

# Hombre y Filosofía a nivel Arqueológico

S. TRIAS MERCANT

«...Esa extraña figura del saber que llamamos el hombre...»

(*Las palabras y las cosas*)

## 1.—INTRODUCCION

El presente ensayo no pretende más de lo que es: una lección inaugural; la lectura inicial para comenzar un diálogo o, incluso a veces, la disputa sobre el hombre y la filosofía al nivel arqueológico de *Las palabras y las cosas*. Hombre y filosofía del hombre polarizan la coyuntura teórica del pensamiento actual. El tema del hombre alienta la polémica humanismo<sup>1</sup>/ahumanismo-antihumanismo teórico<sup>2</sup>. El tema de la filosofía del hombre marca las variaciones de filosofía/etnología<sup>3</sup>, filosofía/ideología<sup>4</sup>, filosofía/hermenéutica<sup>5</sup>, fi-

<sup>1</sup> En esta perspectiva conviene señalar: a) Neomarxismo revisionista: SCHAFF, A. *Marxismo e individuo humano*. Ed. Grijalbo México; 1967. — GARAUDY, R. *Perspectivas del hombre*. Ed. Fontanella, Barcelona; 1970. — KOSIK, K. *Dialéctica de lo concreto*. Ed. Grijalbo, México; 1967. b) Existencialismo: SARTRE, J. *El existencialismo es un humanismo*. Nagel, París; 1946. c) Escuela sociológica: ADORNO, Th. W. *La ideología como lenguaje*. Ed. Taurus Madrid; 1971. MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral, Barcelona; 1970. — HORKHEIMER, M. *Eclisse della ragione*. Trad. ital. Turin; 1969. HORKHEIMER - ADORNO. *Dialettica dell' Illuminismo*. Trad. ital. Turin 1966.

Un estudio interesante sobre los humanismos existencialista, surrealista y marxista es el de: ALQUIE, F. *Humanisme surréaliste et humanisme existencialiste*. Ed. E. Losfeld, París; 1968.

<sup>2</sup> Como en la nota anterior no pretendemos una bibliografía completa, sino sólo una pauta indicativa. Señalamos las ediciones que hemos usado. ALTHUSSER, L. *La revolución teórica de Marx*. Ed. Siglo XXI, México; 1968. — *Para leer El Capital*. Ed. Siglo XXI, México; 1972. — *Marxismo y humanismo*, en «Polémica sobre marxismo y humanismo». Ed. Siglo XXI, México; 1972. — LACAN, J. *Ecrits*. Ed. Seuil, París, 1966. — FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI, México; 1971.

<sup>3</sup> LEVI-STRAUSS, *Antropología estructural*. Ed. Eudeba, B. Aires; 1972. — DITTMER, *Etnología general*. FCE, México; 1960. — MERCIER, P. *Histoire de l'antropologie*. PUF, París; 1966. Trd. esp. Ed. Península; 1959. — HERSKOVIT, *El hombre y sus cosas*. FCE, México; 1964. — DERRIDA, J. *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, en «L'écriture et la différence». Ed. du Seuil, París; 1967. Trd. esp. Cuadernos Anagrama; 1972.

Un libro que sistematiza algunas de las corrientes que hemos apuntado es: BUENO, G. *Etnología y Utopía*. Ed. Papeles de Son Armadans, Azeona, I. Valencia; 1971.

lososofía/sociología. Estos aspectos centralizan la disputa estructuralista-marxista<sup>6</sup>, existencialista-estructuralista<sup>7</sup>, dialéctica-hermenéutica<sup>8</sup>, positivista-dialéctica<sup>9</sup>, permitiendo en algunos momentos un amigable consorcio o, en otros, una dramática reintegración. Papel sintomático en este contexto, amplio y complicado, es el de Michel Foucault, ya que su obra representa el «ensayo de constitución del estructuralismo en una teoría filosófica general»<sup>10</sup>.

*Las palabras y las cosas*<sup>11</sup>, esbozo de una «arqueología de las Ciencias humanas», que surgió como «arqueología de la mirada médica» en *El nacimiento de la clínica*<sup>12</sup> y fue generalizada después en *La arqueología del saber*<sup>13</sup>, ha pro-

<sup>4</sup> ALTHÜSSER, L. *Marxismo y humanismo*, en «Polémica sobre marxismo y humanismo». Loc. cit. pag. 3-33. — SIMON, M. *Marxismo y humanismo*. La Nouvelle Critique; 165 (1965). Cfr. «Polémica sobre marxismo y humanismo». Loc. cit. pag. 57-115. — VERRÉT, M. *Marxismo y humanismo*. La Nouvelle Critique; 168 (1965). Cfr. «Polémica sobre marxismo...» Loc. cit. pag. 116-171. — SARTRE, J.-P. *Crítica de la Razón Dialéctica*. Ed. Losada. Buenos Aires; 1970. 2 vols.

<sup>5</sup> GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode*. (Verdad y Método: Fundamentos de una Hermenéutica filosófica). Tübingen; 1965. 2.<sup>a</sup> ed. Esta corriente está representada en Francia por RICOEUR, P. *Le conflit des interpretations: Essais d'hermeneutique*. Paris; 1969. Ricoeur confronta esta corriente hermenéutica con el existencialismo, el estructuralismo y el psicoanálisis. En Italia hay que señalar a BETTI, E. *Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen; 1962. — *Teoría generale della Interpretazione*. Milán; 1955. En España podemos citar a LLEDO, E. *Filosofía y lenguaje*. Ed. Ariel. Barcelona; 1970. ORTIZ-OSES, A. *La Hermenéutica como problema filosófico-lingüístico*. Pensamiento; 26 (1970). — *Antropología hermenéutica*. Ed. Ricardo Aguilera. Madrid; 1973.

Un estudio interesante que resalta las interconexiones entre dialéctica y hermenéutica, antropología y existencialismo, en su aplicación a la teología es: STUCKI, P. A. *Hermeneutique et Dialectique*. Ed. Labor et Fides. Genève; 1970.

<sup>6</sup> Notemos las obras de ALTHÜSSER ya señaladas en las notas 2 y 4. — También SEBAG, L. *Marxismo y estructuralismo*. Ed. Siglo XXI. México; 1969. — GODELIER, M. *Racionalidad e irracionalidad de la economía*. Ed. Siglo XXI. México; 1967. — Remarques sur les concepts de *structure et de contradiction*, en «Le structuralisme». Aethica; 4 (1966). Igualmente los artículos contenidos en *Estructuralismo y marxismo*. Ed. Martínez. Barcelona; 1969.

<sup>7</sup> POUILLON, J. *Dieu metodi a confronto: Sartre e Lévi-Strauss*. Il Contemporaneo; 12 (1965). — SAZBON, J. *Sartre y el Estructuralismo*. Buenos Aires; 1968. — RUBIO, J. *¿Qué es el hombre?* Madrid; 1971. — CAWS, P. *The recent literature of structuralism 1965-1970*. Phil Rundschau; 18 (1971). Junto a estos estudios cabe señalar los textos originales de: LEVI-STRAUSS. *La pensée sauvage*. Paris; 1962. — *Antropologie structurale*. Paris; 1957. — SARTRE, J.-P. *Crítica de la Razón Dialéctica*. Ed. Losada. Buenos Aires; 1970.

<sup>8</sup> BUBNER-CRAMER-WIEHL, *Hermeneutik und Dialektik, H. G. Gadamer zum 70 Geburtstag*. Tübingen; 1970. Esta obra recoge los escritos del homenaje a Gadamer en los que su doctrina se pone en diálogo crítico con otras vertientes: teoría crítica, filosofía analítica, teoría de la ciencia. Es interesante también al respecto el libro que ya hemos citado: RICOEUR, P. *Le conflit des interpretations...*

<sup>9</sup> Este aspecto de la cuestión tiene su centro en el tema «la lógica de las ciencias sociales», que en 1961 se propuso como *questio disputanda* en un Congreso celebrado en Tübingen a iniciativa de la Sociedad Alemana de Sociología. En torno a Adorno, representante de la «teoría crítica de la sociedad», y de Popper, jefe del «racionalismo crítico», se agruparon otros, entre los que hay que destacar, afiliados respectivamente a una y otra corriente, a Habermas y Albert. Una recopilación de la polémica puede verse en ADORNO, Th. W. y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Ed. Grijalbo. Barcelona; 1973.

vocado una cadena de éxitos de edición, de librería, de traducción y de ecos brillantes por su arquitectónico estilo y por su prudente oportunidad de publicación. Se ha dicho que es la teoría tecnocrática del momento actual porque aplica los métodos de la tecnocracia y porque suministra a ésta la ideología explícita que le faltaba<sup>14</sup>. Por pretender una concepción más lúcida de la cultura presente ha movido a aduladores y a detractores. Los primeros ven en *Las palabras y las cosas* la «instauración de una nueva filosofía», mientras que los otros hablan de fuerte decepción, recordando unas palabras de Sartre aplicadas al estructuralismo: el ser la última barrera de la sociedad capitalista levantada ante la revolución<sup>15</sup>; la filosofía vergonzante<sup>16</sup> de un estructuralismo sin estructura<sup>17</sup>.

El contenido complejo y polimorfo dentro de su unidad estructural ha posibilitado una rica gama de lecturas de *Las palabras y las cosas*. La han leído los biólogos planteando la cuestión de la unidad del pensamiento en biología o de sus eventuales cambios<sup>18</sup>. La han leído historiadores preguntando por las articulaciones epistemológicas de la cultura<sup>19</sup>. Se ha llevado a cabo una lectura lógica resaltando el problema de la naturaleza del método como procedimiento científico<sup>20</sup>. Los lingüistas han señalado lagunas y precisado conceptos<sup>21</sup> y los

<sup>10</sup> ARANGUREN, J. I. *El marxismo como moral*. Alianza Editorial. Madrid; 1970. pag. 143-144.

<sup>11</sup> El texto original es de Gallimard; 1966. Aquí usamos la tercera edición castellana de Ed. Siglo XXI; 1971. Un estudio reciente y una bibliografía sobre Foucault puede consultarse en GUEDEZ, A. *Foucault*. Col. Psychothèque. Editions Universitaires. París.

<sup>12</sup> El texto original es de PUF. Hay edición castellana en Ed. Siglo XXI.

<sup>13</sup> El texto original es de Gallimard, 1969. Hay edición castellana en Ed. Siglo XXI. Una bibliografía crítica sobre esta obra es el siguiente: BURGELIN, P. *L'Archéologie du savoir*. Esprit; mai 1967. pp. 843-861. — DELEUZE, G. *Un nouvel archivist: l'Archéologie du savoir de Michel Foucault*. Critique; mars 1970. pp. 195-209. — LECOURT, D. *L'Archéologie du savoir*. La Pensée, août, 1970. — MARIETTI, K. A. *L'Archéologie du savoir*. Revue de Métaphysique et de morale; 1970. pp. 355-360. — RUSSO, F. *L'Archéologie du savoir de Michel Foucault*. Archives de Philosophie. 36 (1973). pp. 69-105. — THULLIER, P. *L'Archéologie du savoir selon Michel Foucault*. La Recherche juillet-août; 1969.

<sup>14</sup> REVAULT d'ALLONES, O. *Michel Foucault: les mots contre les choses*. Raison Presente; 2 (1967). pp. 29-41.

<sup>15</sup> SARTRE. *Jean-Paul Sartre répond*, en «Sartre aujourd'hui». *L'Arc* 30. También LEFEBVRE. *Position: contre les technocrates*.

<sup>16</sup> MILLET L. y otros. *El estructuralismo como método*. Cuadernos para el Diálogo. Madrid; 1972. pag. 57-58.

<sup>17</sup> PIAGET J. *Le structuralisme*. PUF. París. pp. 103-115.

<sup>18</sup> LABEYRIEZ, V. *Observaciones sobre la evolución del concepto de biología*, en «Estructuralismo y Marxismo». Ed. Martínez Roca. Barcelona; 1969. pp. 194-210.

<sup>19</sup> VALERY, E. *Entretiens sur Foucault*. La Pensée; 137 (1968). pp. 3-37. Hay traducción castellana en «Análisis de Michel Foucault». Ed. Tiempo contemporáneo. Buenos Aires; 1970.

<sup>20</sup> BALAN, B. *Entretiens sur Foucault*. Loc. cit.

teóricos de la cultura han resaltado el sentido de la «ratio» en relación a un encuadre cultural<sup>22</sup>. Sería también muy interesante leer *Las palabras y las cosas* como economista (ignoro en este momento si ya se ha hecho), planteando la cuestión del contenido y valor de los análisis económicos de Foucault.

Cada una de las lecturas ha ido aislando conceptos y términos que, sin lugar a dudas, constituyen la espina dorsal de la obra; otros, en cambio, expresan aspectos de amplio alcance y relieve. Entre los primeros cabe resaltar los de «arqueología<sup>23</sup>, de «episteme», de «a priori histórico», de «lenguaje», de «hombre», de «saber». Entre los segundos hay que hacer mención de las expresiones: «orden», «mathesis», «ratio», «cogito», «doxología», «sistema». Sin embargo, llama poderosamente la atención que casi toda la bibliografía deje de lado un término, a nuestro parecer, clave. Es el término *representación*. Leyendo *Las palabras y las cosas* se hace pesada su insistente repetición. Dé las trescientas setenta y cinco páginas de que consta la edición castellana del libro, en cuarenta y ocho por cien de ellas encontramos el término aludido. Si a esto añadimos que en algunas de ellas aparece hasta ocho veces; que el capítulo tercero se titula *Representar* y el séptimo, *Límites de la representación*; que algunos subtítulos dicen: *La representación del signo*, *La representación dupli-*

---

<sup>21</sup> STEFANINI, J. *Entretiens sur Foucault*. Loc. cit. Foucault respondió a la interpretación de Stefanini y éste a su vez contestó a Foucault. Ambos textos pueden leerse en *Lettre de Michel Foucault — Réponse de J. Stefanini*. La Pensée; 139 (1968). pp. 599-618.

<sup>22</sup> REVAULT d'ALLONES, O. *Michel Foucault: les mots contre les choses*. Loc. cit. Hay traducción castellana en «Análisis de Michel Foucault». Loc. cit.

<sup>23</sup> CANGUILHEM, G. (*Mort de l'homme ou épaissement du Cogito?* Critique; 242 (1967). pp. 599-618. Hay traducción castellana en «Análisis de Michel Foucault». Loc. cit.) ha notado respecto a este término que casi todos los comentarios y reseñas de *Las palabras y las cosas* aíslan «con muy mala voluntad», el término del bloque significativo en la expresión «arqueología de las ciencias humanas». A la vez lo asocian con una terminología geológica que, ciertamente, se encuentra en la obra. El término «arqueología» se asocia a un vocabulario geológico y sismológico en algunos pasajes. Así con los términos: suelo, erosión, terreno y napa, sacudida, capa, mutaciones, basamento, campo. Entre los autores que señalan un parentesco entre ambos términos, vid. AMIOT, M. *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*. Les Temps Modernes; 248 (1967) pp. 1271-1298. Trd. castellana en «Análisis de Michel Foucault». Loc. cit. CANGUILHEM, pese a que cree equivocado tal parentesco (Loc. cit.) llama la atención sobre el párrafo final del prólogo de *Las palabras y las cosas*, calificándolo de trozo «que parece extraído de un discurso sobre revoluciones del globo». Dice así: «Restituimos a nuestro suelo silencioso e ingentamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas: es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies» (*Las palabras y las cosas*, pag. 10).

El propio Foucault ha conexionado el término «arqueología» con los de *archivo* y *monumento*, haciendo constar expresamente el alejamiento de «toda metáfora geológica» (FOUCAULT, M. *Respuesta al Círculo de Epistemología*, en «Análisis de Michel Foucault». Loc. cit. pag. 237).

