trazada por Velázquez. Durante un tiempo, decimos. Pues hoy este tiempo *del hombre* está en vías de extinción.

Pero no desviemos todavía nuestra atención. La comparación de la medida y la comparación del orden, las dos únicas formas legítimas de la semejanza, surgen como crítica a la validez de la semejanza renacentista. Se puede comparar, pero sólo por medio de un procedimiento muy concreto, un proceder *ordenado*. Esta exigencia metódica tiene una explicación, pues el sueño de la época clásica no es otro que la construcción de una Ciencia General del Orden, así como en el Renacimiento se pretendía la *escritura del mundo*. Esta Ciencia se articula, nos dice Foucault, en base a tres elementos: la *mathesis*, la *taxinomia* y el *análisis genético*.

En los dos extremos de la episteme clásica, se tiene pues una mathesis como ciencia del orden calculable y una génesis como análisis de la constitución de los órdenes a partir de series empíricas. [...] Entre la mathesis y la génesis se extiende la región de los signos. Limitado por el cálculo y la génesis, es el espacio del cuadro. [...] el cuadro de las identidades y de las diferencias (Foucault, 2006:79).

Este pequeño fragmento de *Las palabras y las cosas* anuncia la clave de bóveda del Clasicismo. Lo que hace posible el funcionamiento de estos tres elementos, base de la *episteme* clásica, es su relación con un conocimiento del orden. Pero, ¿a qué saberes da lugar esta nueva configuración? ¿Qué dominios de conocimiento surgen bajo el paraguas del *orden* clásico? Pues en esta región, nos encontramos con tres saberes que nos permiten establecer según qué líneas la *taxinomia* funciona como matriz de todo saber: la *historia natural*, la *teoría de la moneda y el valor*, y la *gramática general*.

La primera es un discurso acerca de los caracteres de los seres vivos. La segunda versa acerca del intercambio y la circulación del valor, mientras que la *gramática general* alude a la significación de las palabras. Una misma configuración, en palabras de Morey, rige los tres dominios. «Esta configuración adopta la forma del cuadro, y encuentra en la representación la modalidad que prescribe sus conceptos y sus métodos, tanto para el lenguaje como para los individuos de la naturaleza o los objetos de la

necesidad» (Morey, 2014:177). Reproducimos el siguiente cuadro, a través del cual el propio Morey trata de hacer patente el isomorfismo, esa interpositividad entre los saberes clásicos.

El *nombre*, el *carácter* y la *moneda* son las representaciones a partir de las cuales se organiza la posibilidad de ordenar signos, seres y riquezas. La gramática general, su posibilidad, descansa sobre lo que Foucault llama el cuadrilátero del lenguaje, que no son más que los dos pares de funciones (del lenguaje) por las que la representación, en palabras de Morey, se da el estatuto de signo verbal. Por un lado tenemos la *atribución* y la *articulación*, que disponen el funcionamiento de las representaciones entre sí. Por otro lado, la *derivación* y *designación* fijan la modalidad bajo la cual las representaciones designan lo que representan (Morey, 2014:178).

Lo que en efecto sucede, y nos permite esclarecer el carácter de interpositividad de los saberes clásicos, es que

las cuatro funciones que definen en sus propiedades singulares el signo verbal y lo distinguen de todos los otros signos que la representación puede darse a sí misma, reaparecen, pues, en la señalización teórica de la historia natural y en la utilización práctica de los signos monetarios. [...] para el pensamiento clásico, los sistemas de la historia natural y las teorías de la moneda y del comercio tienen las mismas condiciones de posibilidad que el lenguaje mismo (Foucault, 2006:201).

Una vez mostrado el isomorfismo entre los tres dominios del saber clásico, Foucault extrae dos conclusiones. Le escuchamos:

Esto quiere decir dos cosas: primero, que el orden de la naturaleza y el orden de las riquezas tienen, para la experiencia clásica, el mismo modo de ser que el orden de las representaciones tal como es manifestado por las palabras; en seguida, que las palabras forman un sistema de signos suficientemente privilegiado, cuando se trata de hacer aparecer el orden de las cosas, para que la historia natural y para que la moneda funcionen a la manera del lenguaje (Foucault, 2006:201-202).

No se encuentran muy lejos de estos planteamientos los estructuralistas del siglo XX cuando creen encontrar en el lenguaje, tal y como será sistematizado por Saussure, la clave de bóveda para el estudio del inconsciente o la estructura social. Por el momento, lo que no podemos obviar es que la desaparición del *Gran Libro del Mundo* permite la aparición del lenguaje como *discurso*, y con él la relación del lenguaje consigo mismo como *crítica*, nos recuerda Morey, y no ya como comentario. Esta mutación del lenguaje es la que posibilita la aparición de los saberes clásicos a partir de sus funciones.

Pero la *episteme* clásica será víctima de una nueva mutación que reorganizará de nuevo todo el dominio del saber. Foucault data el momento de esta mutación entre los años 1775 y 1825, un período fetiche para nuestro autor, pues su análisis del poder en *Vigilar y castigar* toma como referencia este mismo lapso temporal para explicar la metamorfosis del poder. En concreto, el paso de un poder *concentrado* a la ramificación del mismo, su circulación en redes que cubren todo el espectro social. Es en este período, decimos, donde Foucault cree encontrar la clave de la *reconfiguración* de la *episteme* clásica, dando origen a la *episteme* moderna.

La mutación dará paso a la *Filología*, la *Biología* y la *Economía política*, que vienen a sustituir a los tres dominios anteriores, si bien mantiene con ellos una relación dislocada, es decir, una relación que no nos permite superponerlos sin más. Foucault explica la mutación en unos términos un tanto crípticos cuando afirma que la *episteme* moderna

constituyó un momento científicamente fuerte donde la episteme clásica conocía un tiempo metafísicamente fuerte; y que, a la inversa, se recorta un espacio filosófico donde el clasicismo había establecido cerraduras epistemológicas sólidas. [...] El fin del pensamiento clásico coincidirá con la retirada de la representación o, más bien, con la liberación, por lo que respecta a la representación, del lenguaje, de lo vivo y de la necesidad (Foucault, 2006:205-207).

El *fin* de la representación hace posible una nueva relación con el lenguaje, con lo vivo y con la necesidad. El momento científicamente fuerte coincide con una *positivización*

de los mismos. Es por ello que los nuevos saberes ocupan el espacio que los anteriores dejaban en blanco. Se desata pues el nudo de la representación, pero los saberes no pueden *andar sueltos*. Si esto es así, ¿cuál es el nudo epistémico de la modernidad? ¿Qué elemento sirve como fundamento para esta nueva organización de los saberes? Todo parece indicar que es el momento del hombre.

Pero antes, detengámonos por un momento en los *tiempos* de la ruptura que da lugar a la Modernidad. En una primera fase, se mantiene la idea rectora de un orden, y la configuración de las positividades no cambia. Por contra, a lo que asistimos es a la introducción, en el seno de los saberes clásicos, de tres nociones que posibilitarán la soberanía epistemológica de la Historia. Y, con ella, que el hombre sea pensado en términos de *finitud* (Morey, 2014:186). Estas tres nociones son el trabajo, introducido por Adam Smith y que supone la apertura de un nuevo dominio en la economía, la producción. En el ámbito de la historia natural, ahora biología, Lamarck introduce el término de organización, que supone una radicalización del par orgánico/inorgánico, la aparición de *lo vivo*. En tercer y último término, Jones introduce en el campo del lenguaje la flexión, lo que supone una transformación esencial: el paso del análisis de los discursos al análisis de las *lenguas*.

Trabajo, organización y lenguaje fueron introducidos en un espacio definido aún por el análisis de la representación. La segunda fase de la mutación está marcada precisamente por el desplazamiento del dominio de la representación. Será la presión ejercida por el trabajo (como fuente del valor de los objetos del deseo e irreductible a la representación), la organización (como elemento que permite caracterizar a un ser natural) y la flexión (como aquello que permite definir una lengua, su arquitectura interna), en un espacio que les comienza a ser ajeno, lo que propiciará la reorganización de los saberes. Una reorganización que ya tiene su dirección, que no es otra que la que indica la filosofía kantiana. Pues, sin ir más lejos, trabajo-organización-flexión se constituyen como tres *semitrascendentales*, como las condiciones de posibilidad del valor, de lo vivo, del lenguaje.

Esta *indicación* kantiana tiene, no obstante, algunos matices. Pues, como nos recuerda Morey,

el recurso a una instancia trascendental abre dos formas de pensamiento: la una busca las condiciones de posibilidad de la experiencia del lado del sujeto –reflexión trascendental kantiana–; la otra interroga del lado de los objetos; así, vida, trabajo, lenguaje aparecen como trascendentales (o, tal vez mejor, semi-trascendentales) que posibilitan el conocimiento objetivo de las formas de lenguaje, los seres vivos o las leyes de la producción (Morey, 2014:188).

Dos son los caracteres de estos *semitrascendentales* que los desvinculan de la reflexión kantiana. Por un lado, éstos se buscan del lado de los objetos y, por otro, conciernen a las síntesis *a posteriori*. El primero abre la posibilidad al surgimiento de las llamadas metafísicas *pre-críticas*, entre la que se encuentran entre otras la obra de Nietzsche. El segundo nos permite explicar la posibilidad del positivismo decimonónico. La reordenación epistemológica alumbra al menos dos consecuencias. Negativamente, en palabras de Foucault, asistimos al aislamiento de las formas puras del conocimiento, que hacen nacer indefinidamente el proyecto de formalización de lo concreto y, con ello, la constitución de ciencias puras. Positivamente, «los dominios empíricos se ligan a reflexiones sobre la subjetividad, el ser humano y la finitud, tomando valor y función de filosofía, lo mismo que de reducción de la filosofía o de contra-filosofía» (Foucault, 2006:244).

La *episteme* del siglo XIX se consolida con la emergencia de los *semistrascendentales*. Esta reorganización de los saberes, en palabras de Morey, «introduce la historicidad en el dominio de las riquezas, los seres vivos y las palabras; y con ella y por ella se prepara y anuncia el espacio del hombre, y también el de su finitud radical» (morey, 2014:190). En su *Lectura de Foucault*, libro al que estamos haciendo reiteradas referencias en este texto, Morey echa mano de unas palabras de Canguilhem con las que el filósofo francés caracteriza la mutación. Las transcribimos a continuación, por entender

que tales palabras nos sitúan de lleno en el camino que nos proponemos recorrer: la pregunta por el hombre.

A fines del siglo XVIII, por una parte la filosofía kantiana, y por la otra la constitución de la biología, la economía y la lingüística plantearon la pregunta: ¿Qué es el hombre? El día en que la vida, el trabajo y el lenguaje dejaron de ser los atributos de una naturaleza para convertirse ellos mismos en naturalezas enraizadas en su historia específica, [...] en ese momento se constituyen ciencias empíricas de esas naturalezas como ciencias específicas del producto de tales naturalezas, por tanto, del hombre (Canguilhem, en Morey, 2014:190).

Estas ciencias no son otras que la Economía política, la Biología y la Filología. Sus *títulos* se encuentran estrechamente vinculados con tres nombres que, para Foucault, impulsan su *desplazamiento* en la *episteme* moderna. Ricardo, Cuvier y Bopp arrancan el análisis de las riquezas, el de los seres vivos, y el del lenguaje, respectivamente, del espacio del cuadro para hacerlos funcionar en unas nuevas coordenadas. El trabajo se constituye como fuente de todo valor y, en suma, como instancia trascendental a partir de la cual es posible todo análisis de las riquezas. La vida, la organización interna de lo vivo, se torna punto de anclaje para cualquier análisis de los seres. Por último, el lenguaje en Bopp ve recodificados sus caracteres (atribución, articulación, designación y derivación) con respecto al orden clásico.

Si bien vida y trabajo consiguen *sostener* los seres vivos y los procesos económicos tras la desaparición del cuadro, la desaparición del discurso como unidad de la gramática general provoca la diseminación del lenguaje en una multiplicidad de modos de ser que no encuentran su síntesis. Las palabras de Foucault a este respecto apuntan a un desplazamiento del lenguaje, en busca quizá de esa unidad perdida. Un desplazamiento por medio del cual éste deja de ser medio de conocimiento para tornarse objeto de conocimiento. Este hecho supone la disolución definitiva del Clasicismo, «cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadricular espontáneamente el conocimiento de las cosas» (Foucault, 2006:296), afirma Foucault.

El hundimiento del lenguaje encuentra su réplica, su contestación, en la *venida* del hombre. Mas, ¿de qué modo habitará éste su lugar como nudo epistémico? ¿Cómo cubre la problemática antropológica, se pregunta Morey, el antiguo cuadro que ofrecía la representación al pensamiento? El cuadro de las funciones de la representación en tanto que lenguaje, lo que antes hemos denominado *el cuadrilátero del lenguaje*, servirá de apoyo a la argumentación de Foucault en orden a mostrar cómo lo que él llamará *dobles* del hombre, junto con la analítica de la finitud, se acoplan a esa estructura bajo unas nuevas coordenadas.

5. LOS DOBLES DEL HOMBRE

Was ist der Mensch?

Immanuel Kant

La categoría central del Clasicismo, como sabemos, es la representación. Si recordamos *Las Meninas*, lo que se representa en ellas no es otra cosa que el mundo de las representaciones. Lo que se representa son las funciones de la representación. Lo que, sin embargo, está ausente, es un «sujeto unificado y unificante que pone estas representaciones y que las convierte en objetos para sí» (Dreyfus y Rabinow, 2001:51). Falta pues el hombre, el sujeto que sirve de fundamento a la representación. Éste emergerá de la mano de Kant.

La inestabilidad de *Las Meninas*, y en suma de la *episteme* clásica, reside en el éxito de la representación pura. Este hecho encierra una paradoja: la imposibilidad de representar el acto de representar. Siguiendo una vez más a Dreyfus y Rabinow, «si la tarea esencial de la Época Clásica era la de poner en orden las representaciones sobre un cuadro, lo único que esta época no puede hacer es poner su propia actividad en el cuadro así construido» (Dreyfus y Rabinow, 2001:51). Buscamos aquello que hace

posible que las cosas se den a la representación. En términos kantianos, el sujeto trascendental como función de determinación a priori de los contenidos de conocimiento. El hombre, con su aparición, comienza a medir todas las cosas, constituyéndose como *sujeto entre objetos*.

El escenario se torna más complejo cuando advertimos que lo que el hombre busca comprender no son solamente los objetos del mundo, sino a sí mismo. Es así como el hombre se constituye en sujeto y objeto, a una vez, de su propio conocimiento. El hombre se ve implicado en su propia tarea. Deja de ser un mero espectador. Ahora, se encuentra «limitado por su implicación en un lenguaje que ya no es un medio transparente sino una densa red con su propia historia inescrutable» (Dreyfus y Rabinow, 2001:54). De pronto todo se oscurece. El hombre nace destronado, confundido en el mar de los objetos.

Lejos de suponer un problema, tal limitación a la que hacemos referencia se convierte, en manos de pensadores como Kant, en una ventaja, pues será esta finitud fundamental la que sirva de base a todo conocimiento fáctico o positivo. La tarea de representar se desplaza desde el lenguaje, que ya no pueda realizar tal función, al interior del hombre. Foucault explicita este desplazamiento como sigue:

El análisis del modo de ser del hombre tal como se ha desarrollado a partir del siglo XIX no se aloja en el interior de una teoría de la representación; su tarea es, por el contrario, mostrar cómo es posible que las cosas en general se den a la representación, en qué condiciones, sobre qué suelo (Foucault, 2006:327).