Pese a las consideraciones anteriores creemos que la afinidad geológica de Foucault responde, además de los parentescos lingüísticos, al patrón teórico del estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss. Recordemos que éste se refiere a la *geología* como a uno de sus pilares —uno de los «tres amantes» — de su método antropológico-estructuralista. No podemos desarrollar aquí esta idea por implicar un estudio completo.

cada, *El deseo y la representación*, caemos en la cuenta de la importancia que Foucault concede al término *representación*. Una superabundancia de su uso demuestra que el autor quiere convertirlo intencionadamente en estructura referencial de su pensamiento. Creo que así sucede<sup>24</sup>.

El concepto de representación descubre, al someter a su sintaxis y a su semántica la contextura del texto, la desnivelación de la contienda humanística en su referencia a Foucault. Muchas de las lecturas que se han hecho de *Las palabras y las cosas* han quedado desplazadas por la sugestiva magia del anuncio de la «muerte del hombre», cuando en realidad de lo que se trata es de cuestionar la posibilidad de la filosofía misma. Es sintomático que en obras de crítica literaria, refiriéndose a Foucault, se cargue el acento más en los «calambres ontológicos» del «¿Quién habla?»<sup>25</sup>, como sujeto impredecible, que sobre la naturaleza misma del *discurso* que ha gramaticalizado aquellas afirmaciones. Es curioso advertir también como, después de resaltar que la intención del estructuralismo es matizar «la muerte de la filosofía del hombre», se olvida el segundo miembro de la afirmación y se juega inquisitivamente con la posibilidad de la configuración del yo y de la conciencia como una máscara o un fetiche<sup>26</sup>. Llama igualmente la atención como, pese a los títulos de «filosofía de la muerte del hombre», se queda en la niebla el concepto de filosofía y se trata de oponer al hombre moribundo de Foucault el hombre creativo y el hombre laboralmente cualificado en una sociedad superindustrializada<sup>27</sup>. Quizás quien mejor haya esbozado la idea que venimos sugiriendo haya sido Canguilhem, al situarnos en la interrogación disyuntiva de si en *Las palabras y las cosas* —arqueología de las ciencias humanas, no del hombre—, se trata realmente de la muerte del hombre o del agotamiento histórico del *cogito* y de su discurso<sup>28</sup>.

Es cierto que en Foucault el hombre *aparece* —no se habla de existencia o inexistencia<sup>29</sup>— entre las palabras y las cosas; pero su apariencia lo es en el campo epistémico de la cultura. En este campo se anudan la posibilidad del

---

<sup>24</sup> Quien ha hecho considerables referencias al concepto de «representación» ha sido WAHL, F. *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, en «Qu'est-ce que le structuralisme?» Ed. du Seuil, París; 1968, pag. 300-441. El enfoque de Wahl, refiriéndose a las relaciones signo/representación, no coincide con nuestro propósito.

<sup>25</sup> BERNAL, O. *Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett*. Ed. Lumen. Barcelona: 1969.

<sup>26</sup> TRIAS, Eugenio. *Filosofía y carnaval*. Cuadernos Anagrama. Ed. Anagrama. Barcelona: 1970.

<sup>27</sup> GARAUDY, *La philosophie de la mort de l'homme*. La Pensée; X (1967). También: *El estructuralismo*, en «Perspectivas del hombre». Loc. cit. y en «Marxismo y estructuralismo» Ed. Martínez. Barcelona; 1969.

<sup>28</sup> CANGUILHEM, G. *Mort de l'homme ou épusement du Cogito?*. Loc. cit.

conocimiento y la posibilidad del modo de ser de lo que hay que saber<sup>29</sup>. Posibilidad del conocimiento y posibilidad del modo-de-ser del objeto ocupan el mismo sistema, cuya red, en su positividad, les garantiza su estancia en el «espacio epistemológico». La arqueología del saber y de las ciencias humanas, al transformar los *documentos* de archivo<sup>31</sup> en *monumentos*, practica un psicoanálisis del saber, a través del cual se hace representable en el monumento el sistema inconsciente del saber como constitutivo apriorístico-histórico del conocimiento. Pero, como en este sistema el «quien-del-saber» y el conocimiento mismo de ese saber son recíprocamente cómplices, la «muerte-del-hombre» como acontecimiento del campo epistémico afecta a la constitución misma de la reflexión. Por este motivo las razones por las que la arqueología del pensamiento muestra el modo-de-ser del hombre, su nacimiento y su muerte<sup>32</sup> son las mismas que esclarecen las condiciones de posibilidad epistémica de la filosofía. Y estas razones no son otras que la inclusión o exclusión del modo-de-ser del hombre en el campo de la *representación*, cuando ésta es a la vez un fenómeno de orden empírico, que se produce en el hombre, y el campo mismo a partir del cual es posible el saber sobre el hombre<sup>33</sup>.

Con lo dicho hasta aquí ya estamos en condiciones de plantear, paralelamente a las lecturas especializadas que hemos sugerido, una lectura filosófica que muestre la relación específica entre el discurso y su objeto; que plantee «a la unidad discurso-objeto el problema de los títulos epistemológicos que distinguen esa unidad precisa de otras formas de unidad discurso-objeto»<sup>34</sup>. La unidad entre el discurso foucaultiano y su objeto no es sino la que queda marcada por el concepto de *representación* al distinguir un saber de otro, en las

<sup>29</sup> ALTHUSSER, L. (*Marxismo y humanismo*. Loc. cit.) resalta el concepto de «apariencia»: es decir, que en el proceso de «objetivación, el hombre no existía más que bajo la forma de una objetividad en la cual encuentra su propia esencia bajo la apariencia de una esencia extraña no-humana». G. BUENO (*Etnología y utopía*. Loc. cit.), aunque desde otra trama que la nuestra, habla de la «dialéctica de la apariencia» como de un proceso de inversión del extrañamiento en virtud de la cual la extrañeza originaria ante los pueblos bárbaros que constituyó en principio la mirada etnológica, se torna en extrañeza ante la propia civilización, la que inventó —si creemos a Foucault— el concepto de hombre. (pag. 30).

<sup>30</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 61.

<sup>31</sup> Define Foucault: «Llamaré *archivo*, no a la totalidad de los textos que han sido conservados por una civilización, ni al conjunto de las huellas que pudieron salvarse de su desastre, sino al juego de las reglas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados, su remanencia y su eclipse, su existencia paradójica de acontecimientos y de cosas» (*Respuesta al Círculo de Epistemología*. Loc. cit. pag. 237).

Un breve comentario sobre el concepto de *archivo* puede leerse en MILLET, L. - VARIN d'AINVELLE, M. *El estructuralismo como método*. Loc. cit. pag. 52-56.

<sup>32</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 375.

<sup>33</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 352.

<sup>34</sup> ALTHUSSER, L. *Para leer El Capital*. Ed. Siglo XXI. México; 1971. pag. 19-20.

rupturas epistémicas que se dan entre ellos, por las condiciones de posibilidad que los constituyen en función de la presencia o ausencia, del nacimiento o la muerte del hombre en el suelo epistemológico. Así Foucault establece sobre el concepto de *representación* la base de distinción entre el saber clásico —sin el hombre— y el saber moderno —con el hombre—. Las razones del paso de un saber a otro en cuanto a la naturaleza y forma de su positividad<sup>35</sup> no son otras que los motivos por los cuales las «nuevas empiricidades» son incompatibles con el modo de ser de la representación<sup>36</sup>, ya que el primado de ésta en la época clásica ha acabado en la edad moderna<sup>37</sup>.

\*  
\*\*

Tres textos en *Las palabras y las cosas*, casi iguales, pero perfectamente escalonados, porque cada uno de ellos añade al anterior un matiz de especificación, nos introducen más directamente al tema del presente comentario.

El primero dice:

«*En este umbral (el de la modernidad) apareció por primera vez esa extraña figura del saber que llamamos hombre*» (pag. 10).

En el segundo leemos:

«*A partir del momento en que el hombre se constituyó como figura positiva en el campo del saber, el viejo privilegio del conocimiento reflexivo..., no podía menos que desaparecer*» (pag. 317).

En el tercero ha escrito Foucault:

«*La posibilidad de instaurar al hombre en un saber, la simple aparición de esta nueva figura en el campo de la episteme...*» (pag. 318).

Dejemos otros matices y fijémonos sólo en la expresión: «el hombre es una figura». En el primer texto se hace notar la *figura del saber* y su extrañeza respecto a la primera aparición. En el segundo, se marca el carácter de la figura en el momento de su constitución como *figura positiva*. Por último, se hace referencia a la posibilidad de la instauración de la *figura* en la episteme. Recogiendo los matices tipológicos que hemos señalado es posible describir al hombre como la *figura positiva del saber en una episteme*. ¿Qué sentido tiene este enunciado?

<sup>35</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 246.

<sup>36</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 217.

<sup>37</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 328.

Para Foucault la *episteme* es el «campo», espacio históricamente situado según «una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido»<sup>38</sup>, en el que aparecen, se fundan y se reparten los conjuntos de enunciados que se refieren a territorios empíricos, constituyendo el objeto de un conocimiento positivo. Sobre esta base diferencia Foucault las «formaciones discursivas» —conjuntos de enunciados epistemológicamente neutros— de las «positividades» —sistemas que dan cuenta de estos conjuntos; leyes de formación de un conjunto de objetos, tipos de formulación, conceptos y elecciones teóricas—. El saber en este ámbito es, no la suma de conocimientos, sino ese conjunto (objetos, tipos de formulación, elecciones teóricas) formado a partir de una sola y misma «positividad» en el campo de una «formación discursiva». Por otra parte, Foucault asocia el término *figura* con los de dibujo, posición y configuración<sup>39</sup>, afirmando en otra ocasión que el hombre no se puede «dibujar» a sí mismo como una «configuración» de la *episteme* sin ciertas condiciones: las de ser a la vez sujeto representante y objeto representado, de la misma manera que el pintor de *Las Meninas* es a la vez objeto representado y sujeto representante. Ser el hombre una «figura positiva» en la *episteme* no es sino ser una «configuración epistemológica» a partir de la positividad moderna en el horizonte de una formación discursiva: «una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber»<sup>40</sup>. De esta forma el hombre como *figura* del saber se duplica en condición a priori de todo conocimiento y objeto empírico de las ciencias humanas.

En el segundo texto citado se apunta también otro aspecto que nos preocupa: la aparición de la figura positiva que es el hombre urge la desaparición del conocimiento reflexivo. Puesto que el conocimiento positivo del hombre está limitado por la positividad histórica del sujeto que conoce<sup>41</sup>, recalca Foucault que la «figura positiva» del hombre está en razón inversa a la reflexión filosófica. Así,

1) La aparición, en el umbral de la *episteme* moderna, de la figura positiva del hombre comporta el fin de la filosofía<sup>42</sup>.

2) Conforme a las condiciones de posibilidad<sup>43</sup> de los status discursivos...

<sup>38</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 375.

<sup>39</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. 354, 355.

<sup>40</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 9.

<sup>41</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 361.

<sup>42</sup> «Durante todo el siglo XIX, el fin de la filosofía y la promesa de una próxima cultura no fueron sino una sola y única cosa con... la aparición del hombre en el saber» (*Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 374).

<sup>43</sup> FOUCAULT, M. *Respuesta al Círculo de Epistemología*. Loc. cit. pag. 260.

sivos actuales parece que el hombre va a desaparecer, cuya desaparición, según la constante epistémica antes formulada, hace prever el retorno a una nueva filosofía<sup>44</sup>.

\*  
\*\*

La intención de nuestras consideraciones, con la clara conciencia de dejar muchos aspectos marginados, se centra en la exposición de una alternativa tan sencilla como polémica. No se trata de si el olvido, nacimiento y muerte del hombre han provocado, desde el Renacimiento, la deshumanización de la humanidad con todas las trágicas consecuencias que pueda reportar en la actualidad la crisis del pacto entre el mundo y el hombre tanto en una sociedad capitalista como socialista. No se trata tampoco de analizar las fuerzas dinámicas que motivaron aquella crisis: si dinero y razón, si capitalismo y ciencia positiva, si ciudad y máquina, si burguesía y progreso, si tecnocracia y superestado. Tampoco interesa resaltar ahora la «dialéctica de la crisis»<sup>45</sup> con el antagonismo de sus elementos y la absorción de unos por otros en busca de nuevos planteamientos: el desplazamiento de la naturaleza por la máquina, alentando un nuevo naturalismo; el dominio de la vida por la razón, buscando otro vitalismo; la absorción del individuo por la masa, perfilando un nuevo individualismo existencialista o un revolucionario anticapitalismo socialista, pero no antimquinista y técnico; antimercantilista, pero no anticientífico-económico; antiburgués, pero no anti-humanamente-masa. Es toda una temática sobre el hombre, pero propia de una filosofía cultural y de una filosofía política.

Aquí, desde los supuestos y esquemas foucaultianos, la alternativa a despejar es si cabe o no una filosofía del hombre que ponga al hombre como sujeto y objeto de su problemática filosófica. Cargamos el acento sobre la filosofía, aunque sin olvidar al hombre, porque de lo que se trata en el fondo es de formular la validez de una filosofía. Más concretamente: de la alternativa entre la legitimidad de una filosofía del hombre o su sustitución por las ciencias humanas como un saber pseudocientífico y por las «contraciencias»: etnología, psicoanálisis, lingüística. Interesa calcular las condiciones de «posibilidad» de

---

<sup>44</sup> «Si el descubrimiento del Retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía» (*Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 332).

<sup>45</sup> SABATO, E. *Hombres y engranaes. Heterodoxia*. Alianza Editorial Madrid, 1973. pag. 53.

una filosofía del hombre; pero, no en cuanto a la »filosoficidad« formal y semántica internas al mismo discurso filosófico, sino a la exterioridad epistemológica de su estructura arqueológica. Conviene dar cuenta simplemente de su determinación histórica en el status positivo de su discursividad. Según Foucault los elementos de la fórmula «filosofía/hombre» están en el límite de su relación inversa en un mismo plano de saber. La cuestión se reduce a averiguar si la alternativa foucaultiana es terminantemente excluyente o si cabe alguna posibilidad de mantener a un mismo nivel epistémico la fórmula antedicha y, en consecuencia, la legitimidad de una filosofía del hombre con el hombre. Esta es la razón de resaltar la conexión epistémica de «el hombre» y «la filosofía» a nivel arqueológico<sup>46</sup>.

## 2.—LA REPRESENTACION Y SUS JUEGOS

### 2.1.—*La representación, personaje complicado*

Hablar de la *representación* en Foucault es montar una escena en dos tiempos. En el primero la representación juega el papel de protagonista absorbente: personaje de primeros planos absorbe en sí mismo el espacio escénico y los personajes secundarios. Escenificar es en este tiempo comprender (prender conjuntamente) en la representación las cosas reales del mundo y los personajes que las representan; configurar representativamente el espacio topológico mismo que posibilita la puesta en escena de los personajes. En el segundo tiempo la representación es un protagonista en la sombra. Se retira al telón de fondo desde cuya penumbra transparenta la escena que tiene delante. No absorbe el espacio escénico, sino que se sitúa en el límite de su horizonte dejando jugar a protagonista, a las cosas, sin confundirlas en ella. Las cosas están ahí objetivamente en función del espacio que las determina y sólo después pueden ser recogidas como imágenes en la representación de fondo. Hablar, por tanto, de los juegos de la representación en Foucault es hacer referencia tanto a lo que rige como a lo que excluye.

Con tres pinceladas ha trazado J. Derrida la etopeya de nuestro protagonista. Ha dicho que era difícil, agudo y equívoco<sup>47</sup>, por no jugar con todas

<sup>46</sup> Junto a la fórmula *arqueológica* del estructuralismo de Foucault, hay que considerar también el esquema *escatológico* del neomarxismo, el *hermeneuticismo* de Gadamer y sus seguidores y la *analítica* del conductivismo lógico tanto del neopositivismo como de la filosofía del lenguaje ordinario. Para esta última fórmula, vd. RAYLE, G. *El conocimiento de lo mental*. Ed. Paidós. Buenos Aires; 1967.

<sup>47</sup> DERRIDA, J. *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*. Ed. du Seuil. París; 1967. Trd. esp. Cuadernos Anagrama. Ed. Anagrama. Barcelona; 1972.

las expresiones germánicas que no pueden ser traducidas más que a la única palabra de nuestras lenguas románicas. Pese a la fina observación de Derrida, otras dificultades complican la labor. En principio el propio estilo foucaultiano, que abusa de la paradoja, de los juegos de palabras y del empleo deliberadamente alusivo de la terminología, para caracterizar el concepto de representación. Pero más comprometida es todavía la rica amplitud semántico-teórica con que el uso estructuralista lo afecta y lo convierte en un concepto esquivo y poliédrico.

El concepto de representación cubre campos muy diferentes. Es una noción clave en una teoría teatral<sup>48</sup> y en una doctrina sobre la pintura<sup>49</sup>. No menos fundamental aparece en la literatura contemporánea, hasta un alcance altamente significativo, como en la novelística de Beckett<sup>50</sup>, y en la lingüística ha promovido la fragmentación del ser del lenguaje<sup>51</sup>. Es un concepto categorial en la filosofía estructuralista de nuestro momento, motivando con su recogimiento en la penumbra de la escena la fisura del discurso y del ser y, de ambos, respecto del lenguaje<sup>52</sup>. A lo dicho —centrando ya nuestro ensayo— cabe añadir el esfuerzo de Foucault por centrar en la representación el descifrar la organización del saber y de la ciencia a un nivel arqueológico, no sin haberlo complicado con la lingüística saussuriana del signo binario<sup>53</sup>.

Filosofía, teatro, literatura, lingüística, arte, inciden, cada uno desde su perspectiva, sobre el concepto de representación. Sin embargo, pese a las diferencias, se dan inequívocas coincidencias en todas aquellas formas discursivas. En primer lugar, la de valorar distintamente la representación en la época clásica que en la época moderna. Después, la de admitir su pertenencia incuestionable en la tabla de variaciones epistémicas. Esto convierte la representación, bien por su presencia o por su ausencia, en una constante funcional en los distintos estados del saber a diferentes niveles arqueológicos. La representación clásica podría ser para Derrida ilustración sensible a un texto, ya pensado, vivido y escrito fuera de ella, o, también, *re*-representación de un presente

<sup>48</sup> ARTAUD, A. *El teatro y su doble*, en «Oeuvres complètes». Gallimard. París; 1964. Trad. catalana en Ed. Anagrama.

<sup>49</sup> BECKETT, S. *La Peinture des van Velde ou le monde et le pantalon*. Cahiers d'art. 1945-1946.

<sup>50</sup> Léanse por ejemplo las obras de BECKETT, S. *Malone meurt*. (Ed. de Minuit; 1951. Trd. esp. Ed. Lumen. Barcelona; 1969) y *L'Innombrable* (Ed. de Minuit; 1953. Trd. esp. Ed. Lumen. Barcelona; 1966).

<sup>51</sup> DUCROT, O. *Le structuralisme en linguistique*, en «Qu'est-ce que le structuralisme». Ed. du Seuil; París; 1968. pag. 15-96.

<sup>52</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit.

<sup>53</sup> WAILL, F. *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*. Loc. cit. pag. 343.

que está en otra parte y antes que ella. Hoy, en cambio, se habría llegado a la «clausura de la representación clásica» para iniciar el «retorno a la representación originaria»<sup>54</sup>, como auto-representación desde dentro y no organización desde otro lugar ausente. Desde este sentido clásico y moderno de la representación es como ha diferenciado Artaud el teatro clásico, teatro de la Palabra, del teatro moderno, con su voluntad de hurtarse al discurso y ceder al lenguaje de los signos<sup>55</sup>. Desde una perspectiva parecida, la pintura, al seguir el camino de la no-figuración, ha conseguido apartarse de la semántica verbal de la pintura tradicional, para instaurar una desconexión entre la figuración y la realidad. En circunstancias equivalentes la «destructura» de las formas de representación, llevada a cabo por la novelística de Beckett, al reducir la literatura a un juego de su posibilidad de ser, convierte a ésta, frente a la literatura clásica, en obra de producción y no en mero reflejo re-productivo<sup>56</sup>. También Foucault distinguirá sobre el concepto de representación la filosofía clásica —aquella en cuyo discurso «el ser y la representación encontraban un lugar de coincidencia»<sup>57</sup>— de la filosofía moderna —aquella en la cual «la ley del discurso se separa de la representación»<sup>58</sup>.

## 2.2.—*Las Meninas, modelo de representación*

Al amparo de las consideraciones precedentes no causará sorpresa saber que Foucault empieza a montar su teoría de la representación sobre el cuadro *Las Meninas*. En realidad, para ser más exactos, más que de una teoría de la representación debemos hablar en Foucault del uso que hace del concepto de representación para esbozar las distinciones de los tipos de saber según la pertenencia a uno o a otro campo epistémico. De todas formas descubre en *Las Meninas* la doble dimensión de la representación: como modo de intencionalidad<sup>59</sup> y como trama constituyente de lo representado. Así el cuadro de Velázquez aporta el «ciclo completo de la representación»<sup>60</sup>: los instrumentos

<sup>54</sup> DERRIDA, J. *Le théâtre de la cruante et la clôture de la représentation*. Loc. cit. pag. 48-49.

<sup>55</sup> ARTAUD, A. *Oeuvres complètes*. t. IV. Gallimard. París; 1964. pag. 128.

<sup>56</sup> BERNAL, O. *Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett*. Ed. Lumen. Barcelona; 1970. pag. 140.

<sup>57</sup> FOUCAULT M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 303.

<sup>58</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 298.

<sup>59</sup> En este sentido se han hecho notar las afinidades con la fenomenología de Husserl (Vid. WAHL, F. *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*. Loc. cit.). De una forma más general han sido también señaladas las analogías y diferencias entre la fenomenología y el estructuralismo lingüístico (Vid. PARRET. II. *Expression et articulation. Une confrontation des points de vue husserlien et saussurien concernant la langue et le discours*. Rev. Philosophique de Louvain. 71; 9 (1973). pp. 72-113.

materiales de la misma (la mirada, la paleta, el pincel, la tela limpia de señales); la representación acabada, pero libre de contenidos ilusorios o verdaderos que se le yuxtaponen (los cuadros, los reflejos), y, por último, la representación anulada, aquella de los cuadros que deberían reconstituir, pero que hurtan y esquivan, la luz que les baña desde el exterior. La representación en *Las Meninas* es el protagonista absorbente de aquel primer tiempo escénico que hemos indicado antes; por esto dirá Foucault de este cuadro que en su totalidad ve una escena para la cual él a su vez es una escena<sup>61</sup>. Sobre la tela se cumplen todas las funciones de representación: la confusión de la mirada intencional con la trama objetiva, real-ideal, exterior-interior, al cuadro mismo. Y esto porque las funciones «*de-vista*» —la mirada del modelo, la mirada del pintor y la mirada del espectador— son proyectadas y difractadas desde el exterior al interior del cuadro como figuras representativas. Las «tres miradas reales» se hacen pintor-figurado, modelo-reflejado en el fondo de un espejo referencial<sup>62</sup> restituyendo la visibilidad a lo más allá de toda mirada, espectador-representado. Sin embargo —curiosa paradoja—, hay en el cuadro una ausencia relevante: el lugar del «rey» está vacío; el lugar real del pintor, del modelo y de nosotros espectadores; el lugar del *quien* el pensamiento moderno ha llamado «sujeto»<sup>63</sup>. Es el lugar del sujeto mismo, que es representado, por ser a la vez objeto —lo que el pintor-representado está en vías de copiar— y sujeto —el mismo pintor al representarse en su trabajo como objeto ante sus propios ojos<sup>64</sup>.

La representación en *Las Meninas* da cuenta de sí misma, eludiendo aquello por lo cual hay representación. Así en este cuadro «la invisibilidad profunda de lo que se ve (*la ausencia del rey*<sup>65</sup>) es solidaria de la invisibilidad de quien ve» (*el vacío del pintor y el espectador cuando miran o componen el cuadro*). Este lugar de ausencia en el que alternan el pintor y el soberano es

<sup>60</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 20 y pag. 299.

<sup>61</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 23.

<sup>62</sup> MESTRE FIOL, B. *Los tres personajes invisibles de «Las Meninas»*. Mayurqa. VIII (1972) pp. 5-20. — *El «Espejo referencial» en la pintura de Velázquez*. Traza y Baza; 2 (1973) pp. 15-36; 3 (1973) p. 75-100.

<sup>63</sup> Desde Descartes el hombre se ha refugiado en sus *cogitaciones*, convirtiéndose en sujeto de su propio pensar. Después, con Hegel, la filosofía es el esfuerzo por pensar este «sujeto-de-su-propio-pensar». Más tarde, el hombre continuará siendo sujeto, aunque no de sus ideas, sino de su realización (Marx), de su típica realidad (Nietzsche) o de su propia subyacente alteridad (Freud).

<sup>64</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 299.

<sup>65</sup> Los paréntesis subrayados son acotaciones nuestras al texto.

<sup>66</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 24.

el límite también de la mirada del espectador que transforma con ella el cuadro en objeto, en representación pura de esta «carencia esencial»<sup>67</sup>; es decir, en representación libre de la relación que la encadena y de lo que la fundamenta: de aquel a quien se asemeja y de aquel a cuyos ojos no es sino semejanza<sup>68</sup>. El cuadro de Velázquez es por este motivo representación de la representación clásica, símbolo de ella, porque en él el modelo y la representación se confunden como el ser y la representación se confunden en el pensamiento clásico, y porque el Sujeto, que es el irrerepresentable de *Las Meninas*, es también el sujeto ausente del pensamiento clásico, por hurtar su presencia pese a constituir aquello para lo cual existe la representación y reconocerse allí como objeto de reflejo. Esta presencia hurtada del cuadro de Velázquez y del pensamiento clásico es lo que lleva a Foucault a afirmar que «antes del fin del siglo XVIII el hombre no existía»<sup>69</sup>. Pero este hombre, después de su moderno nacimiento, convertido en «espectador contemplado», nace precisamente en aquel *lugar-de-ausencia* que señalaba de antemano el cuadro *Las Meninas*. Surge cuando los personajes de este lugar (modelo, pintor, rey, espectador) cesan como reflejos en el espejo y en el cuadro y cuajan en una figura plena urgiendo que «se relacione con una verdadera mirada todo el espacio de la representación»<sup>70</sup>.

### 2.3.—*El discurso representativo o el conocimiento nominalista*

Foucault ha escrito que en torno a la escena de *Las Meninas* se han depositado los *signos* y las *formas sucesivas* de la representación<sup>71</sup>. Bajo su aparente inocencia el texto esconde aspectos de importancia. En principio, las relaciones signo/representación, después, el carácter sucesivo de la representación cuando, por su esencia, es simultaneidad. El primer aspecto ha sido comentado y criticado por F. Wahl, notando paralelismos y diferencias con la fenomenología de Husserl<sup>72</sup>. Lo cierto es que la interconexión entre signo y representación es tan fuerte en el estructuralismo que se ha pensado en que éste en el fondo no sería sino la sistematización de los sistemas de signos<sup>73</sup>. Así hablar del signo es hablar a la vez de la representación, por la misma razón que una «teoría... del

67 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 25 y pag. 300.

68 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 25.

69 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 300.

70 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 304.

71 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 24.

72 WAHL, F. *La philosophie entre l'avant...* pag. 343.

73 WAHL, F. Loc. cit. Introduction; pag. 7 y 10.

signo... está ligada, según una relación fundamental, con una teoría general de la representación»<sup>74</sup>. La idea y el signo son perfectamente transparentes una a otro. En esta recíproca conexión encuentra Foucault la razón por la cual la consideración del signo, durante los siglos XVII y XVIII, sitúa en el dominio del pensamiento científico y filosófico, como cuestión central, el tema de la representación. Y esta cuestión central se polariza, en la episteme clásica, en la explicación del paso de un sistema ternario a un sistema binario de signos. En éste «el signo es la representatividad de la representación en la medida en que ésta es representable»<sup>75</sup>, como el mapa, como signo, no tiene más contenido que lo que representa, cuyo contenido, sin embargo, sólo aparece representado por la representación. Este paso de un sistema a otro explica el paso de un tipo de pensamiento a otro.

En el sistema ternario el signo era un medio o una clave de saber y éste, lectura interpretativa y exégesis. En el sistema binario, que es el sistema del pensamiento clásico, al alojarse lo significado en el interior de la representación del signo, éste es coextensivo a la representación misma o pensamiento completo<sup>76</sup>. Por este motivo el pensamiento clásico no es ya traducción, versión ni duplicación reproductiva, sino análisis reflexivo, desdoblamiento reflejo de una representación en otra equivalente, rodeo que la representación establece con respecto a sí misma. Pero este desdoblamiento y este rodeo no hacen sino definir la doble conexión de la representación en las ideas mismas: Una idea es signo de otra porque se establece entre ellas un lazo de representación y porque esta representación puede alojarse en el interior de la idea que representa<sup>77</sup>. La idea, para asociarse semiológicamente con otra, precisa no sólo la capacidad de manifestar en sí misma la otra idea, sino también hacer conocer que se trata de una representación. Este doble carácter es el que señala Foucault con el concepto de *perpendicularidad*, afirmando que la esencia de la representación consiste en aquella. Esta esencia que hace la representación perpendicular a sí misma es lo que posibilita su doble función de *indicación* o relación con un objeto y de «*aparecer*» o manifestación de sí. El pensamiento clásico comprenderá de esta forma ambas funciones: será una indicación intencional del ser y, al mismo tiempo, se manifestará a sí mismo como teoría de las ideas.

La nota de sucesión completa el esquema de la representación Señala su

---

<sup>74</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 71 y 73.

<sup>75</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 71.

<sup>76</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 71.

<sup>77</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 71.

sentido de *discursividad*. La representación es totalidad y unidad, siéndole extraña, en su naturaleza, cualquier sucesión. ¿Por qué Foucault habla en la escena de *Las Meninas* de «formas sucesivas» de la representación? Si la representación es manifestación de sí urge un algo en qué manifestarse. Este algo es el lenguaje. Pero el lenguaje es despliegue, articulación sucesiva, características que, al ahuecar la representación, hacen que la unidad noética se disuelva en un «orden necesariamente sucesivo». «Son las representaciones encerradas en sí mismas, dirá Foucault, las que hay que *desarrollar* en las proposiciones»<sup>78</sup>. El lenguaje es la posibilidad de análisis de la representación en un orden lineal sucesivo que, por naturaleza, no es extraño a la representación. La linealidad sucesiva es desarrollo manifiesto del pensamiento y la razón de hacer imposible la unidad representativa en la manifestación. La traducción, mediante el lenguaje, de la simultaneidad noética en linealidad parte a parte es lo que constituye la «discursividad esencial de la representación»<sup>79</sup> y hace de la representación un discurso representativo. Así la representación queda vinculada, por su indicación con la objetividad del ser y por su manifestación, con la articulación sucesiva de las palabras. El pensamiento clásico como conocimiento representativo no será sino el lugar común de las palabras y las cosas.