El *análisis* de la representación deja paso a una *analítica* del hombre que pretende mostrar, hacer patente, la posibilidad y legitimidad de tales o cuales representaciones. Una analítica, en definitiva, de todo aquello que puede darse a la experiencia del hombre. La finitud del hombre se torna condición de posibilidad y fundamento de los hechos empíricos. La existencia de un ser cuya naturaleza sería conocer la naturaleza y a sí mismo en cuanto ser natural está fuera de las coordenadas del saber clásico. El hombre

es pues un invento moderno, nos dice Foucault. Veamos el modo en que se ha constituido como atadura de esta nueva configuración de los saberes.

El hombre se dispone, se acomoda en las ruinas que había dejado tras de sí el lenguaje clásico. Surge así un nuevo *cuadrilátero*, afirmado en unas nuevas coordenadas. Éstas son las que forman la analítica de la finitud y los *dobles*: lo empírico y lo trascendental, el *cogito* y lo impensado, el retroceso y el retorno al origen. El análisis de la finitud, en primer término,

explica cómo el ser del hombre está determinado por positivities que le son exteriores y que lo ligan al espesor de las cosas, y a la inversa, el ser finito es el que da a toda determinación la posibilidad de aparecer en su verdad positiva (Morey, 2014:204).

Este argumento circular nos invita a pensar que cada una de las positivities a través de las que el hombre reconoce su condición de ser finito sólo se dan sobre el fondo de su propia finitud. La centralidad del hombre como nudo epistémico se apoya en los cimientos de sus propias limitaciones. La modernidad, en palabras de Dreyfus y Rabinow, comienza pues con la increíble idea de este ser que conquista su soberanía a fuerza de afirmar sus propias limitaciones, «un ser que es soberano precisamente en virtud de ser esclavo, un ser cuya verdadera finitud le permite tomar el lugar de Dios» (Dreyfus y Rabinow, 2001:55). Esta idea, ciertamente, tiene su nacimiento en la filosofía kantiana, en la medida en que el filósofo de Königsberg hace pivotar el fundamento positivo del saber sobre los límites del conocimiento, sobre la finitud del hombre. En palabras de Foucault, la modernidad empieza el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma.

Los *dobles* no son otra cosa que los caminos en los que las limitaciones del hombre en el dominio de las positivities se distinguen de las condiciones que hacen posible el conocimiento en términos de fundamento. La finitud se responde a sí misma, en ese espacio abierto desplegado entre lo *positivo* y lo *fundamental*.

De un cabo a otro de la experiencia, la finitud se responde a sí misma; es en la figura de lo Mismo la identidad y la diferencia de las positividades y su fundamento. [...] En este espacio minúsculo e inmenso, abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental que toda esta analítica de la finitud va a desplegarse: allí va a verse sucesivamente repetir lo trascendental a lo empírico, al Cogito repetir lo impensado, el retorno al origen repetir su retroceso; es allí donde va a afirmarse a partir de sí mismo un pensamiento de lo Mismo irreductible a la filosofía clásica (Foucault, 2006:307).

Así las cosas, el hombre aparece, en su nacimiento allá por finales del siglo XVIII, como un hecho entre otros (objeto) y, a la vez, como condición trascendental del conocimiento (sujeto). Se muestra también como circundado por aquello que no se explica claramente (impensado), y sin embargo como fuente de toda inteligibilidad (*cogito*). Por último, el hombre se afirma como el producto de una larga historia cuyos orígenes no puede alcanzar y, sin embargo, como la fuente de esta misma historia.

Foucault afirma que el hombre, en la analítica de la finitud, «es un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento» (Foucault, 2006:310). Es conocido el intento por rescatar la *forma* pura del conocimiento, constituir un *a priori* que le sirva de fundamento, relegando toda contingencia y oscuridad al campo del *contenido* del conocimiento. Foucault señala que tal distinción radical entre lo empírico y lo trascendental, ese duplicado al que se le ha dado el nombre de *hombre*, provoca el surgimiento de dos tipos de análisis: los que toman como referencia el cuerpo y que funcionan al modo de una estética trascendental, descubriendo una *naturaleza* del conocimiento humano que determinaba sus formas; y aquellos que centrándose en el estudio de lo que Foucault denomina ilusiones de la humanidad han funcionado como una dialéctica trascendental, que ahonda en las condiciones históricas, sociales o económicas del conocimiento humano.

Son las tensiones entre ambos tipos de análisis las que *solicitan*, pasando por la crítica, la búsqueda de una nueva analítica del sujeto. Una disciplina que tenga a la vez un contenido empírico y, pese a ello, sea trascendental. En definitiva, «un *a priori con-*

creto que pueda dar cuenta del hombre como fuente autoproducida de percepción, cultura e historia» (Dreyfus y Rabinow, 2001:59). El mejor ejemplo de este intento es la fenomenología de Husserl o Merleau-Ponty, esa fenomenología existencial que comunica, nos dice Foucault, el espacio del cuerpo con el tiempo de la cultura. Este análisis de lo vivido desplegado por los fenomenólogos se había instaurado como una disputa radical entre el positivismo, como discurso cuya verdad viene prescrita por la verdad del objeto, y la escatología, como discursiva cuya verdad filosófica anticipa en cierto modo la verdad en formación. Esto es así en la medida en que, el análisis de lo vivido

trata de articular la objetividad posible de un conocimiento de la naturaleza sobre la experiencia originaria que se esboza a través del cuerpo; y de articular la historia posible de una cultura sobre el espesor semántico que a la vez se oculta y se muestra en la experiencia vivida (Foucault, 2006:312).

Según el autor de *Las palabras y las cosas*, este discurso cumple una exigencia: hacer valer, en el hombre, lo empírico por lo trascendental. La impugnación, pues, del positivismo y la escatología está lejos de pasar por un retorno a lo vivido. Más bien, ésta pasa por preguntarse verdaderamente si el hombre existe. La emergencia cegadora del hombre ha borrado el recuerdo de ese tiempo en el que el mundo, su orden y los seres humanos existían *sin* el hombre. ¿Qué sería del mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera? En este punto, Foucault hace referencia al poder de sacudida del pensamiento de Nietzsche, el cual anunció que el hombre dejaría de ser muy pronto. Esta afirmación, en el marco de una filosofía del Retorno, no podía querer decir sino que «el hombre, desde hacía mucho, había desaparecido y no cesaba de desaparecer y que nuestro pensamiento moderno del hombre [...] dormía serenamente sobre su refundosa inexistencia» (Foucault, 2006:313).

El segundo de los *dobles* que se nos presenta es el que enfrenta al *cogito* con lo impensado. La idea es que la inscripción del hombre como nudo epistémico moderno no sería posible sin que el pensamiento descubriera una parte de noche, un impensado. Lo que argumenta Foucault es que si el hombre es, tal y como hemos visto, el emplaza-

miento de esa duplicación empírico-trascendental, no puede darse en la transparencia inmediata de un *cogito*, mas tampoco en aquello que no *llega* a la conciencia de sí.

El hombre es un modo de ser tal que en él se funda esta dimensión siempre abierta [...] que va desde una parte de sí mismo que no reflexiona en un cogito al acto de pensar por medio del cual la recobra; [...] Por ser un duplicado empírico-trascendental, el hombre es también el lugar del desconocimiento (Foucault, 2006:314).

La reflexión trascendental abandona la *arena* kantiana para habitar la existencia muda, lo vivido, desde la que el hombre es llamado a reconocerse. Esto nos conduce directamente a esos espacios del saber, esas positividades a partir de las cuales se supone *reconocemos* al hombre. Pero, ¿es así? ¿Es a partir de los *semitrascendentales* que tenemos acceso al hombre? Foucault lanza la pregunta con cierta ironía, pues a su modo de ver el hombre no se reconoce en la vida, el trabajo y el lenguaje. Es decir, que no se puede reducir la *esencia* del hombre a un ser-que-vive, un ser-que-trabaja, un ser-que-habla.

¿Cómo puede ser el hombre esta vida cuya red, cuyas pulsaciones, cuya fuerza enterada desbordan infinitamente la experiencia que de ellas le es dado de inmediato? ¿Cómo puede ser este trabajo cuyas exigencias y leyes se le imponen como un rigor extraño? ¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millares de años se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme un sueño casi invencible en las palabras que hace centellear un instante por su discurso y en el interior del cual está constreñido, desde el principio del juego, a alojar su palabra y su pensamiento, como si estos no hicieran más que animar por algún tiempo un segmento sobre esta trama de posibilidades innumerables? (Foucault, 2006:314).

La pregunta por el hombre, en Foucault, se sitúa pues en unas coordenadas *otras* con respecto a la filosofía kantiana. Pues, como él mismo apunta, aquí se trata del ser y no de la verdad; se trata del hombre y no de la naturaleza; se trata de un primer desconocimiento, y no del conocimiento; en definitiva, de retomar una clara conciencia

filosófica de esas experiencias no fundadas en las que el hombre no se reconoce, y no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia.

Es este *primer desconocimiento* el que hace sobrevenir de nuevo el tema del *cogito*, que se desplaza desde el descubrimiento iluminador que supuso en Descartes, que conducía a su vez a la evidencia del *soy*, al espacio de la interrogación. El *cogito* será ahora la pregunta acerca de cómo el pensamiento puede *ser*, dice Foucault, sobre las especies de lo no-pensante. En definitiva, de cómo el pensamiento habita lo impensado (que *hay* en él). Es esta relación, la del pensamiento con lo impensado, la que marca una distancia muy clara entre esta dirección de la *episteme* moderna y el cartesianismo o los análisis kantianos. La interrogación acerca del ser del hombre, en este punto, se plantea en esa dimensión en la que el pensamiento se dirige a lo impensado y se articula en él.

Foucault presenta dos consecuencias de este cambio de rumbo. La primera de ellas negativa y de orden histórico, y toma la forma de una crítica al proyecto de Husserl, un proyecto que podría parecer un intento por cumplir el destino de la razón occidental al sintetizar el tema del *cogito* con el análisis trascendental de Kant, conjuntando la distancia entre lo empírico y lo trascendental. Lejos de retomar este destino, la fenomenología supone antes que nada la verificación de la ruptura epistémica que dio lugar a la configuración moderna de los saberes. Siguiendo a Foucault, el proyecto fenomenológico se disocia incesantemente entre una descripción empírica de lo vivido y una ontología de lo impensado que pone en jaque la primacía del *pienso*.

La consecuencia positiva concierne a la aparición simultánea del hombre y lo impensado en la cultura occidental. Tal y como hemos dicho, el hombre no pudo aparecer como una configuración en la *episteme* sin que el descubrimiento de lo impensado, sin esa parte de noche en la que el pensamiento se encuentra preso.

Lo impensado [...] es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso (Foucault, 2006:317).

La aparición del hombre en el seno de la *episteme* tiene pues como eco la tarea, la ley de pensar lo impensado, de reflexionar (en términos sartreanos) en la forma del Para sí los contenidos del En sí. De acercar, en definitiva, el hombre a sí mismo. El pensamiento moderno, nos dice Foucault, avanza en esta dirección en la que lo Otro (lo impensado) del hombre debe convertirse en lo Mismo que él.

El último rasgo, el último de los *dobles* analizado por Foucault es la relación con el origen, que caracteriza a la vez el modo de ser del hombre y la reflexión que se dirige a él. Este origen ya no se encuentra del lado de la representación. Para el pensamiento clásico, todo desarrollo cronológico se alojaba en el interior de ese cuadro de las representaciones. Tal disposición fundaba la posibilidad de la historia. Ahora, por contra, las coordenadas de la *episteme* moderna hacen pivotar sobre la historicidad (en la cual están hundidos el trabajo, la vida y el lenguaje) toda posibilidad de un origen.

Esta historicidad constitutiva al hombre, sitúa a éste en una posición tal que sólo puede pensar lo que para él es válido como origen sobre el sustrato de algo ya iniciado. En palabras de Heidegger, el hombre descubre que está *siempre ya* en el mundo, en el lenguaje, en la sociedad y en la naturaleza. Se encuentra, en palabras de Foucault, separado de ese origen que lo haría contemporáneo de su propia existencia.

En efecto, el hombre sólo se descubre ligado a una historicidad ya hecha: nunca es contemporáneo de este origen que se esboza a través del tiempo de las cosas sustrayéndose a él; [...] El origen es más bien la manera en la que el hombre en general [...] se articula sobre lo ya iniciado del trabajo, de la vida y del lenguaje (Foucault, 2006:321)

El hombre es un animal que llega tarde. Y precisamente ese retraso es el que le brinda la posibilidad del retorno al origen. Hablamos ahora de lo originario, por oposición a la génesis clásica. Frente a la fijación de una génesis, lo originario (en el hombre) es aquello que no ha jugado aún. Aquello que desde el principio articula al hombre sobre algo que no es él mismo. Escuchemos a Foucault:

Paradójicamente, lo originario, en el hombre, no anuncia el tiempo de su nacimiento, ni el núcleo más antiguo de su experiencia: lo liga a aquello que no tiene el mismo tiempo que él; y libera en él todo aquello que no le es contemporáneo; indica [...] que las cosas comenzaron mucho antes que él y que [...] nadie sabría [...] asignarle un origen. [...] El hombre es el ser sin origen, [...] aquel cuyo nacimiento [...] nunca ha tenido lugar. (Foucault, 2006: 322).

Esta su condición es la que hace del hombre el *lugar* donde las cosas encuentran su comienzo, la apertura para una reconstitución del tiempo. El hombre sería ese origen sin origen ni comienzo a partir del cual todo puede nacer. El origen adquiere en Foucault un cariz profundamente nietzscheano, al afirmar que éste se constituye como la repetición o el retorno de aquello que siempre ha comenzado ya.

El movimiento propio de esta reflexión permite a Foucault afirmar, pues, que el hombre no es contemporáneo de aquello que lo hace ser. La paradoja reside en que las cosas se dan con un tiempo que les es propio precisamente en virtud de este retiro del hombre con respecto a su origen. La finitud vuelve a escena, recodificada a la luz de la experiencia moderna del origen. La finitud aparece ahora, en palabras de Foucault, como «la relación insuperable del ser del hombre con el tiempo» (Foucault, 2006:326). Esta reflexión cierra pues el *cuadrilátero*.

Al redescubrir la finitud en la interrogación sobre el origen, el pensamiento moderno cierra el gran cuadrilátero que empezó a dibujar cuando toda la episteme occidental osciló a fines del siglo XVIII: el enlace de las positividades con la finitud, la duplicación de lo empírico en lo trascendental, la relación perpetua entre el cogito y lo impensado, el retiro y el retorno del origen definieron para nosotros el modo de ser del hombre (Foucault, 2006:326).

Este cierre pone fin al análisis de la representación. A partir de este punto, la posibilidad del saber se funda sobre el análisis de este modo de ser. Se funda, en definitiva, en el hombre.

El fin del primado de la representación instauration una mutación en el seno del discurso, disociado ahora en dos niveles: por una parte se encuentra conferido en un conocimiento empírico, el de las formas gramaticales. Por otra banda, se ha convertido, en el nivel de los fundamentos, en un análisis de la finitud. Esta mutación no se ha dado sin una inversión del funcionamiento, nos dice Foucault. Pues la existencia del hombre se presenta en una incompatibilidad fundamental con respecto a la existencia del discurso clásico.

En otro orden de cosas, la reaparición contemporánea del lenguaje presenta también una nueva amenaza. Pues, ¿es posible un modo de pensamiento que permita reflexionar a la vez, sin discontinuidad ni contradicción, el ser del hombre y el ser del lenguaje? Lo cierto es que en la cultura occidental jamás se ha dado tal convivencia. Su incompatibilidad, en palabras de Foucault, ha sido uno de los rasgos de nuestro pensamiento. Fundamentalmente por ocupar el mismo espacio en la configuración del saber. El lenguaje se da como nudo epistémico o no se da. Y lo mismo ocurre al hombre.