Foucault ha empleado el concepto de *ruptura epistemológica* —con anterioridad había sido definido por Bachelard<sup>80</sup>, Canguilhem<sup>81</sup> y Guérout<sup>82</sup>— para explicar el cierre de la organización del saber en círculos epistémicos. En la historia de las ideas cada círculo es independiente de los demás, pero en su interior cada elemento es estructuralmente funcional. Constituye un sistema cuyos elementos se definen por el lugar que ocupan y por sus relaciones mutuas. Mover a uno implica mover el conjunto y cada uno de los demás, de la misma forma que lo que se puede decir de alguno conviene igualmente a los otros del mismo dominio empírico. Lo que conviene en la episteme clásica al lenguaje y a la gramática general conviene igualmente a la necesidad y al aná-

<sup>78</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 87.

<sup>79</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 84. En el artículo de PERRET, H. *Expression et articulation...* Loc. cit. se explican muchos de los conceptos que aparecen en la teoría foucaultiana del discurso representativo. Entre éstos, los conceptos de *articulación*, *signo como marca*, *linearidad* y *espacialización*, *discurso como estructura genética*. Este artículo nos orientaría en la búsqueda de las analogías entre Saussure y Foucault.

<sup>80</sup> Bachelard, a diferencia de Foucault, define distintamente el concepto de discontinuidad, pues alienta una racionalidad científica abierta y progresiva.

<sup>81</sup> CANGUILHEM, G. *La formation du Concept de reflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. PUF. París; 1958.

<sup>82</sup> GUEROUT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Aubien. París; 1953.

lisis de las riquezas, a lo vivo y a la historia natural<sup>83</sup>. Asociar la representación con el lenguaje, haciendo de éste la representación de las palabras y de la gramática general, el discurso de «orden verbal en su relación con la simultaneidad que está encargado de representar»<sup>84</sup>, es también asociarla con la naturaleza, como representación de los seres, y con el deseo, como representación de la necesidad, lo mismo que, respectivamente, con la historia natural como discurso de la naturaleza y con el análisis de las riquezas como discurso del deseo y la necesidad. Tales conexiones funcionales suponen el *postulado de homogeneidad epistemológica* en una época dada. Sin embargo una afirmación de este tipo no es ajena a ciertas reservas<sup>85</sup>.

La representación en la contextura de la episteme clásica comporta una doble función. Constituye su modo de ser en prisma a través del cual se define y se piensa el modo de ser de la lengua, de los seres vivos y de las necesidades. Se establece, en segundo lugar, en clave analítica determinante, con respecto a los dominios empíricos del lenguaje, de la naturaleza y de la necesidad<sup>86</sup>. Esta es una afirmación que esconde la tesis más radical, desarrollada en el pensamiento actual, del «pensamiento-modelador», según la cual el conocimiento modifica en su actividad las cosas mismas que conoce<sup>87</sup>. El propio Foucault la expone muy concisamente, aunque aplicada a la episteme moderna, bajo las formas de «pensamiento-transformador» y de «conocimiento-acción»<sup>88</sup>. Así el discurso representativo conviene igualmente a todos los tipos de saber de la episteme que las ha hecho posibles, hasta el punto de hacer impensable lo que precede en el contexto de lo que sigue<sup>89</sup>, y modula el modo de ser de los objetos que incluye.

---

<sup>83</sup> Creemos que Foucault se refiere a estos tres tipos de saber porque, en el fondo, no hace más que desarrollar el triángulo de Lévi-Strauss: Estructura de parentesco, estructura económica y estructura simbólica del lenguaje.

<sup>84</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 8.

<sup>85</sup> VERLEY (*Entretiens sur Foucault*. Loc. cit. pág. 166) ha apuntado que la idea de competencia entre modelos epistemológicos diferentes en una época dada, es por lo menos igualmente fecunda. Por otra parte Foucault es excluyentemente limitado; pues deja fuera otros aspectos —las artes y las técnicas por ejemplo— que alcanzaron fuerte prestigio en la época clásica (Vid. ROSSI P. *Los filósofos y las máquinas*. Ed. Labor. Barcelona: s/f.

<sup>86</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pág. 207.

<sup>87</sup> El «Principio de indeterminación» de Heisenberg muestra, para el conocimiento físico de la naturaleza, que el concepto de «visibilidad» implica una modificación de las cosas vistas. De igual forma, en un plano sociológico, Popper y sus seguidores sugieren que el conocimiento no reproduce la realidad, sino que impone a la misma categorías que la configuran (Vid. ADORNO y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Loc. cit.).

<sup>88</sup> «Lo esencial es que el pensamiento es para sí mismo y en el espesor de su trabajo a la vez saber y modificación de lo que sabe, reflexión y transformación del modo de ser de aquello sobre lo cual reflexiona» (*Las palabras y las cosas*, pág. 318).

¿En qué consiste el discurso representativo en la episteme clásica? Foucault lo explica ampliamente al definir lo que es la *gramática general*. Esta establece «la posibilidad de sostener un discurso»<sup>89</sup>. El discurso clásico es un *conjunto representativo* o articulación de unas partes con otras, manteniendo éstas su individualidad al recortar la representación, y *representación duplicada* o designación de la misma representación que representa. Foucault desarrolla ambos aspectos en función de cuatro teorías gramaticales que se apoyan y se oponen al mismo tiempo de dos en dos. Mientras el discurso como conjunto representativo se explica por las teorías de la proposición y de la articulación, el discurso como representación duplicada se comprende por las teorías de la designación y de la derivación. Las cuatro teorías constituyen un rectángulo, cuyos vértices se apoyan y se oponen a sus respectivos contiguos y cuyo punto de intersección de las diagonales está ocupado por el *nombre*. Este punto constituye el lugar del desdoblamiento de la representación haciendo que el nombre sea un «dar representación verbal de una representación» y, a la vez, un «colocarla en un cuadro general»<sup>91</sup>.

Según esta figuración rectangular del discurso en función de las teorías gramaticales, aquél es articulado, atributivo, indicativo y analítico. Por su carácter atributivo o predicativo —puesto de relieve por la vinculación de los elementos de la proposición mediante el verbo *ser*<sup>92</sup>— es posible ligar la coexistencia de los contenidos noéticos de la representación. Estos contenidos —elementos comunes de varias representaciones y manifestados en los nombres— se articulan mediante una red de relaciones complejas de atribución, pero a la vez —factores indicativos y de denominación— hacen posible la relación del lenguaje con las cosas. Para que sea posible aquella red de relaciones urge, desde la experiencia inmediata, un «rumor analógico» de las cosas en sus entrecruzamientos naturales. Además, por ser los nombres elementos

<sup>89</sup> BALAN (Entretiens sur Foucault. Loc. cit. pág. 171) cree que, si esto es posible para la magia y la filosofía por depender de las estructuras formales y arbitrarias del lenguaje, no es tan seguro respecto a la ciencia, en la medida en que ésta encuentra la realidad de las cosas más allá de las formas verbales, de las palabras con las cosas y de las condiciones de percepción. Pese a tales afirmaciones no podemos olvidar que el discurso científico, aparte de su lenguaje especializado está también condicionado por esta misma relación entre las palabras y las cosas. Al menos esto es lo que ha mostrado, aunque debemos marginar las exageraciones al respecto, el relativismo lingüístico (WHORFF, L. *Pensamiento, lenguaje y realidad*. Ed. Seix Barral. Barcelona; 1971).

<sup>90</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 96-97.

<sup>91</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pág. 122.

<sup>92</sup> El tema del verbo *ser* ha sido estudiado en la filosofía del lenguaje actual desde distintas perspectivas. Vide por ejemplo LEFEBVRE, H. *Lenguaje y sociedad*. Ed. Proteo. B. Aires; 1967. SNELL, B. *La estructura del lenguaje*. Ed. Geddes. Madrid; 1971. Para una moderna teoría de la predicación: SEARLE, Jh. *Les actes de langage*. Herman. París; 1972.

del lenguaje, que es esencialmente sucesión no cronológica sino temporalidad convertida en dicción —tiempo espacializado que puede responder de la verdad de las cosas<sup>93</sup>—, es posible el análisis como ordenación lineal (discursiva) de la dispersión representativa.

Conforme a las coordenadas que acabamos de trazar el *discurso clásico* es para Foucault un sistema fundamentado por el verbo ser y organizado por el nombre, sistema que se constituye en el lugar topológico «en el que las cosas y las palabras se anudan en su esencia común»<sup>94</sup>, (*esse et logos convertuntur*). Una concepción de este tipo supone la aplicación del *principio de isomorfismo* que señala la correspondencia ontológica entre categorías lógico-lingüísticas y estructuras de la realidad, con la posibilidad de programar una coincidencia fáctica entre las hipótesis y las regularidades empíricas. De esta forma basta «hablar de las cosas» para saber de ellas, aunque éstas permanezcan en la oscuridad<sup>95</sup>. Pero afirmaciones de este tipo esconden un cierto neopositivismo<sup>96</sup>. En esta línea isomórfica considera Foucault que el discurso es un llamar las cosas por su nombre estricto o, en otras palabras, manifestar el ser de las cosas en los nombres<sup>97</sup>; es decir, el discurso es la estructuración del saber en cuanto ordenación del conocimiento de los seres según la posibilidad de su representación en un sistema de nombres. El discurso representativo en cuanto

<sup>93</sup> FOUCAULT se ha referido al hablar de esta sucesión lingüística a un «espacio topológico» que permite las relaciones de atribución (*Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 120) y HEIDEGGER, M. ha hecho mención del lenguaje como suceso (*Unterwegs zur sprache*. Pfullingen, 1959. pp. 258 ss y 268. Cfr. ORTIZ-OSÉS, A. *Antropología hermenéutica*. Loc. cit.).

<sup>94</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 122-123.

<sup>95</sup> Esta es una postura que algunos han querido ver reflejada en *Las palabras y las cosas*. PROUST, J. (*Entretiens sur Foucault*. Loc. cit. pág. 167), aunque en tono de defensa de Foucault, ha resaltado que en *Las palabras y las cosas*, las cosas están curiosamente ausentes, porque lo único que le interesa es la manera como se habla de ellas. Por otra parte el concepto mismo de «cosas» es un tanto oscuro en la obra de Foucault.

<sup>96</sup> El neopositivismo ha apuntado que la verdadera filosofía no consiste en llegar hasta las cosas, sino en descubrir lo que se dice de ellas (Vid. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*. Ed. Martínez Roca, Barcelona; 1971). En otro sentido se ha resaltado el tono positivista de Foucault. Por ejemplo BON, S. (*Un positiviste désespéré: Michel Foucault*. Loc. cit.) escribe: «La predilección por una reflexión sobre las ciencias no es indiferente; está ligada a la voluntad positivista de esta filosofía (la de Foucault)... Positivista, Foucault se coloca siempre en el momento en que ya pasó todo, aunque, por supuesto, mediante un hábil maquillaje de la realidad, hace de modo que nunca se encuentre sino ante lo que está ya allí». REVAULT d'ALLONES (*Michel Foucault: les mots contre les choses*. Loc. cit.) juega también con el positivismo de Foucault. Si dice, por una parte, que Foucault «se sitúa desde el comienzo más allá de un positivismo ingenuo», añade después que «finalmente... se unirá curiosamente, en ciertos puntos, al positivismo». CANGUILHEM, G. (*Mort de l'homme ou épauisement du Cogito?* Loc. cit.), sin embargo, afirma muy categóricamente que, sólo quienes hablaron antes de leer a Foucault pudieron calificarlo de positivismo.

<sup>97</sup> «La tarea fundamental del discurso es atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre» (*Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 125).

saber que analiza y enuncia en la sucesión del lenguaje el ser y el orden de las cosas es *ontología*<sup>98</sup>. *Ontología filosófica* —teoría del conocimiento y análisis de las ideas— en cuanto nombra el ser de toda representación en general; *Ontología científica* —nomenclatura y taxinomia— en cuanto lengua bien hecha<sup>99</sup> que atribuye a cada cosa el nombre que rigurosamente le conviene. De esta forma Foucault ha asegurado la unidad de la ciencia y su objetividad al hacer converger en un lugar común el *esse* y el *logos* (= doble convergencia de pensamiento y lenguaje).

#### 2.4.—*El agotamiento de la representación o el análisis de la duplicación empírico-trascendental*

Otra ruptura y otra episteme, una nueva configuración y nuevos cambios con recientes aportaciones y el desvanecimiento de implicaciones antiguas. Entre éstas, la del lenguaje como enlace indispensable entre la representación y los seres; entre aquéllas, una historicidad profunda que penetra en el corazón de las cosas. El establecimiento de nuevas positivities urge la clausura del pensamiento clásico y del discurso representativo paralelamente al fin de la dinastía de la representación. Una nueva episteme comporta nuevos interrogantes. Entre los mismos: ¿cuál es el modo de ser de las nuevas empiricidades que excluye la representación y su discurso correspondiente? Si el modo de ser de la representación era el prisma a través del cual se definía y se pensaba el modo de ser de la lengua, los seres vivos y las necesidades, ¿a través de qué prisma tiene ahora que definirse y pensarse el modo de ser de aquellas empiricidades? Si la representación constituye la clave analítica de los dominios empíricos del lenguaje, de la naturaleza y de las riquezas, ¿cuál es la clave analítica en la episteme moderna si la representación ha sido desbordada y agotada?

Las configuraciones propias de cada positividad se modifican ampliamente de una episteme a otra. Desaparece el papel del nombre para dar lugar a los sistemas de flexión; el carácter, en los seres vivos, es sustituido por la función y las riquezas, en el nivel de lo económico, por la producción. Paralelamente los principios organizadores del nuevo espacio empírico son relevados. La caracterización universal de una taxinomia general y de una mathesis de lo inconmensurable es suplantada por la identidad de la relación y de la fun-

---

<sup>98</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pág. 125. Vid. también: PARRET, H. *Lenguaje and Discourse*. (Janua linguarum, Series minor: 119). The Hague. París; 1971.

<sup>99</sup> CONDILLAC, E. B. *Lógica*. Ed. Aguilar. Madrid; 1964, pág. 146-147.

ción de la analogía y de la sucesión. Es el despliegue temporal de las analogías que relacionan unas con otras a las organizaciones distintas. Y estos principios de analogía y sucesión —en el fondo principios históricos, no como registro de hechos, sino condición de nuevas empiricidades— imponen sus leyes al análisis de la producción, de los seres organizados y de los grupos lingüísticos. Esto es, la producción, la organización de los seres, el lenguaje, son objetos de conocimiento, dominios particulares de la objetividad y realidades históricas. Es la historia la que se presenta ahora como modo de ser de la empiricidad en sustitución de la representación. El discurso moderno, por tanto, no puede tener la misma estructura que el discurso clásico. Las palabras y las cosas no se entrecruzan ya en la representación, sino que las palabras se han acercado a las cosas; se han cosificado, en cierto modo, situándose, en su objetivación, en un balanceo tensional que va de un más-acá a un más-allá de la representación. En otras palabras: las nuevas empiricidades se determinan por una cierta «arquitectura interna» que constituye, por su *más-acá* de las cosas la empiricidad de las mismas y, por su *más-allá* de la representación, las condiciones exteriores de posibilidad de aquéllas. Es posible de esta forma un *tema trascendental* y un *campo empírico* nuevo cuya definición cae fuera del horizonte de la representación. Esta ya no es la transparencia que se abre sobre su propio espacio desde el interior, sino que es en el nuevo contexto un fenómeno de orden empírico y un objeto más del saber. La representación, de *red* configuradora de los elementos, que era en la episteme clásica, ha pasado a ser uno de los elementos que componen el campo epistemológico moderno. En realidad, por tanto, más que hablar de otro modo de ser de nuevas empiricidades, de lo que se trata es de otra configuración de las mismas en un horizonte epistémico a causa de la inversión de sus relaciones con la representación.