Nos detenemos ahora en ese último punto del capítulo noveno de *Las palabras y las cosas*. Lleva por título “El sueño antropológico”, y se pretende un apunte sobre la configuración antropológica de la filosofía moderna, una configuración que tiene su origen en la pregunta kantiana *Was ist der Mensch?*. La argumentación de Foucault destaca el papel constitutivo en el pensamiento moderno de esta antropología filosófica como analítica del hombre. Ésta se tornó necesaria en el momento en que la representación se desplaza de su lugar central en la *episteme*. «Era necesario que las síntesis empíricas quedaran aseguradas fuera de la soberanía del “pienso”. Debían ser requeridas allí donde esta soberanía encuentra su límite, es decir, en la finitud del hombre» (Foucault, 2006:331). Kant sugiere precisamente esto cuando hace depender sus tres preguntas críticas de la pregunta por el hombre.

Es la pregunta por el hombre la que recorre nuestro pensamiento desde principios del siglo XIX. Es por ella que se ha erigido esta reflexión de carácter heterogéneo que caracteriza la filosofía moderna, esta reflexión *doble*. Este nuevo

pliegue, que viene a reemplazar el dogmatismo propio del clasicismo, sume a la filosofía en un nuevo sueño, el sueño de la Antropología.

La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro: el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre. (Foucault, 2006:332).

Se opera pues un desplazamiento que va desde la pregunta por el hombre a la pregunta por todo aquello que puede darse a su experiencia, haciéndolos aparecer en una incuestionable continuidad. Tal transposición es lo que Foucault subsume bajo la etiqueta de *sueño antropológico*.

La tarea no es otra que despertar al pensamiento de ese sueño que experimenta como vigilia. Tal despertar pasa forzosamente por la destrucción del *cuadrilátero*. Foucault encuentra en Nietzsche este primer desarraigo de la antropología, una primera veta de ese pensamiento *que viene*. Pues Nietzsche, en sus reflexiones, encontró el punto en el que Dios y el hombre se copertenecen, «en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa [...] la inminencia de la muerte del hombre» (Foucault, 2006:332). Como vemos, ha y muchas cuestiones contenidas en estas pocas líneas de *Las palabras y las cosas*. Nos acercamos, con paso firme, a dilucidar las claves del misterio. Para inaugurar, seguidamente, un nuevo espacio de *oscuridad*.

Las palabras de Nietzsche señalan, a ojos de Foucault, el umbral a partir del cual la filosofía puede empezar de nuevo. El fin del hombre, entre otras cosas, es sinónimo del retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente sólo es posible pensar en el espacio abierto por la muerte del hombre.

A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad [...] no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica –es decir, en cierta forma, silenciosa. (Foucault, 2006:333).

La risa es la respuesta para todos aquellos que, a través de una fórmula que firmaría el propio Nietzsche, viven todavía como si el hombre existiera. El reto radica en atreverse a pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa. Pensar, pues, *sin nosotros*.

6. EL ECLIPSE ANTROPOLÓGICO

El hombre es una invención reciente

Michel Foucault

La reflexión antropológica se presenta ante nosotros como el vértice de la *episteme* moderna, el punto en el que ésta encuentra su definición. Miguel Morey expone del siguiente modo este proceso de objetivación del hombre que ha dado origen a las ciencias humanas:

Llegamos al punto en el que, en la intersección de todas estas líneas que Foucault ha tratado de desentrañar en su presencia de casi cinco siglos, queda definido un espacio: el de nuestro saber contemporáneo, volumen del saber en el que vendrá a alojarse [...] la reflexión antropológica, transformándose ahora en ciencia objetiva, proceso de objetivación del hombre: el nacimiento de las ciencias humanas. (Morey, 2014:205).

La configuración de esta nueva *episteme* se define por tres ámbitos del saber que Foucault denomina *triedro del saber*: las ciencias matemáticas y físicas, las ciencias empíricas (biología, lingüística, economía) y la filosofía. El espacio propio de las ciencias humanas encuentra su lugar en el intersticio de las ciencias humanas y la filosofía. Ahí radica su positividad. El retiro de la *mathesis*, y no su avance, ha permitido al hombre constituirse como objeto del saber.

Las ciencias del hombre se encuentran habitando ese inestable equilibrio entre finitud y representación, en la medida en que, aunque desplazada del lugar que ocupaba en el pensamiento clásico, la representación sigue teniendo un papel como aquello que funda su posibilidad en el hombre mismo. El hombre es ahora lo que hace que las cosas se den a la representación. Tal y como hemos visto, el modo de ser del hombre le permite representar dos papeles. Es a la vez fundamento de las positividades y, por otra banda, está presente en el elemento de lo empírico. Este hecho condiciona la posición que deben ocupar las ciencias humanas en la nueva disposición de los saberes.

Las ciencias humanas conquistan su campo epistemológico en el momento en que el hombre se sitúa al lado de los objetos científicos. Su precariedad reside en el hecho de que su área de acción no estaba dibujada de antemano. Su actividad se pone en marcha tan pronto como el hombre se constituye como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber. La emergencia de discursos como el psicológico o el sociológico responde a una exigencia u obstáculo de orden histórico y social. Ahora bien, su posibilidad intrínseca, el hecho de que el hombre se convierta en objeto de ciencia, se trata de un acontecimiento en el orden del saber. Esto explica su relación de vecindad con la biología, la economía y la filología, como saberes que sólo pueden darse en un espacio *ya no representativo*.

Pero, ¿qué es lo fundamental de estas ciencias humanas en relación a la muerte del hombre? ¿Cómo es posible que aquellas ciencias que nacen al amparo de lo humano se tornen factor decisivo de su propia destrucción? Y lo que es más importante, ¿cuáles son los factores que harán posible la *borradura* del hombre?

La “antropologización” es en nuestros días el gran peligro interior del saber. Se cree que el hombre se ha liberado de sí mismo desde que descubrió que no estaba ni en el centro de la creación, ni en el punto medio del espacio, ni aun quizá en la cima y el fin último de la vida; pero si el hombre no es ya soberano, [...] las “ciencias humanas” son intermedarios peligrosos en el ámbito del saber. (Foucault, 2006:338).

Su amenaza se deja entrever en el hecho de que éstas se dirigen al hombre en la medida en que vive, produce y habla: Su lugar propio se sitúa en la vecindad de las ciencias empíricas de la vida, del trabajo y del lenguaje. Pero rápidamente advertimos que la biología, la economía y la filología se encuentran fuera de las coordenadas propias de las ciencias humanas. El hombre no se reduce a un ser vivo que trabaja y habla. No se deja subsumir bajo estas categorías. Pero sí es ese ser que, viviendo-trabajando-hablando, tiene el poder de representarse la vida, el trabajo, el lenguaje. Las ciencias humanas ocupan, entonces, «esta distancia que separa la biología, la economía, la filología de aquello que les da posibilidad en el ser mismo del hombre» (Foucault, 2006:343).

En otros términos, reconducen a las ciencias de la vida, del trabajo y del lenguaje a la orilla de esa analítica de la finitud que muestra «cómo puede el hombre haberse-las en su ser con esas cosas que conoce y conocer esas cosas que determinan [...] su modo de ser» (Foucault, 2006:343). La triple relación de las ciencias humanas con los dominios de la biología, la economía y la filología da lugar a tres regiones de las ciencias humanas: región psicológica, región sociológica y región simbólica respectivamente. El establecimiento de estas regiones de las ciencias humanas remite al trazado de una serie de relaciones que ocupa el espacio abierto entre las ciencias empíricas y la filosofía.