Antes las riquezas, las especies naturales, las palabras, eran «representaciones duplicadas», representaciones que designaban analíticamente otras representaciones en busca de un sistema estructural. En la episteme moderna son objetividades. El trabajo/producción se funda en condiciones que son también exteriores a su representación (progreso de la industria, acumulación de capital, división de tareas, etc.). En la organización de los seres los caracteres no son ya tampoco análisis de la representación en busca de un orden representativo, sino funciones de confrontación irreductibles a un juego de representaciones. El lenguaje y las palabras no pueden interrogarse a partir de sus valores representativos como elementos virtuales del discurso; no están constituidos por representaciones y sonidos que se ordenan entre sí de acuerdo con vínculos noéticos. El lenguaje y las palabras están ahora configurados por elementos formales que, agrupados en sistema, imponen un régimen ajeno al

de la representación; se conforman por un mecanismo interior que los modula e historiza.

Lo dicho hasta aquí no quiere significar que la representación no juegue papel alguno; más bien quiere decir que en el modo de ser de las nuevas empiricidades del discurso no tiene ya la fuerza de representar. Aquéllas son estructuras que representan a partir de su envés interior, de «un volumen interior y necesario cuyos valores representativos no son sino la cara externa, centelleante y visible... depósito exterior a la periferia»<sup>100</sup>. No es posible, por tanto, un «lugar común» a las cosas y a la representación que justifique la simultaneidad de las regularidades empíricas y de las reglas esenciales. Frente a la coexistencia en un lugar topológico de palabras y cosas y de la definición común a las cosas y al conocimiento, se dan en la episteme moderna las cosas con su organización propia y *después* la representación en la que aquéllas se anuncian a una subjetividad, a una conciencia que se esfuerza por saber.

Desde el momento que se cumple «la retracción del saber y del pensamiento fuera del espacio de la representación»<sup>101</sup>, el prisma desde el cual pueden pensarse las empiricidades no puede ser la representación. No cabe aquella *ontología* que, al nombrar las cosas, definía su ser y analizaba su representación, sino una *metafísica* que, al interrogar «más allá de la representación todo lo que es la fuente y el origen de la misma»<sup>102</sup>, disuelve el campo homogéneo del discurso representativo; en el fondo, el agotamiento del principio de isomorfismo. Disuelta la homogeneidad entre las categorías lógico-lingüísticas y las estructuras de la realidad, la nueva metafísica comporta dos formas de pensamiento. Una, la interrogación crítica de las condiciones de relación entre las representaciones por el lado que las hace posibles. Otra, la pregunta por las condiciones de las representaciones del lado del ser. En el primer caso se inquiere por el campo trascendental en el que el sujeto, que nunca se da a la experiencia por no ser empírico, determina en su relación con un objeto las condiciones formales de la experiencia. En el segundo caso se buscan las condiciones de posibilidad de la experiencia desde el objeto y de la existencia. Es una «cierta manera moderna» de conocer las empiricidades según la cual el pensamiento no puede fundar las síntesis en el espacio de la representación, sino en el campo trascendental de la subjetividad. En realidad Foucault, des-

---

<sup>100</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pág. 233.

<sup>101</sup> FOUCAULT M. Loc. cit. pág. 238.

<sup>102</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pág. 238.

montando la «crítica de la razón pura», construye otro kantismo<sup>103</sup> en el que los trascendentales no son formas aprióricas de la razón pura, sino los «semi-trascendentales» a priori-históricos: la Vida, el Trabajo, el Lenguaje. Y éstos constituyen la clave configuradora de todos los dominios empíricos. La ontología clásica ha cedido el puesto a una metafísica de la duplicación empírico-trascendental: Una filosofía crítica del sujeto trascendental y unas filosofías precríticas del trabajo, de la vida y del habla. Esta metafísica de la duplicidad agota la unidad universal del discurso representativo y permite, por una parte, aislar las formas puras del conocimiento —a despecho de todo saber empírico para formalizar lo concreto— y, por otra, ligar los dominios empíricos a reflexiones sobre la subjetividad y la finitud humanas.

El discurso que aseguraba el orden lineal de las representaciones no es ya posible porque el lenguaje tampoco responde a un *tiempo-de-dicción*. Es, en este nuevo contexto, uno de tantos objetos constituidos y depositados por la historia; es una objetividad cuya disposición expresa distintos modos de ser (objeto, texto, forma universal, acto de escribir)<sup>104</sup>. Urge otro discurso que haga posible en su discursividad la correspondencia, aunque oscilante, entre lo que se da en la experiencia y lo que la hace posible. En otros términos: se resaltan las condiciones del como del suelo y de los límites en que las cosas en su positividad pueden darse a la representación. Pero lo que de ninguna forma debe confundirse en el nuevo discurso es lo dado en la experiencia con sus condiciones de posibilidad. La razón de esta no-confusión no es otra que la imposibilidad de identificar en la representación el ser de las cosas y el lenguaje, (*esse et logos non convertuntur*). El *esse* y el *logos* no convergen en un lugar común, como no convergen tampoco en la naturaleza del *logos* = pensamiento/lenguaje. Por este motivo el discurso moderno mantiene paralelamente (hemos pasado de la convergencia al paralelismo) el nivel empírico y el nivel trascen-

<sup>103</sup> CANGUILHEM, G. (*Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?* Loc. cit. pag. 146) ha escrito que Foucault no ha hecho sino extender la obligación de no-cartesianismo y de no-kantismo a la reflexión filosófica siguiendo el modelo de la epistemología no-cartesiana y de la analítica no-kantiana que G. Bachelard había formulado en sus obras *Le nouvel esprit scientifique* y *La philosophie du non*. Nosotros, sin embargo, más que de un no-kantismo preferimos hablar, como indicamos en el texto, de un «nuevo-kantismo»; pues, con otros elementos se sirve Foucault, no obstante, de esquemas kantianos. Más adelante volveremos a encontrarnos con los mismos, aunque desde otra perspectiva.

<sup>104</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 296. Sin embargo, la tesis foucaultiana de que «a principios del siglo XIX, habiéndose separado la ley del discurso de la representación, el ser del lenguaje quedó como fragmentado» (pag. 298), no es una tesis históricamente aceptada por todos. BERNAL, O. (*Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett*. Loc. cit. pag. 147) llama la atención sobre que esta tesis foucaultiana, al menos en literatura, es inaceptable porque la fragmentación del ser del lenguaje es el rasgo típico del siglo XX, cuando el lenguaje deja de estar sostenido por el ser.

dental. El primero esconde en el interior del lenguaje lo que en el discurso clásico funcionaba en relación con las cosas (representadas) y las palabras (representativas). En el nivel trascendental se liberan las cosas de la representación en cuyo interior estaban presas para representar un papel en el horizonte de la exterioridad que, por este motivo, necesita ahora ser justificado.

Frente a la ontología del pensamiento clásico que duplicaba la simultaneidad de la representación al comprender (prender conjuntamente) las cosas y las palabras, se alza la analítica del pensamiento moderno que mantiene simultáneamente el Doble; es decir, el rodeo de lo Mismo y de lo Otro, de lo disperso y aparente con lo interior y extraño. Es un discurso empírico-trascendental que, en un juego de dispersión, recoge lo Mismo (historia del orden de las cosas) en los dos extremos de sí mismo<sup>105</sup>: empiricidad y subjetividad trascendental.

### 3.—EL HOMBRE EN LA DEMIURGIA DEL SABER

#### 3.1.—*De la ontología de la re-presentación a una dialéctica de la «y»*

El análisis de los juegos de la representación nos permite ya resumir algunas conclusiones.

1). La conexión entre representación, lenguaje y filosofía en la episteme clásica ha dado lugar a un saber unitario —filosofía y ciencia— bajo la unidad general de una ontología, que era una nueva (=re) presentación de lo ya presentado. La ontología era una unidad de superficie fundamentada en la unidad subyacente de la episteme o «sistema articulado de una mathesis, de una taxinomia y de un análisis genético<sup>106</sup>, como posibilidades respectivamente de instaurar un orden general, de representar el universo visible en un cuadro sistemático y unívoco, y de reconstruir las apariencias más complejas desde elementos simples. La articulación epistémica clásica cerrada e incomunicada con la anterior y posterior<sup>107</sup> explica la base común de los sistemas filosóficos y su histórica diversidad individual: «Ha hecho surgir estas figuras nuevas que son la probabilidad, el análisis, la combinatoria, el sistema y la lengua

---

<sup>105</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 331.

<sup>106</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 80.

<sup>107</sup> Ya hemos notado anteriormente ciertos reparos a este principio de homogeneidad epistemológica. Pero, incluso, la situación cronológica de las rupturas que señala Foucault y la cualificación de las discontinuidades tienen sus puntos discutibles. Basta leer a CASSIRER, E. (*La filosofía de la Ilustración* FCE. México; 1972) para darse cuenta de las diferencias al respecto.

universal (se refiere Foucault a las diferencias con el Renacimiento)... como una red única de necesidades... y ha hecho posible esas individualidades que llamamos Hobbes, Berkeley, Hume o Condillac»<sup>108</sup>.

2). La disolución en la episteme moderna del campo homogéneo de las representaciones ordenables ha roto la conexión entre representación, lenguaje y filosofía. Siendo la representación y la filosofía básicamente unidad se apartan de un lenguaje que aparece en este momento según múltiples modos de ser. La unidad de los conocimientos en la episteme clásica se apoya en la única ley del lenguaje que permitía «dar signos adecuados a todas las representaciones... y establecer entre ellas todos los lazos posibles... y recoger la totalidad del mundo en sus palabras»<sup>109</sup>. La correspondencia entre signo y representación, la vinculación entre representaciones y el repliegue del mundo en las palabras bajo la ley general del lenguaje, es lo que en la episteme moderna se desmorona. Aquellos elementos son suplantados por la ley de la duplicación, que separa el conocimiento de las positividads empíricas de sus condiciones de posibilidad garantizadas por una reflexión trascendental.

3). La disolución de la representación y la duplicación del conocimiento ha roto también la unidad de aquella ontología científico-filosófica, sustituyéndola por una analítica que hurta la ciencia a la filosofía. Pero la ley de la duplicación empírico-trascendental duplica también el campo ya separado de la ciencia y de la filosofía.

En la ciencia se establece la separación entre ciencias formales —dependientes de la lógica y de las matemáticas— y las ciencias deductivas. Esta escisión plantea el dramático problema epistemológico de buscar una solución a aquella fragmentación. Epistemológico, por justificar una fundamentación formal de la ciencia. Dramático, por tropezarse con la imposibilidad de reconstruir el campo epistémico unitario. El resultado es «la consideración de una matematización importante como un retorno a las trivialidades de la Ideología»<sup>110</sup>.

En la filosofía sucede otro tanto: un corte según la línea de las formas puras de un conocimiento analítico o sintético y según la línea de posibilidad de un conocimiento a priori o a posteriori; un corte que marca las posibles relaciones entre la empiricidad y el fundamento trascendental de su conocimiento.

---

<sup>108</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. 69.

<sup>109</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 90.

<sup>110</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 242.

to. Esta es la filosofía que Foucault califica con las expresiones *fundamentar* y *develar*<sup>111</sup>, ejemplificándolas respectivamente en la filosofía de Fichte y de Hegel. En la primera, las leyes puras y universales del pensamiento fundamentan genéticamente el dominio trascendental<sup>112</sup>, mientras que en la segunda, al revelar la autoconciencia como espíritu, se desvela un campo empírico-trascendental a la vez en el que, por el carácter intersubjetivo de la conciencia<sup>113</sup>, se establece una ecuación, desde los grados más ínfimos del conocimiento, entre el Yo y el Nosotros y viceversa<sup>114</sup>. Foucault señalará a Husserl la labor de fijar los límites de conocimiento empírico con las formas concretas de la existencia, tal como se dan en el saber empírico. Pero esto será ya esbozar una *antropología*, como lo era también del lado de la ciencia, primero en A. Smith<sup>115</sup> y después en Ricardo<sup>116</sup>, al conexionar el semitrascendental que es el trabajo, no con un orden de representaciones, sino con las situaciones empíricas de la vida (costo de producción, hambre, escasez, rentabilidad de las tierras, salario del obrero, beneficios del empresario, etc.).

La fractura que escinde el campo del saber en ciencia y filosofía no es sino el esquema general desde cuyas bases hay que enfocar el caso concreto de la filosofía y de las ciencias humanas. En éstas el hombre es sujeto y objeto de su reflexión. Por este motivo, en la episteme moderna el modo de ser del hombre y la reflexión sobre él son correlativamente funcionales hasta el extremo de que los rasgos que caracterizan al hombre son a la vez los que definen la reflexión que se dirige a él. En otras palabras: el rasgo esencial del hombre como «figura del saber» moderno no es sino la dimensión trascendental de una interrogación sobre los límites del conocimiento<sup>117</sup>. Pero, puesto que la «figura» del hombre aparece en una fecha determinada —«antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía»<sup>118</sup>—, el sentido de su aparición debe aclararse determinando el alcance de su olvido en la episteme clásica y, después, señalando las razones de su aparición. La aparición de la figura del hombre como otra de

<sup>111</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 243.

<sup>112</sup> Véase una selección bibliográfica en TILLIETTE, X. *Bulletin de l'idéalisme allemand*. Archives de Philosophie; 30 (1967) pp. 578-622.

<sup>113</sup> VALLS, R. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Ed. Estela. Barcelona; 1971.

<sup>114</sup> HEGEL, G. W. *Fenomenología del Espíritu*. FCE. México; 1971.

<sup>115</sup> SMITH, A. *Investigaciones sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. FCE. México; 1958.

<sup>116</sup> RICARDO, *Principios de economía política y tributación y obras y correspondencia*. FCE. México; 1959.

<sup>117</sup> VERLEY, S. *Entretiens sur Foucault*. Loc. cit. pag. 115.

<sup>118</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 300.

tantas empiricidades de la historia explica la elaboración de una filosofía de la infinitud en la episteme clásica, dentro de la homogeneidad epistemológica de los conocimientos y de la reflexión, y justifica la presencia, en la época moderna, de las ciencias humanas con perjuicio de una filosofía unitaria.

La razón de ser de una filosofía duplicada debe buscarse en el mismo hombre, que es en su finitud un ser radicalmente duplicado. La dialéctica de la «y», frente a la ontología de la *re-presentación*, es la clave que explica el saber y el hombre en sus respectivas duplicidades. Es el juego, dirá Foucault, de una dialéctica y una ontología sin metafísica<sup>119</sup> que dispersa y recoge a la vez entre sus extremos de finitud al hombre como pensamiento y como impensado; al saber, como positividad y como fundamentalidad. Hombre y saber, identificados en la duplicación empírico-trascendental por esta dialéctica de la «y» que diversifica y separa irremediabilmente, pero que paradójicamente recoge y acerca superando las diferencias. Esta es la gran paradoja de la dialéctica foucaultiana en la que «*lo Lejano es también lo más Próximo*»<sup>120</sup>.

### 3.2.—Hombre y filosofía en la episteme de la representación

¿Qué papel juega el hombre, la filosofía y las ciencias del hombre en la coherencia de posibilidades e imposibilidades de la episteme clásica?

La filosofía juega un papel preponderante porque es una metafísica universal cuya exterioridad epistemológica coincide con la homogeneidad de la contextura epistémica clásica. El hombre como empiricidad positiva de la finitud no existe dentro de las coordenadas estructurales del campo del saber clásico. Puede darse como género o como manifestación de la naturaleza humana integrada en la naturaleza de las cosas. No existen unas ciencias humanas que aislan al hombre como lugar específico. Las doctrinas sobre el ser viviente, sobre el lenguaje y sobre las riquezas, pueden incluir contenidos humanos —la corporeidad, el deseo, la imaginación, por ejemplo— como aspectos parciales de sus diferencias individuales aunadas en la identidad de la representación; pero no al hombre, objeto de su investigación y sujeto de la misma. No son, por tanto, ciencias humanas. Son simplemente ciencias de las cosas en las que, como parte de estas cosas, transparentan en su campo aspectos humanos.

Para Foucault la filosofía es, en su esencia, unidad que es excluye de todo lo que puede darse bajo múltiples modos de ser<sup>121</sup>. Esta concepción encaja con

<sup>119</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pag. 330.

<sup>120</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pag. 330.

<sup>121</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pag. 296.

la idea más general de saber como «campo homogéneo» que orienta todo conocimiento al establecimiento de las diferencias para definir las por su instauración en un orden universal. La filosofía es, en esta línea, un *corpus* unificado de conocimientos. Pero ésto, típico de la filosofía, es válido también para los conocimientos matemáticos, taxinómicos, para las ciencias naturales y para la teoría del lenguaje. En realidad todos estos conocimientos son status de superficie que transparentan la unidad subyacente de la episteme que los sustenta y traducen a niveles individuales la posibilidad universal de una ordenación unitaria. Por estos motivos la filosofía de esta época era metafísica solidaria del lenguaje<sup>122</sup> que, en la discursividad de la representación, captaba lo infinito. Foucault cree no sólo en la posibilidad de tal metafísica sino en su necesidad<sup>123</sup>. Posible, porque los contenidos empíricos se alojan en el interior de la representación y sólo en este lugar epistémico encuentran su verdad, al definir el modo de ser común a las cosas y al conocimiento<sup>124</sup>. Necesaria porque la finitud se aloja no en el interior de los contenidos que son dados en un saber limitado, sino en el interior mismo del pensamiento de lo infinito. De esta suerte, a los contenidos empíricos no era posible conocerlos inmediatamente, sino sólo en la anterioridad al conocimiento que éste mismo pudiera tomar de su empiricidad. Es decir, en el pensamiento clásico de la finitud es un dar cuenta de la forma negativa que es el conocimiento limitado respecto a otras formas finitas como el cuerpo, la necesidad y el lenguaje, la manifestación de cuya finitud sólo podía venir dada en la unidad de la infinitud del orden universal instaurado por la representación. La filosofía no es así una filosofía de los seres ni del ser en su sentido óntico, sino ontológico; es decir, del ser en cuanto viene expresado en la representación. Pero tampoco la filosofía se pregunta por la representación como objeto analizable, sino que, dándola por supuesta, recorre su dominio alojando en él todo el saber. Así es posible un pensamiento universal que, plegando todo conocimiento a la representación, formula el saber de las leyes que organiza y se constituye en «saber de todos los saberes»<sup>125</sup>.

En la configuración que acabamos de esbozar el hombre aparece como el *limite* que da cuenta, por una parte, de la existencia de los contenidos empíricos y, por otra, de la imposibilidad de su conocimiento inmediato<sup>126</sup>. Y preci-

---

<sup>122</sup> DERRIDA, J. ha mostrado la solidaridad inalienable entre lenguaje y esencia, resaltando que la categoría de los signos es prototípica para la metafísica (*De la grammatologie*. Ed. Minuit. París; 1967. Hay edc. española en Ed. Siglo XXI. México; 1971).

<sup>123</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 308.

<sup>124</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 235.

<sup>125</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 236.

<sup>127</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 300.

samente por su carácter de límite no puede constituirse en objeto específico de ciencia; queda absorbido en la comunidad homogénea sin líneas de aislamiento. No cabe «un dominio propio específico del hombre»<sup>127</sup> y, en consecuencia, constituir su existencia en *problema*<sup>128</sup>, porque el límite, que es, coincide igualmente con su conciencia de producir las ideas de todos los seres en cuyo seno se define como vivo, hablante y necesitado. Esta duplicidad de funciones es la que resalta Foucault al referirse al concepto de *naturaleza humana* en su vinculación al concepto más general de *naturaleza*. Dentro de su oposición —la naturaleza resalta la diferencia en el continuo ordenado de seres, mientras la naturaleza humana urge la identidad en la cadena de representaciones— ambos aspectos son funcionales porque «la cadena de los seres se convierte en discurso ligándose a la naturaleza humana y a la serie de representaciones», por «el juego de la naturaleza» común a los seres y al hombre. La naturaleza humana puede dar cuenta de la naturaleza; pero a la vez queda absorbida en ella como en su lugar natural. Así, la historia natural, la gramática general o la teoría de las riquezas reconocen al hombre y se refieren a él como a una especie o utilizan las nociones antropológicas de necesidad, deseo, imaginación, etc.; pero ninguna tiene «conciencia epistemológica del hombre como tal», conciencia que permita «una ciencia clásica del hombre»<sup>129</sup>.

El hombre como ser vivo es un lugar de clasificación natural, pero no una propiedad clasificable. La naturaleza humana como espacio homogéneo con la naturaleza compone un campo unitario de visibilidad, pero, por esta razón, es ajeno a constituirse en «tema del saber». A través de la naturaleza humana el pensamiento clásico no habla del hombre, sino que éste se reduce a una «ilustración»<sup>130</sup> representativa de aquélla. Al anudarse la representación y el ser, el *sum* del *cogito* clásico es diferente de éste, aunque ambos se identifican en el interior del discurso representativo. El *sum* excluye el planteamiento de cualquier problema de existencia humana en sí<sup>131</sup>. Lo que pretende Foucault es poner fuera de juego la primacía del *cogito* como base de toda reflexión filosófica cuya textura es la de un pensamiento que se piensa a sí mismo. Esta filosofía es la que encierra Foucault en los límites de la episteme clásica entre la metafísica de Descartes y la crítica de Kant.

<sup>128</sup> CANGUILHEM, G. *Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?* Loc. cit. pag. 141.

<sup>129</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 300.

<sup>130</sup> VERLEY, E. *Entretiens sur Foucault*. Loc. cit. pág. 155.

<sup>131</sup> La interpretación existencial del *cogito* cartesiano en su relación con el *sum*, incluso sin calcular la posibilidad histórico-textual de variar la fórmula tantas veces repetida por la de «*cogitans sum*» (HISCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*, t. II, Ed. Herder, Barcelona: 1956, pág. 8), se opone de extremo a extremo con la concepción de Foucault.

Si en la episteme de la representación el *sum* —posibilidad de significar existencia— se nivela con el *cogito* —exclusión de aquella posibilidad— ¿qué sentido tiene una filosofía sin hombre?

Positivamente significa que es sólo *conocimiento reflexivo*. Un conocimiento que empareja representaciones entre sí, recortando las cosas representadas en una generalidad. El hombre no cabe en una filosofía cuyo discurso, por la espacio-linealidad del lenguaje<sup>132</sup>, es el lugar común de la representación y de las cosas, porque, pese al análisis de la naturaleza humana (sensaciones, imaginación, pasiones, su lugar en el universo, etc.), lo que realmente se analiza son las propiedades y formas de la representación que permiten el conocimiento en general. En esta línea interpretará Foucault la psicología del empirismo del siglo XVII<sup>133</sup> y la metafísica del racionalismo clásico<sup>134</sup>, resaltando su imposibilidad de elevar al hombre a objeto de saber, pese a situar a los humanos en un lugar de privilegio en el orden del mundo. En el fondo, lo que quiere resaltar Foucault es que su filosofía es una auténtica filosofía natural, pero excluye toda filosofía antropológica.

Negativamente, la filosofía clásica significa que no es *pensamiento objetivo* en el sentido de constituir la naturaleza humana en objeto de saber y en sujeto del mismo. Y esto no es posible porque, según Foucault, en el punto de entrecruzamiento entre la naturaleza y la naturaleza humana no se alza la figura del hombre como una positividad que permita la interrogación de su existencia, sino el lenguaje como lugar de encuentro y de vinculación.

### 3.3.—El 'sueño antropológico' o una filosofía de nivel mixto

La relación vinculante de lenguaje y representación garantiza la posibilidad en la episteme clásica del discurso filosófico. La desvinculación de aquella relación hace aparecer la figura del hombre en el lugar del lenguaje. Esta es una afirmación un tanto gratuita si se olvida el concepto de *demiurgia-del-saber*. Foucault desarrolla su significado en *Las palabras y las cosas*; pero, muchas

---

<sup>132</sup> El concepto de una discursividad espacio-lineal como puesta en forma de una sucesión sintagmática de hechos lingüísticos conexiona la filosofía de Foucault con la lingüística de Saussure. Y esta espacio-linealidad es la que explica cómo la discursividad no es recuperable por una morfología de formas, sino sólo por una ana-gramática. (Para la problemática de los anagramas en Saussure, vid. STAROBINSKI, J. *Les mots sous les mots. Les Anagrammes de F. de Saussure*. Gallimard. París; 1971.

<sup>133</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pág. 310.

<sup>134</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pág. 309. Un reciente estudio sobre la «mathesis» y la metafísica es el de PERINE, R. «Mathesis universalis» e metafísica nel metodo cartesiano. *Giornale di Metafisica*. 2-3 (1973), pp. 159-207.

veces, sus afirmaciones están faltas de sentido crítico. El acotamiento de este sentido crítico es lo que ha pretendido el *Círculo de epistemología* de la Escuela Normal Superior de París, al interrogarle sobre los conceptos de episteme, ruptura epistemológica, arqueología, doxología, historicidad y finitud. A las respuestas a tales cuestiones es preciso acudir para garantizar las afirmaciones de *Las palabras y las cosas*.

La *demiurgia-del-saber* no es sino el sentido activo que comportan las «formaciones discursivas» y los «sistemas de positivities» según el sentido, indicado ya con anterioridad, de un pensamiento que en su trabajo es saber y transformación del modo de ser de lo que se reflexiona. Si la morfología del saber consiste en un sistema de positividad manifestado en la unidad de una formación discursiva; si el sistema de positividad no es una dialéctica de leyes de inteligibilidad, sino de leyes de formación de conjuntos teórico-culturales (de objetos, de tipos de formulación, de opciones teóricas estructuradas en instituciones, técnicas, conductas, actividades políticas, científicas y literarias)<sup>135</sup>, la *demiurgia-del-saber* no es sino la determinación de las condiciones exteriores de aparición de conjuntos discursivos y de figuras epistemológicas. La biología, la economía, la ciencia gramatical, la ciencia médica o la filosofía, como «formaciones discursivas» según los suelos de positividad y de epistemologización no son sino efectos de superficie que manifiestan variada, pero unitariamente en conexión, el sistema de positivities de una episteme. El hombre, en cambio, es una figura positiva, no una «formación discursiva», «una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado»<sup>136</sup>. Por estar del lado de la positividad es un factor epistémico que puede ser manifestado por una «formación discursiva» y, por tanto, constituirse en a priori histórico de la posibilidad de aquélla. Pero el hombre es una positividad privilegiada porque puede ser a la vez sujeto y objeto de la formación-discursiva que lo manifiesta.

Por qué el hombre aparece en la época moderna queda en parte explicado por su ausencia en la episteme clásica: la razón no es otra que el cambio de la configuración que ha permitido una nueva disposición del saber. El hombre, como otras positivities, no es un hecho autóctono, sino, como hecho de un saber, vinculado a otros del mismo campo. Como el campo epistémico clásico estaba cubierto —siempre según Foucault— totalmente por la representación y el lenguaje, no había intersticios vacíos que permitieran otras positivities. El

<sup>135</sup> FOUCAULT, M. *Respuestas al Círculo de Epistemología*. Loc. cit. pág. 258. También *L'Archeologie du savoir*. Loc. cit.

<sup>136</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 300.

<sup>137</sup> No está tan claro como cree Foucault que la historicidad estuviera ausente del saber del siglo XVIII. Vid. CASSIRER, E. *La filosofía de la Ilustración*. Loc. cit.

conjunto de enunciados del discurso clásico no pudo, por tanto, elegir por objeto de conocimiento su propio sujeto, porque la coherencia de aquél se funda en la organización del lenguaje con la representación, mientras que la positividad del hombre se basa en la historicidad y en la finitud<sup>137</sup>. Y esta historicidad y finitud han posibilitado la figura del hombre porque han configurado su existencia en la textura de su fisiología, en el horizonte de su trabajo y han alojado su pensamiento en un lenguaje poliédrico. Han convertido al hombre en una figura de la finitud que, como tal, cabe en una analítica de la finitud; pero se excluye de una filosofía universal de la infinitud. El hombre, saliéndose de la representación, se ha cosificado y se ha situado entre las cosas: «con su poder de darse representaciones, surge en un hueco creado por los seres vivos, los objetos de cambio y las palabras cuando, al abandonar la representación que había sido hasta ahora su lugar natural, se retira a la profundidad de las cosas»<sup>138</sup>.

Pero la situación del hombre en aquel hueco es ambigua porque sólo puede manifestarse a través de las empiricidades que lo ahuecan y, al mismo tiempo, éstas se revelan como modos de ser del hombre. En una dirección el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje, siendo estas empiricidades las únicas que facilitan el acceso a aquél. En otra perspectiva, puesto que el hombre piensa, se revela en forma de un ser que es subyacentemente un ser vivo, un instrumento de producción y un vehículo de palabras. Se revela como un ser finito en el lugar de las cosas finitas que lo enmarcan y a la vez como el ser que manifiesta la finitud de aquéllas a través de su finitud. Por esta razón el modo de ser del hombre se constituye en el a priori histórico presente en la finitud de las cosas empíricas y base de todas las positivities. La historicidad que arrastra en su ausencia la finitud conviene primordialmente al hombre y por analogía a las otras cosas. Así la aparición del hombre es simultánea de la configuración de la biología, la economía y la filología, configuraciones que desalojaron las cosas del espacio representativo para darles morada en la positividad de la vida, de las formas de producción y de un lenguaje poliédrico. Y el hombre, lugar natural de la finitud y cosa finita entre las cosas finitas, puede ser «aquello a partir de lo cual todo conocimiento podía constituirse en su evidencia inmediata y no problemática»<sup>139</sup>. Las cosas por su finitud y por su historicidad apropiada sólo pueden manifestarse a través de la historicidad propia del hombre y de su esencial finitud. Todo análisis de las cosas

---

<sup>138</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. *Loc. cit.* pág. 304.

<sup>139</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pág. 335.

esconde siempre un fondo antropológico. Montar una teoría de la producción o del origen de las lenguas, por ejemplo, es partir siempre de los supuestos dogmáticos de la existencia de un hombre que trabaja y de grupos de hombres que hablan. Una capa de subjetividad se extiende por debajo de las cosas que componen los diferentes objetos de cualquier «formación discursiva». Desde este ángulo de visión insistirá Foucault que el dogmatismo ha sido suplantado por un «sueño antropológico» más profundo.