Esta suerte de *categorías* de las ciencias humanas, que toman el nombre de modelos constitutivos, se distribuyen en torno a los tres dominios empíricos. Así, sobre la superficie de proyección de la biología, tenemos la pareja *función-norma*; sobre la superficie de proyección de la economía, el par *conflicto-regla*; por último, el lenguaje da lugar al duplicado *significación-sistema*. Estas parejas pretenden cubrir todo el dominio del conocimiento del hombre. Así, la psicología es un estudio del hombre en tér-

minos de función y norma. La sociología, en términos de conflicto y regla. Y, por último, el estudio de la literatura y de los mitos se relaciona con un análisis de las significaciones y de los sistemas significativos.

Estas grandes categorías organizan el campo de las ciencias humanas, lo recorren de un cabo a otro y lo mantienen a distancia, nos dice Foucault. Ellas hacen posible la constitución del hombre como objeto del saber. «Son aquello a partir de lo cual el hombre puede ofrecerse a un saber posible» (Foucault, 2006:352). Tales categorías, además, permiten la disociación entre la conciencia (el *pienso*) y la representación lo que, por otra parte, acerca ésta al inconsciente. La importancia creciente de lo inconsciente para nada compromete el primado de la representación. En virtud de estas relaciones un tanto dislocadas, Foucault extrae dos consecuencias:

Las ciencias humanas, a diferencia de las ciencias empíricas desde el siglo XIX y a diferencia del pensamiento moderno, no han podido delinear el primado de la representación; [...] toda la configuración del saber se ha modificado y nacieron en la medida en que apareció, con el hombre, un ser que no existía antes en el campo de la episteme. [...] La otra consecuencia es que las ciencias humanas, al tratar de lo que es representación, tratan como objeto propio aquello que es su condición de posibilidad. [...] están animadas siempre por una especie de movilidad trascendental. [...] Un elevamiento trascendental devuelto en un develamiento de lo no consciente es constitutivo de todas las ciencias del hombre. (Foucault, 2006:353).

Las ciencias del hombre ocupan pues su lugar en la *episteme* moderna al lado de las otras ciencias. Esto es así porque su positividad se encuentra enraizada en tal campo epistemológico, que encuentran en él su condición de existencia. Mas, a pesar de todo, apunta Foucault, esto no quiere decir que sean ciencias. Su existencia no se debe a sí mismas, por decirlo de algún modo, sino a su condición de *vecindad* con otras ciencias. El hombre debe ser, a una vez, «dominio positivo del *saber* y no puede ser objeto de *ciencia*» (Foucault, 2006:356).

Llegados a este punto, nos preguntamos: ¿cuáles son esas “ciencias” humanas que, ocupando un lugar privilegiado en nuestro saber, nos invitan a asistir a la disolución del hombre? Foucault toma como referencia el Psicoanálisis y la Etnología, previo paso por la Historia, a la que considera como la primera y como la madre de todas las ciencias del hombre, si bien su *nacimiento* no puede remitirse a la configuración moderna de los saberes, pues la historia es tan vieja como la memoria humana. ¿Cuál es, entonces, su papel en la constitución de las ciencias del hombre?

En la mutación que da origen a la *episteme* moderna, se produce un desplazamiento del Orden como noción rectora del Clasicismo, a la Historia. A principios del siglo XIX, se descubrió la historicidad propia de la naturaleza, el trabajo o el lenguaje, fracturando el *continuum* en el que la Historia se había movido hasta el momento. Esa historia lisa y uniforme concebida por los griegos toca a su fin. ¿Qué implica esto para el hombre moderno?

Las cosas recibieron primero una historicidad propia que las liberó de este espacio continuo que les imponía las misma cronología que a los hombres. Tanto que el hombre se encontró como despojado de lo que constituía los contenidos más manifiestos de su Historia. [...] El ser humano no tiene ya historia [...], se encuentra enmarañado en historias que no le están subordinadas ni le son homogéneas. [...] El hombre que aparece a principios del siglo XIX está “deshistorizado” (Foucault, 2006:357-358).

Lo que ocurre es que el hombre no se reconoce en esa historia que le niega el papel de sujeto, haciéndolo aparecer como el efecto de un cruce de diversas líneas de fuerza históricas. «Frente al espejo de la historia, el hombre no encuentra sino el reflejo de su propia finitud, y tal vez el anuncio de su inminente fin» (Morey, 2014:212). Al negar al hombre el estatuto de sujeto, y en el mismo movimiento, la Historia lo funda como objeto. Es por ello que Morey afirma que «historia y ciencias humanas arrojan, [...] en el discurso, la precariedad de esta figura de la finitud que pretende ponerse como fundamento de sí misma y que llamamos *hombre*» (Morey, 2014:212).

La *historia* del hombre aparece por detrás de la historia de estas positividades. Esta historicidad propia del hombre se encuentra a la base de la historia de la vida humana, de la historia de la economía, de la historia de los lenguajes. Es esa dispersión radical que fundamenta todas las demás *historias*. Es por ello que la Historia se presenta como un medio de acogida, nos dice Foucault, para las ciencias humanas, otorgándoles un trasfondo, fijándoles un suelo. Pues todo conocimiento se enraíza en una vida, una sociedad, un lenguaje que tienen una historia. Pero, a su vez, por su carácter arruina su pretensión de validez universal. En definitiva, su estatuto de *ciencias*.

Las ciencias del hombre que interesan a Foucault, por entender que es a través de ellas que se abre la posibilidad de comprender las condiciones que hacen posible el *eclipse antropológico*, son el psicoanálisis y la etnología. Como relata Morey, Foucault destaca ambas disciplinas en virtud de su exceso. Psicoanálisis y etnología desbordan, con su actividad, los límites fijados para las ciencias humanas. Llevan a éstas más allá de sí mismas.

El psicoanálisis y la etnología no son tales ciencias humanas al lado de otras, sino que recorren el dominio entero, [...] lo animan sobre toda su superficie, [...] expanden sus conceptos por todas partes, [...] pueden proponer por doquier sus métodos de desciframiento y sus interpretaciones (Foucault, 2006:367).

En primer lugar tenemos el psicoanálisis, como *ciencia* que asume la tarea de hacer hablar a través de la conciencia al discurso de lo inconsciente. Es por ello que se sitúa de lleno en esa región fundamental en la que se establecen las relaciones entre la representación y la finitud. El psicoanálisis señala directamente hacia el inconsciente, mientras que las demás ciencias humanas se dirigen a él para darle la espalda. Frente a ellas, esta *ciencia* de cuño freudiano se dirige hacia ese momento donde los contenidos de conciencia permanecen abiertos sobre la finitud del hombre.

Frente a las otras ciencias del hombre, el psicoanálisis no funda una región de estabilidad en la representación que, siguiendo a Morey, «reconcilie antropológicamente

sus preguntas al inconsciente» (Morey, 2014:214). Muy al contrario, su movimiento es una penetración en el corazón de lo impensado, una incursión que disuelve el dominio representativo. La actividad del psicoanálisis se encamina al agotamiento de ese suelo sobre el que se yergue el hombre. En palabras de Foucault, el psicoanálisis avanza para desbordar la representación por el lado de la finitud.

Al otro lado de la finitud, precisamente en esta región donde la representación permanece en suspenso, se esbozan las tres figuras por las que la vida, con sus funciones y normas,

viene a fundarse en la repetición muda de la Muerte, los conflictos y las reglas, en la apertura desatada del Deseo, las significaciones y los sistemas en un lenguaje que es, al mismo tiempo, Ley (Foucault, 2006:363).

Tales figuras, franqueadas por la argumentación freudiana, han sido tachadas de mitología por parte de los psicólogos o los filósofos, *representantes* del saber representativo. Lo que viene a decirnos Foucault es que, si seguimos el movimiento propio del psicoanálisis, descubrimos que tales *imaginaciones* no son más que las formas de la finitud. Como si Muerte, Deseo y Ley designaran las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre.