El análisis del modo de ser del hombre en vez de mostrar su alojamiento y el de las cosas que arrastra en el espacio de la representación, que le es totalmente ajeno, manifiesta la posibilidad de cómo las cosas se dan a la representación y en qué límites pueden aparecer en una positividad mucho más fuerte que la que aclara la percepción. Este ángulo de situación soportará la misma duplicación empírico-trascendental que introdujo en el sistema general la ausencia de la representación<sup>140</sup>. El hombre en su radical finitud será pues un duplicado empírico-trascendental, que garantizará desde su modo de ser positivo la duplicidad empírico-trascendental de las formaciones discursivas que sustenta. Una primera aproximación analítica a su modo de ser muestra ya la duplicación. En principio, el análisis del cuerpo descubre, entre otras notas, una *naturaleza* del conocimiento humano que puede ser manifestada en sus contenidos empíricos. Después, un análisis a modo de «dialéctica trascendental»<sup>141</sup>, mostrando que aquel conocimiento tiene su propia historicidad que puede ser dada a la vez al saber empírico y prescribirle sus formas. Una analítica de este tipo comporta otro tipo de discurso distinto del discurso representativo. Foucault lo describe con estas palabras:

«Un discurso cuya tensión mantendría separado lo empírico y lo trascendental, y permitiría, sin embargo, señalar uno y otro a la vez; un discurso que permitiría analizar al hombre como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a los contenidos; en suma, un discurso que desempeñaría, en relación con la casi estética y la casi dialéctica, el papel de una analítica<sup>142</sup> que las fundamentaría a la vez en una teoría del sujeto y les permitiría quizá articularse en este tercer término, intermediario, en el que se enraízan a la vez la experiencia del cuerpo y la cultura»<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> Véase el apartado «2.4.—El agotamiento de la representación o el análisis de la duplicación empírico-trascendental», en el que se encontrarán justificadas las afirmaciones aquí expresadas.

<sup>141</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 310.

<sup>142</sup> Notemos otra vez el «otro kantismo» a que ya nos hemos referido en la nota 103.

La instauración del hombre como duplicado empírico-trascendental se constituye en «*postulado antropológico*»<sup>144</sup> de una analítica de la duplicación que hace imposible la compatibilidad del hombre con una metafísica de la unidad que, por otra parte, es filosofía de la naturaleza. Se impone otra filosofía que viene exigida desde dos puntos de vista:

a) Por una parte, la positividad de la vida, de la producción y del trabajo centra el carácter limitado del conocimiento. Mientras en la episteme clásica se daba una correlación entre una metafísica de la representación y un análisis de los seres vivos, en la episteme moderna, la analítica de la finitud, bajo las formas de reflexión sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, constituye filosofías de lo concreto que denuncian parallogismos e ilusiones de una metafísica general que, por esta razón, debe ser terminada y suplantada. Foucault es muy conciso al respecto: «la filosofía de la vida denuncia una metafísica como velo de ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado e ideología y la del lenguaje como episodio cultural»<sup>145</sup>.

b) Por otra parte, siendo el hombre una figura finita de la historicidad, cosificada entre las otras cosas, desde la cual es posible pensarlas, la antigua metafísica de la naturaleza se transforma en un discurso del sujeto porque es el sujeto el lugar de los contenidos empíricos que deben ser fundamentados trascendentalmente desde la subjetividad.

¿Podemos referirnos a que la aparición del hombre en el espacio epistemológico sea el fin de la filosofía? ¿Qué sentido tienen los textos foucaultianos que esbozan una afirmación de este tipo?

En realidad Foucault no proclama sin más la *muerte de la filosofía* con el nacimiento del hombre. El contexto en que se insertan sus afirmaciones viene a precisar que la aparición del hombre comporta la muerte de un tipo de filo-

<sup>143</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.*, pág. 312. Creemos que este texto representa, en parte, el esfuerzo de Foucault por conexas los presupuestos del trascendentalismo kantiano con la fórmula primordial de la antropología estructural: «naturaleza/cultura».

<sup>144</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.*, pág. 313.

<sup>145</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.*, pág. 308-309.

<sup>146</sup> *La muerte de la filosofía* ha sido señalada e interpretada desde corrientes distintas: El neopositivismo apunta la muerte de la metafísica y su suplantación por una analítica del lenguaje (Vid. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*, *Loc. cit.*). Desde cierto neomarxismo la filosofía muere porque se transforma en una teoría dialéctica de la sociedad (Marcuse) o porque se llega a su realización (Horkheimer) (Un resumen de estas tesis puede verse: KOSIK, K. *Dialéctica de lo concreto*, Ed. Grijalbo, México; 1967, pág. 181-193). Cabe también la muerte de una filosofía reflexivo-abstracta por su transformación en una técnica social (Vid. ALTHUSSER, *La Philosophie comme arme de la révolution*, La Pensée d'avril; 1968. DURBIN, P. T. *Philosophy and the future of man*) o en sociología racional (BORNE, E. *Faut-il détruire la Philosophie?* France-Forum; avril-mai; 1970).

sofía: la metafísica de la episteme clásica. En el fondo, es el agotamiento de la metafísica<sup>146</sup> y su suplantación por otra filosofía más concreta: la del trabajo, la de la vida, la del lenguaje, como formas específicas de una analítica de la finitud. En resumen: una filosofía antropológica, la filosofía de la existencia del hombre.

¿Cuál es el carácter de esta filosofía? Foucault la tipifica como «reflexión de nivel mixto»<sup>147</sup>. Es decir, una filosofía que recorre el camino de ida y vuelta de lo empírico a lo empírico pasando por la fundamentación de lo trascendental<sup>148</sup>. Esto es lo que describe Foucault como «configuración antropológica de la filosofía moderna», al afirmar que «el análisis precrítico de lo que es el hombre en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre»<sup>149</sup>.

¿Es esta filosofía moderna nuestra filosofía? Foucault piensa que ha llegado la hora de despertar del profundo «sueño antropológico» superando aquella analítica de la finitud y, sobre sus despojos, edificar otra vez la unidad perdida. Por una parte, superando todo antropologismo, empezar el retorno a una auténtica ontología o pensamiento radical del ser; por otra, marginando todo psicologismo y todo historicismo, instaurar una nueva crítica de la razón que replantee de nuevo los límites del pensamiento. Es el desarraigo del fondo antropológico que Foucault buscará en Nietzsche en alianza con una crítica filológica y cierto biologismo.

#### 4.—MUERTE DEL HOMBRE Y COMIENZO DE UNA NUEVA FILOSOFIA

##### 4.1.—*Una cultura del hombre-ausente.*

La literatura, la ciencia, la filosofía y el arte son expresión de una cultura en la que se proclama la ausencia del hombre como dador de sentido<sup>150</sup> y como centro personalizado de toda iniciativa histórica. Las razones que se aportan al respecto suelen ser bastante coincidentes. Canguilhem<sup>151</sup> cree que, más que hablar de una «muerte del hombre», debemos referirnos a un agotamiento del *cogito* cartesiano. El *cogito* ha perdido su vigencia porque una filosofía de la conciencia no puede dar razón de la estructura de la nueva ciencia. El *cogito*

---

<sup>147</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pág. 331.

<sup>148</sup> Escuchamos aquí ciertos acentos de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

<sup>149</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pág. 332.

<sup>150</sup> DELEUZE, G. *Logique du sens*. Ed. du Minuit. París; 1969. Trd. esp. Seix Barral.

<sup>151</sup> CANGUILHEM, G. Loc. cit.

debe ser sustituido por las nociones de «concepto» y, principalmente, de «estructura». En esta línea G. Bachelard buscará otra epistemología desde las nuevas teorías físicas, ajena por completo al *cogito* cartesiano<sup>152</sup>. La misma idea *anti-cogito* es la que ha intentado resaltar Bonnot con su llamativo título de «*Han matado a Descartes*»: Einstein, Freud y Pavlov liquidaron el *cogito* y derribaron la tiranía cartesiana al formular otra ciencia que no encajaba con las categorías con las que la ciencia moderna —la ciencia del cogito— había configurado el hombre. Haber matado a Descartes o haber agotado el *cogito* cartesiano no es sólo enterrar la filosofía personal del pensador francés, sino también acabar con toda la historia de las ideas a que había dado lugar: el pensamiento y la literatura que reconocía al sujeto el derecho a su verdad y a convertirse en creador del mundo. Haber matado a Descartes es terminar con la autonomía del yo, proclamada desde Kant a Hegel. Haber agotado el *cogito* es dejar fuera de juego la presión del subjetivismo literario de Marcel Proust, por ejemplo, y toda una literatura de conciencia que afirmaba al sujeto como un yo privado y creador de sus personajes; es poner término a la actitud subjetivista respecto a un discurso que convertía al sujeto humano en base del saber y árbitro del entendimiento. Es instaurar un estructuralismo, como un remozado eleatismo<sup>153</sup>, que termine con el problema romántico del sentido y con su campo de conjuntos históricos y actitudes humanas, para reintegrar el sentido en la razón según un nuevo y especial clasicismo<sup>154</sup>.

¿Qué relación esconde la «muerte del hombre» y la «muerte de Descartes»? ¿Qué sentido tiene en nuestro contexto cultural la «muerte del hombre»? Volvamos a Bonnot, quien ha resumido muy concisamente el significado de aquellas esquelas mortuorias. El hombre ha muerto. ¿Muerte física? Evidentemente que no, dado que la especie humana nunca como hoy había dispuesto de tantos recursos para su subsistencia. ¿Muerte del concepto de naturaleza humana? Tampoco, porque ésta es una noción perfectamente definida en nuestros días. Ha muerto el *quien* del que habla. Frente al hombre clásico asentado en una axiología que proclamaba su universalidad, aunque con el temor permanente de no ser si no ocurre una recreación constante<sup>155</sup>; frente a la suficiencia de la interioridad autónoma del yo romántico, se alza la impotencia del sujeto

---

<sup>152</sup> BACHELARD, G. *Le nouvel esprit scientifique*. PUF. París; 1934.

<sup>153</sup> LEFEBVRE, H. *Claude Lévi-Strauss et le nouvel éleatisme. L'Homme et la Société*; 1 y 2. Ed. Anthropos. París; 1966. Trd. esp. en «Estructuralismo y filosofía». Ed. Nueva Visión. Buenos Aires; 1969.

<sup>154</sup> SERRES, M. *Hermès ou la communication*. Ed. de Minuit. París; 1968. — *Analyse symbolique et méthode structurale*. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 4; París, 1967.

contemporáneo, herido de muerte. Ha muerto el hombre en el sentido de que la ciencia anticartesiana de nuestra época ha abierto un abismo entre el hombre clásico y las cosas y entre el yo romántico y su monstruoso poder creador, destruyendo las categorías que lo definen y la idea que nos hacíamos de su existencia. «Einstein, Freud y Pavlov... arrancaron al hombre sus verdades familiares...; después de las ecuaciones de la relatividad ya no hay hombre..., sino sólo permanencia de una estructura lógica»<sup>156</sup>. Si la ciencia ha hecho del hombre una «estructura lógica», la literatura lo ha reducido a la extrema delgadez de una «conciencia-pantalla» carente de sujeto (R. Grillet)<sup>157</sup> o al descuartizamiento en la «delicia de saberse nadie para siempre» (Beckett)<sup>158</sup> y el arte y el cine lo han convertido en un *casi-ser* sin grosor, una «estructura-de-sujeto-ausente», una función de mecanismo<sup>159</sup>.

¿Debemos situar en este mismo horizonte cultural los textos de Foucault que se refieren al «próximo fin» del hombre? Efectivamente. El hombre de Foucault es más inconsistente, si se quiere, que el de la intolerable delgadez de cuchillo o de hojilla, de Beckett, porque se reduce a la fragilidad de un «rostro de arena»<sup>160</sup> que se borra en los límites del mar. El hombre de Foucault es la tenue figura en la «playa cultural» a merced de las condiciones y disposiciones de las arenas de la misma. Una cosa es cierta, en opinión de Foucault, que: «en la cultura occidental jamás ha podido existir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje»<sup>161</sup>.

¿Qué significado profundo esconde la frase de Foucault bajo su aparente inocencia? ¿Cuál es el nudo que nos permite deshilvanar la trama de su textura? A nuestro entender hay que tirar de dos cabos. El primero hace referencia a los patrones literarios de nuestra «cultura occidental» que Foucault ha considerado y en los que ha buscado apoyo a sus ideas. Si Bonnot hace responsables a Einstein, Freud y Pavlov de terminar con el *cogito* como punto de arranque de toda reflexión científica y, derivadamente, de liquidar la imagen del hombre, Foucault busca su apoyo en Nietzsche, Mallarmé y Freud. A través del otro cabo atendemos a unas ciencias que tienen que ver, más o menos, bajo un aspecto u otro, con la naturaleza del lenguaje. Si la teoría de la

155 POULET, G. *Etudes sur le temps humain*. Flon. París; 1949. pag. 28-29. Poulet se funda en unos textos de Descartes.

156 BONNOT, G. *Han matado a Descartes*. Ed. Guadarrama. Madrid; 1973. pag. 279 y 268.

157 Cfr. BERNAL, O. *Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett*. Loc. cit. pag. 78.

158 BECKETT, S. *El Innombrable*. Ed. Lumen. Barcelona; 1966. pag. 134.

159 En la novela de RAY BRADBURY, *Fahrenheit 451*, película después de TRUFFAUT, el hombre aparece sólo como un tornillo del mecanismo del mundo.

160 FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 375.

relatividad, la de los reflejos condicionados y el psicoanálisis han cambiado en opinión de Bonnot, nuestra forma de concebir el universo y, en consecuencia, han proclamado el anacronismo de la imagen del hombre cartesiano, para Foucault son la lingüística, el psicoanálisis y la etnología, «contraciencias» de las ciencias humanas, que ponen en entredicho la «figura» del hombre que había configurado la analítica de la finitud. En el fondo, el ser del hombre queda intacto en la arqueología foucaultiana y es el papel que *desempeña* en el horizonte epistémico del saber lo que ha terminado por fenecer. Al final, la demiurgia se ha tornado *iconoclastia*, destruyendo la «figura» del hombre que aquélla había formado.

#### 4.2.—*La iconoclastia de la figura del hombre*

Iconoclastia, destrucción de imágenes, desacralización por considerar un sacrilegio los sustitutos ¿El modelo debe ocupar el lugar de la figura? La iconoclastia como destrozo de la imagen del hombre no es un acto vandálico aislado, sino que es todo un despliegue terrorista que ha causado otras muertes o ha provocado otras sustituciones y ha conflictuado radicales alternativas. Mientras va exponiendo su propia teoría Foucault la vincula a otras fuentes. Pero, más que resaltar el carácter de aquella vinculación y determinar un diagnóstico, queremos señalar —siguiendo la norma de nuestro humilde ensayo— la conexión de aquellas muertes y alternativas con el interrogante de una posibilidad: la de la filosofía de nuestro tiempo que, aun sin dejar de ser filosofía, figure sin vergüenza como teatro; mimo de un «Teatro filosófico»<sup>162</sup>. Juego de mimos entre unos actores que llevan prestadas sus máscaras; juego de mimos en el que cada actor es en su presencia el de su máscara; teatro filosófico en el que cada filósofo piensa según la máscara que lleva puesta. La historia del pensamiento sería el desfile de unas máscaras gesticulantes en la cabeza de unos actores. Con un humorismo desbordante dice Foucault que «en la garita de Luxembourg, Duns Scoto... lleva unos considerables bigotes; son los de Nietzsche disfrazado de Klossovsky»<sup>163</sup>. Pero tam-

---

<sup>161</sup> FOUCAULT M. Loc. cit. pag. 329.

<sup>162</sup> FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. Ed. de Minuit. París; 1970. Trd. esp. en Cuadernos Anagrama. Barcelona; 1972.