El psicoanálisis se inserta pues en la estela de una nueva modalidad de discurso, el discurso *que viene*. Inaugura la tendencia hacia la deconstrucción de las ciencias humanas. La quiebra del espacio en el que el hombre moderna se sostiene y reconoce nos permite afirmar que el psicoanálisis es un proceso que se orienta en la dirección de una *desantropologización*.

Otro tanto puede afirmarse de la etnología, apunta Morey. Así como el psicoanálisis se dispone en la dimensión de lo inconsciente, la etnología se sitúa en la de la historicidad. La actividad propia de la etnología es el conocimiento de los pueblos sin historia, por lo que resulta un tanto forzada la relación que se le supone con la historicidad. En todo caso, advierte Foucault, estudia las invariables de estructura en lugar de la

sucesión de los acontecimientos. En otras palabras, la etnología «suspende el largo discurso *cronológico* por el cual intentamos reflejar en el interior de ella misma nuestra propia cultura, para hacer surgir correlaciones sincrónicas en otras culturas» (Foucault, 2006:365).

Hechas estas salvedades, parece no menos cierto que la etnología no es posible sino a partir de una cierta *situación*. Ella misma se enraíza en una posibilidad que pertenece a la historia de nuestra cultura, a su relación con toda historia. La etnología toma sus dimensiones propias en la soberanía histórica del pensamiento europeo, así como de la relación que puede establecer tanto con otras culturas como consigo mismo. Lo propio de la etnología, de su movimiento, es ordenar las formas singulares de cada cultura en esa dimensión en que se anudan sus relaciones con cada una de las tres grandes positividades.

Así pues, la etnología avanza hacia la región en la que las ciencias humanas se articulan sobre esta biología, sobre esta economía, sobre esta filología y esta lingüística, [...] el problema general de toda etnología no es otro que el de las relaciones entre la naturaleza y la cultura (Foucault, 2006:365).

Es por ello que, con Foucault, se puede afirmar que la etnología, así como el psicoanálisis, «interroga no al hombre mismo, [...] sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre» (Foucault, 2006:367). El parentesco y simetría entre ambos dominios no debe buscarse en una preocupación por desentrañar los secretos de una supuesta naturaleza humana. Lo que aparece en sus discursos es más bien el *apriori* histórico de las ciencias del hombre. Así, pues,

era muy necesario que ambas fueran ciencias del inconsciente: no porque alcancen en el hombre lo que está por debajo de su conciencia, sino porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite que se sepa, con un saber positivo, lo que se da o se escapa a su conciencia (Foucault, 2006:367).

Piscoanálisis y etnología se emparentan pues en aquello que hace de ellas una suerte de *contra-ciencias*. Su desarrollo nos permite asignarles un cierto *aire* casi universal, dice Foucault. Si bien, a pesar de ello, no se acercan a un concepto general del hombre. Al dirigirse a lo que constituye sus límites exteriores, psicoanálisis y etnología no sólo prescinden del hombre, sino que no pueden *pasar* por él. El hombre no se cruza en su camino. «De ambas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre» (Foucault, 2006:368). Y lo disuelven porque se dirigen hacia aquello que fomenta su positividad. Psicoanálisis y etnología remiten a las ciencias humanas a su base epistemológica y «no cesan de *deshacer* a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad» (Foucault, 2006:368).

Se produce entre ellas una doble articulación que abre los problemas más generales que podrían plantearse con respecto al hombre. Una articulación que, de una parte, hace operar una historia de los individuos sobre el inconsciente de las culturas. Y, de otra parte, se dirige desde la historicidad de éstas sobre el inconsciente de los individuos. Psicoanálisis y etnología dibujan un modelo explicativo desantropologizado, ya que nos ofrecen criterios para descifrar la realidad que desestiman el concepto de hombre. Esta articulación, y en definitiva el ángulo en el que se cruzan ambas disciplinas, encuentra su modelo formal en la lingüística. Ésta se erige como tercera *contra-ciencia* y, a la postre, como el lugar de la muerte del hombre.

Con la lingüística, argumenta Foucault, tenemos una ciencia fundada en ese orden de positividad exterior al hombre que alcanza, atravesando el espacio de las ciencias humanas, la cuestión de la finitud. La lingüística constituye la impugnación más general de las ciencias del hombre. El destino del hombre encuentra aquí su composición. Su muerte se nos aparece como una vuelta a las formas de su nacimiento. A la patria que lo ha hecho posible, nos dice Foucault. Quizá la única manera de conducirlo a su fin. Lo que parece claro es que la lingüística, al igual que el psicoanálisis o la etnología, no habla ya del hombre.

El lenguaje ha vuelto para quedarse. Desde su interior se anuncia que el hombre está *agotado*

y que, al llegar a la cima de toda palabra posible, no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita: en esta región en la que ronda la muerte, en la que el pensamiento se extingue, en la que la promesa del origen retrocede indefinidamente (Foucault, 2006:372).

Su *retorno* no es una simple interrupción. Es más bien el cumplimiento de un destino, el despliegue riguroso de la cultura occidental de acuerdo con la necesidad que se dio a sí misma a principios del siglo XIX. Esta experiencia, la del lenguaje, encuentra su posibilidad en el dibujo cerrado de la *episteme* moderna. Todavía pensamos en las coordenadas dispuestas en esta organización de los saberes. Es la impresión de acabamiento la que anima nuestro pensamiento, la que nos permite creer que algo nuevo está en camino.

Ahora bien, lo *que viene* no tendrá la misma *forma*. No será ya del mismo orden. En los albores de la modernidad, el pensamiento buscaba establecer una morada para ese hombre sobre esta tierra que los dioses habían abandonado. Hoy, «lo que se afirma no es tanto la muerte de Dios, sino el fin del hombre» (Foucault, 2006:373). Se descubre, con Nietzsche, que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos. Lo que afirma el pensamiento de Nietzsche, más que la muerte de Dios, es el fin de su asesino. El hombre va a desaparecer, afirma Foucault. Lo que prueba el advenimiento de su *eclipse* es precisamente el fin de la filosofía y el retorno del lenguaje.

La razón es que toda la episteme moderna [...] estaba ligada a la desaparición del Discurso y de su monótono reinado, al deslizamiento del lenguaje hacia el lado de la objetividad y a su reaparición múltiple. Si ahora este mismo lenguaje surge con una insistencia cada vez mayor [...], ¿no es esto el signo de que toda esta configuración va a oscilar ahora y que el hombre está en peligro de perecer a medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte? El hombre, constituido cuando el lenguaje estaba avocado a la dispersión, ¿no se dispersará acaso cuando el lenguaje se recomponga? (Foucault, 2006:374).

El hombre se diluye en el lenguaje. La posibilidad de las ciencias del hombre y la desaparición de este deben ser pensadas en su correlación con nuestra preocupación por el lenguaje. Pues este viene a arrebatarse a aquel su lugar. Siguiendo a Foucault, «el hombre ha sido una figura entre dos modos de ser del lenguaje» (Foucault, 2006:374). El hombre ha emergido en ese lapso temporal en que el lenguaje se liberó fragmentándose. Es ahí, en ese espacio *roto* del lenguaje, donde el hombre ha compuesto su propia figura.

Lo que *viene* es por el momento vislumbrado, no conocido. Este pensamiento futuro se abre paso a través de las cuestiones planteadas. Lo que sí parece seguro, a la luz de lo aquí relatado, es que el hombre no ha estado siempre ahí. No es pues el problema más antiguo ni el más recurrente que se haya planteado nuestro saber. El itinerario queda así cubierto, nos dice Morey. Foucault, se ha interrogado, en *Las palabras y las cosas*, por la perennidad de una figura capital del pensamiento contemporáneo: el Hombre. ¿Ha estado siempre presente? «Una sospecha le lleva a anudar esta figura y los discursos que dan cuenta de ella, discursos con una fecha de nacimiento clara: *las ciencias humanas*» (Morey, 2014:218).

La rotura del orden clásico, el fin del *tempo* del discurso ha permitido la emergencia del hombre como figura epistémica hegemónica, tal y como hoy lo entendemos. En el prefacio de *Las palabras y las cosas*, Foucault ya anuncia a las claras aquel argumento que sirve también de cierre a esta obra:

El hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva (Foucault, 2006:9).

Un argumento que, como decimos, se repite como un eco en el párrafo final de la obra:

[...] el hombre es una invención reciente. [...] entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden [...] una sola, la que se inició hace un siglo y

medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre (Foucault, 2006:375).

El hombre es tan sólo el efecto de un cambio en las disposiciones del saber, y no tanto la liberación de una inquietud milenaria. Si estas disposiciones desaparecieran tal y como han aparecido. Si el suelo de nuestro pensamiento *oscilara*, el hombre «*se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena*» (Foucault, 2006:375). Así se cierra esta arqueología de las ciencias humanas, con un presentimiento a una vez cierto e infundado.

¿Qué será del pensamiento cuando el hombre haya desaparecido? ¿Cómo *desaprender* al hombre? ¿Qué nueva figura emergerá de entre las cenizas del hombre? Estas son tan sólo algunas de las preguntas que ya habitamos. Si el fin del hombre es la condición de posibilidad de un *retorno* de la filosofía, habrá que indagar sobre las coordenadas de esa vuelta. Habrá que preguntarse pues qué significa pensar después del hombre.

7. CONCLUSIONES. LA TAREA DEL PENSAR

*Cuando la forma-Hombre aparece, sólo lo hace
incluyendo ya la muerte del hombre*

Gilles Deleuze

En el libro que Gilles Deleuze dedica a Michel Foucault tras la muerte de éste, se incluye un anexo que lleva por título “Sobre la muerte del hombre y el superhombre”. El título anuncia ya el cariz nietzscheano de la lectura que Deleuze hace de la muerte del hombre. Para Deleuze, pues, la emergencia del hombre, de la forma-Hombre, tiene que ver con la disposición de una serie de relaciones entre las fuerzas *en el hombre* (imagi-

nar, recordar, querer, etc.) y las fuerzas del afuera. La formación histórica del siglo XIX, la *episteme* moderna, es el producto de las relaciones entre esas fuerzas en el hombre con las fuerzas de la finitud (Vida, Trabajo y Lenguaje). La finitud, según Deleuze, sustituye al infinito *clásico*.

El conjunto de las fuerzas compone la forma-Hombre. He aquí la lectura deleuziana, que pretende asignar a Foucault, en retrospectiva, la tarea de una *historia* nietzscheana. «Una historia restituida a Nietzsche, o restituida a la *vida*» (Deleuze, 2007:166). La arqueología del pensamiento se presenta como la historia de una relación de fuerzas. El despliegue es el nombre que reciben las fuerzas de elevación al infinito, que dan lugar a la forma-Dios. El pliegue es el nombre para las fuerzas de la finitud, que constituyen la forma-Hombre. Mas, si el hombre se encuentra en vías de desaparecer, ¿ante qué relación de fuerzas nos coloca este hecho? La muerte del hombre, ¿responde a un despliegue o a un *repliegue* del pensamiento? ¿Cuál es esa *formación del futuro* en la cual nos encontramos ya?

Deleuze, al igual que Foucault, sabe que lo que a Nietzsche le interesa no es tanto la muerte de Dios como la muerte del hombre. La emergencia de la forma-Hombre sólo se entiende como incluyendo ya su propia muerte. Y lo hace de tres maneras. Por un lado, en ausencia de Dios. Por otro lado, en el propio hombre, pues se ha constituido en los pliegues de la finitud. Por último,

las propias fuerzas de finitud hacen que el hombre sólo existe a través de los planos de organización de la vida, la dispersión de las lenguas, la disparidad de los modos de producción (Deleuze, 2007:167).

Repetimos la pregunta: ¿con qué nuevas fuerzas corren el riesgo de entrar ahora en relación las fuerzas del hombre, y qué nueva forma albergarán? Este es según Deleuze el planteamiento correcto del problema del *superhombre*. ¿Qué nueva forma puede surgir tras la muerte del hombre? Desde luego la forma *que viene* no será ya ni Dios ni Hombre. La clave habrá que buscarla en la reconfiguración de las relaciones de fuerzas.

Las indicaciones de Foucault, pues en este terreno pantanoso no están permitidas las afirmaciones, se dirigen al protagonismo creciente del lenguaje. La literatura, frente a la lingüística, parece asumir la tarea de una agrupación del lenguaje en torno a un *ser* del lenguaje que estaría más allá de lo que designa o significa.

Parece claro el papel privilegiado que Foucault otorga al lenguaje en la nueva configuración de los saberes, en detrimento del trabajo o de la vida. Desde luego, el tema del lenguaje y de los signos ha estado muy presente a lo largo y ancho del pensamiento durante la segunda mitad del siglo XX, así como en la actualidad. En cuanto a las fuerzas con las que entrarían en relación las fuerzas *en el hombre*, Deleuze lanza una propuesta:

Ahora ya no se trataría de la elevación al infinito, ni de la finitud, sino de un finito-ilimitado, si denominamos así toda situación de fuerza en la que un número finito de componentes produce una diversidad prácticamente ilimitada de combinaciones. El mecanismo operatorio [...] estaría constituido por el sobrepliegue, del que dan testimonio los plegamientos característicos de las cadenas del código genético, las potencialidades del silicio en las máquinas de tercer tipo, así como los meandros de la frase en la literatura moderna, cuando el lenguaje «no tiene más que recurrirse en un eterno retorno sobre sí mismo» (Deleuze, 2007:169).

Lo finito-ilimitado, el *sobrepliegue*, no es más que una nueva etiqueta para nombrar aquello que Nietzsche había trazado bajo el nombre de *eterno retorno*. El superhombre sería pues el compuesto formal de las fuerzas en el hombre con esas nuevas fuerzas del afuera que hemos tildado, con Deleuze, de finito-ilimitado. Foucault nos habla de un hombre *cargado* del ser del lenguaje, de ese lenguaje liberado, *sobreplegado*. La nueva forma de un pensamiento *futuro* que ya es el nuestro.

La tarea del pensar se enmarca pues en estas coordenadas que dibujan una falta de rumbo. Los ídolos se han esfumado. Nos han abandonado. Nos han dejado sin *nosotros*. Pues hemos ocupado el lugar de Dios, y también hemos sido ese hombre que se pierde ahora en el horizonte. Vivimos tiempos peligrosos. Pero, ¿cuál ha sido hasta

entonces la tarea del pensar? ¿Acaso no ha consistido siempre en rescatar, de las fauces del peligro, aquello que nos ha de salvar? ¿Acaso no hemos caminado siempre sobre arenas movedizas? La tarea del pensar es hoy la que ha sido siempre, desde su *gran* nacimiento en la Grecia Clásica: imponer *un* sentido, y fracasar en el intento.

BIBLIOGRAFÍA

- ♦ Agamben, Giorgio (2010): *Signatura rerum: sobre el método*, Ed. Anagrama, Barcelona.
- ♦ Castro, Edgardo (2004): *El vocabulario de Michel Foucault*, ed. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- ♦ Deleuze, Gilles (2007): *Foucault*, ed. Paidós, Barcelona.
- ♦ Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (2001): *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- ♦ Escudero Pérez, Alejandro (2009): Dos vías de la crítica del sujeto: hermenéutica y estructuralismo. *La caverna de Platón*. Recuperado el 15 de noviembre de 2014, de <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/criticasujeto0910.htm>
- ♦ Foucault, Michel (2006): *Las palabras y las cosas*, ed. Siglo XXI, Madrid.
 - (2010): *Tecnologías del yo*, ed. Paidós, Barcelona.
 - (1979): *La arqueología del saber*, Siglo XXI editores, México.
- ♦ Morey, Miguel (2014): *Lectura de Foucault*, ed. Sexto Piso, Madrid.
 - (1987): *El hombre como argumento*, ed. Anthropos, Barcelona.