<sup>163</sup> FOUCAULT ha dicho que, en la historia, la univocidad del ser ha sido pensada cada vez tres veces: por Duns Scoto, por Spinoza y por Nietzsche; cada uno, evidentemente, a su manera. Este pensamiento es el que junta a Scoto con Nietzsche en los disfraces. Modernamente KLOSSOWSKI, en su obra *Nietzsche et le cercle vicieux*. Mercure de France; 1969. —aquí la otra parte del disfraz— ha llevado a cabo una profunda exégesis del pensamiento nietzscheano.

bién Foucault para teatralizar la tragedia iconoclasta de la figura del hombre ha prestado su máscara y disfraz: a Nietzsche o el desarraigo de la antropología, a Mallarmé o la disolución del yo en un lenguaje que habla solo, a Freud o el reconocimiento teórico-práctico de un yo fisurado.

Nietzsche, en opinión de Foucault, abre la posibilidad del «espacio del pensamiento contemporáneo»<sup>164</sup> al clausurar toda alternativa a una escatología de tipo antropológico-dialéctico. El pensamiento contemporáneo en la máscara de Nietzsche es el esfuerzo por conseguir el desarraigo de toda antropologización<sup>165</sup>, porque Nietzsche arremete iconoclasticamente contra todos los fetiches que hicieron posible la figura del hombre en el espacio del saber. Sobre la idea del *retorno* acabó con la continuidad del tiempo histórico y, con él, con la finitud que la había posibilitado a través de la radicalidad finita de la figura del hombre. El *retorno* implica necesariamente la desaparición del sujeto enunciante<sup>166</sup>; como serpiente que se muerde la cola, el *retorno* es el «volver» de la infinitud que, según los presupuestos foucaultianos, es como cavar la sepultura del hombre-autoconciencia, del sujeto-de-historia. A través de la máscara nietzscheana podrá ya vocar Foucault la elipsis de un sujeto humano trascendental para rellenar el espacio que ha dejado vacío con una subjetividad fantasmagórica: un fragil poder «ser-hablado» desde los límites de un espacio epistémico<sup>167</sup>.

---

<sup>164</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 258.

<sup>165</sup> Foucault ve en la antropologización el gran peligro interno del saber actual, al convertirse, no el hombre que ya ha perdido su reinado en el centro del ser, sino las ciencias humanas —por la complejidad mal definida de su configuración epistemológica— en intermediarios peligrosos en el espacio del saber.

<sup>166</sup> KLOSSOWSKI. Loc. cit.

<sup>167</sup> No negamos que en Nietzsche —como también en Mallarmé y Freud— se encuentren los aspectos que nos sugiere una lectura atenta de Foucault. No obstante no debemos olvidar que Foucault lee aquellos autores desde sus presupuestos estructuralistas y, por tanto, más que desarrollar una hermenéutica de su pensamiento los trae a colación como calmantes ideológicos de su propio pensamiento. Así, a veces, los convierte en pensadores del siglo XX. Al hacerlo cae Foucault en una comprometida disyunción: Si tales pensadores dicen en su momento cronológico lo que les hace decir Foucault, pueden presentarse como una objeción al principio de homogeneidad cerrada que garantizaba el concepto de episteme. Si son transplantados a otro contexto, son desarraigados, confundiendo Foucault actitudes distintas. A lo sumo debe servirse Foucault de ellos con motivos teóricos para retomar una temática y justificar las propias teorías. Y esto, lo hacemos, pese a que se ha lanzado la idea —aplicable a los tres personajes— de que sin la elucidación epistemológica del estructuralismo estaríamos todavía por descubrir la obra de Freud (ALTHUSSER, L. *Freud y Lacan*. La Nouvelle Critique, 161-162 (1964-1965). Trd. esp. Cuadernos Anagrama; 5. 1970) y a pesar de que Foucault califique a Mallarmé de un *balbuceo* que encierra todos nuestros esfuerzos actuales. En obras posteriores a *Las palabras y las cosas*, Foucault, más cauto, refiriéndose a Nietzsche, dice que «desde hace cerca de un siglo, la mayor empresa de la filosofía ha radicado en pensar este retorno» (*Theatrum Philosophicum*. Loc. cit. pag. 46).

Acabar con el hombre era en Nietzsche acabar también con Dios. Dios y hombre son factores de una misma igualdad ecuacional en la que si se iguala a cero uno de sus miembros también el otro se reduce. Si el hombre en la filosofía clásica necesitaba para ser una recreación divina constante (Descartes), matar a Dios es garantizar la existencia de un ser autosuficiente; de un ser «más-que-hombre» (superhombre nietzscheano), cuya autosuficiencia promueve le desintegración del hombre de la historia humana. Foucault ve que la promesa del superhombre es el anuncio de la muerte del hombre<sup>168</sup>, porque al convertirse éste en el asesino de Dios es, en su asesinato, el suicida de sí mismo. En esta línea de pensamiento la fórmula nietzscheana «Dios ha muerto» provoca el enfrentamiento del hombre consigo mismo y pone entre paréntesis su propio devenir<sup>169</sup>. Pero el enfoque clásico no coincide con la perspectiva nietzscheana. Mientras aquél se orienta desde el ángulo de una casualidad universal, Nietzsche parte desde un punto de mira filológico-biológico. Mata a Dios y al hombre desde el interior del lenguaje<sup>170</sup>, porque, al plantear la cuestión filosófico-filológica de una formalización universal del discurso y su reabsorción integral en la palabra, proclama la identidad del retorno de lo Mismo como orden de las cosas<sup>171</sup> y, en este horizonte de cosas, la dispersión total del hombre. La interpretación foucaultiana de Nietzsche nos sugiere un cierto esquematismo teórico parecido al que había esbozado respecto a la episteme clásica<sup>172</sup>. Esta situación compromete a Foucault en una alternativa de volver la filosofía contemporánea —como veremos luego— a los esquemas de la ontología de la representación o de avanzarla según nuevas coordenadas, aunque anclándola en el ser en la medida que se aparta del subjetivismo del yo. Desde esta alternativa ve en Nietzsche la razón para calificar la filosofía moderna de «humanismo dormido» sobre la inexistencia del hombre. Si bien la

<sup>168</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. pag. 332.

<sup>169</sup> WISSER, R. *Dios ha muerto...* Folia humanística; X, 11 (1972) pp. 195-212.

<sup>170</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pag. 298.

<sup>171</sup> ALTHUSSER, L. (*Freud y Lacan*. *Loc. cit.* pag. 30) se ha referido, respecto a Lacan, a la ley del Orden como ley de Cultura y su confusión en su esencia formal con el orden del lenguaje. Y es en esa lengua como un hablar del «yo» cuando empiezan las diferencias entre Foucault y Lacan. Mientras en el segundo hay una búsqueda de plenitud del «yo», en Foucault se transparenta un vacío del hombre al retirarse de las significaciones pasadas (AUZIAS, J.-M. *El estructuralismo*. Alianza Editorial. Madrid; 1970. 2.<sup>a</sup> ed. pag. 123.

<sup>172</sup> No todas las interpretaciones del siglo XIX coinciden con la hermenéutica foucaultiana. Compárense, por ejemplo, los tres modelos que esboza Foucault (*Las palabras y las cosas*). *cit.* pag. 349): modelo biológico, modelo económico y modelo filológico, con los modelos que ofrece Benal, O. (*Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett*. *Loc. cit.* pag. 215): modelo romántico, modelo marxista y modelo nietzscheano. Los tres coinciden en que sus objetivos no pueden dar apoyo semántico a la concepción del hombre.

filosofía moderna es la única —como hemos visto, en la hermenéutica foucaultiana de la historia—, que ha pensado el hombre, también ha sido la primera que no nos ha dado imagen alguna de él<sup>173</sup>. Pero, además, Foucault encuentra en Nietzsche el «umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo de nuevo empezar a pensar»<sup>174</sup>. Asocia de esta manera la fórmula «el hombre ha muerto» no con un hecho histórico, sino con los esquemas especulativos de una filosofía; mejor aún, la fórmula representa el punto clave hacia la resurrección de la filosofía<sup>175</sup>.

Nietzsche, sin embargo, parece no acabar totalmente con el hombre porque mantiene aun los interrogantes sobre el *quien* del que habla y no sobre el habla misma. Será Mallarmé el que olvide el sujeto y se quede en la *palabra* sola<sup>176</sup>. El «quien» *tiene* la palabra y *detenta* el discurso se borra a sí mismo de su propio discurso y se hurta a su propio lenguaje. El discurso se compone de sí mismo y la palabra, en su vacío semántico y en su nada subjetiva, es la única que habla. Pero, ¿qué sentido tiene decir que «el discurso se compone de sí mismo» y que el «lenguaje habla solo»? En la literatura contemporánea no otra cosa que el sujeto es algo exclusivamente lingüístico y que el discurso se repliega sobre sí mismo, rompiendo la vinculación con el mundo y el hombre para convertirse en realidad de sí mismo. La representación no refleja la realidad ni es un duplicado de sí misma, como en la episteme clásica, porque se convierte en realidad misma y el discurso lingüístico, cerrándose en sí mismo, se queda en una relación de des-semantización. Las palabras no se acomodan ya significativamente a las cosas o a las situaciones humanas, sino que los significados son forjados por el lenguaje mismo<sup>177</sup>, perdiendo las palabras su tono

---

<sup>173</sup> BERNAL, O. Loc. cit. pag. 229.

<sup>174</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 332. Por mezclar su pensamiento con el de Nietzsche, Deleuze. (Recordemos sus obras sobre Nietzsche: *Nietzsche: sa vie, son oeuvre, avec u exposé de sa philosophie* (1965). — *Nietzsche et la philosophie* (1967). Trd. esp. Ed. Anagrama) será considerado por Foucault como quien ha puesto en circulación aquel posible nuevo pensamiento, que no es ya porvenir —como en Nietzsche—, sino que está en los textos de Deleuze «danzante ante nosotros entre nosotros» (*Theatrum Philosophicum*. Loc. cit. pag. 47).

<sup>175</sup> Las fórmulas «Dios ha muerto» y «muerte del hombre» en su relación con la filosofía están presentes en Hegel con anterioridad a Nietzsche aunque con matices diferentes. WISSER ha mostrado que Hegel en la sensación de la muerte de Dios encuentra la búsqueda del superhombre por medios filosóficos (*Dios ha muerto...* Loc. cit.).

<sup>176</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 298 y 371.

<sup>177</sup> La ruptura incontestable de vínculos entre lenguaje y significado en el mundo de la literatura contemporánea, se mantiene aun interrogativa en alguna filosofía de hoy. Así URBAN, W.M. (*Lenguaje y realidad*. FCE. México; 1952) escribe: «La relación entre lenguaje y significado plantea inmediatamente cuestiones de fundamental alcance para la filosofía del lenguaje. ¿Los significados son realmente creación del lenguaje?»

predicativo a favor de un carácter puramente relacional<sup>178</sup> y convirtiéndose el sujeto en un término del discurso<sup>179</sup>. El discurso ya no es sino o una combinatoria que rige la secuencia de las frases, de la misma manera que en el interior de la frase se tienta a formar clases de sintagmas y de morfemas (*Linguística distribucional*), o el resultado de transformaciones sucesivas operadas sobre una estructura profunda (*Generativismo o gramática transformacional*)<sup>180</sup>, sin necesidad de contar para nada con el sujeto. La presuposición de la filosofía moderna de que todo discurso implica un sujeto mediador de conocimiento, no se acepta ya en la filosofía contemporánea.

Foucault no es ajeno al planteamiento que acabamos de esbozar y lo hace patente en muchas ocasiones. Se pregunta por la fragilidad de la conciencia cuando es incapaz de pasar de la estructura del lenguaje a la estructura del universo. Esto quiere decir que el lenguaje ha superado aquella ingenua configuración y que el sujeto ha sido absorbido por su propia palabra. Un nuevo interrogante que «discrepa de todo aquello que históricamente ha permitido nuestro pensamiento» viene a reemplazar la concepción del conocimiento y del sentido: el interrogante de «si el hombre realmente existe», suponiendo inéditamente una problemática epistemológica insospechada: la de que serían «el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera»<sup>181</sup>. La elipsis epistemológica del sujeto comporta una serie de preguntas foucaultianas acordes con la temática de la literatura actual<sup>182</sup> al cuestionar su propia existencia y la de sus personajes concibiendo el lenguaje sin relación con una realidad exterior a sí mismo<sup>183</sup>. Lo que no está tan claro es que las preguntas foucaultianas y las de las de la literatura actual se hicieran necesarias desde que con Nietzsche y con Mallarmé el pensamiento fue conducido hacia el lenguaje mismo<sup>184</sup>. Efectivamente, la pregunta por un lenguaje que no dice nada, que no se calla jamás y que se llama *literatura* es sólo posible desde que se afirmó que es el lenguaje mismo quien habla y no el hombre. Pero la afirmación de Mallarmé al decir que quien habla es la palabra misma, no implica el desmo-

---

178 CARNAP, R. *The Old and the New Logic*. en AYER, A.-J. «El positivismo lógico». FCE, México; 1965.

179 BIENVENISTE, *Problemes de linguistique générale*. Ed. Gallimard. París; 1966 pag. 261.

180 Para la problemática del discurso, vide; SUMPFF, J. - DUBOIS, J. *Problèmes de l'analyse du discours*. Langages; 13 (1969).

181 FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas...* pag. 313

182 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 297-298.

183 Vide a BERNAL, O. *Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett* Loc. cit.

184 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 298.

ronamiento absoluto de todo sujeto, porque para Mallarmé todavía, si el yonominial se hace impersonal, queda el «universo espiritual» como sujeto parlante<sup>185</sup>. Sin embargo, la «intransitividad radical» de la literatura como manifestación de un lenguaje cuya ley no es otra que afirmar su existencia<sup>186</sup>, parece estar más cerca de las afirmaciones de Mallarmé sobre que el ser es según el modo de decir<sup>187</sup>.

Si Mallarmé ha sugerido que el ser es según el modo de decir, Freud ha añadido, desde la máscara estructuralista de hoy, que el ser del hombre no es sino un «ser-hablado»<sup>188</sup>. El sujeto psicoanalítico no es la conciencia-centro, sino el inconsciente-descentrado que se configura en el habla dialogante entre médico y enfermo. El discurso psicoanalítico —práctico-técnico-teórico<sup>189</sup>— no es más que una hermenéutica capaz de elevar a conocimiento aquello que no se conoce en ninguno de nuestros discursos. Y en aquélla, como resultado de un modelo lingüístico, el hombre resulta un sistema significante. El hombre no se define en términos de sujeto, sino en líneas de estructura que, como tal, resulta un efecto superficial de sentido. El yo-centro de una vida se disuelve para pasar a resultado de una construcción de ciertas posibilidades: el orden de lo simbólico, un síntoma en una cadena de significantes. Este es el esfuerzo de Freud, al revelar que el hombre en el discurso del inconsciente es sólo un producto de sentido resultante del no-sentido<sup>190</sup>.

Foucault, pese a haber dedicado cierta atención a Freud<sup>191</sup> no se ocupa de él largamente en *Las palabras y las cosas*, aunque se transparente un fondo freudiano en muchas ocasiones. Y es al esbozar su concepción de las ciencias humanas y del psicoanálisis. Encuentra desde esta vertiente una teoría del pensamiento, liberada enteramente del sujeto. Es una teoría que, al borrar toda

185 MALLARME, St. *Oeuvres complètes*. Bibl. de la Pléiade. París; 1945. pag. 854.

186 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 294.

187 MALLARME, St. Loc. cit. pag. 481.

188 FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum*. Loc. cit.

189 ALTHUSSER, L. Freud y Lacan. Loc. cit.

190 DELEUZE, G. *Logique du sens*. Ed. du Minuit. París; 1969. pag. 91. Trd. esp. Seix Barral.

191 FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud, Marx*. Cuadernos Anagrama; n.º 7. Ed. Anagrama. Barcelona; 1972.

192 FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. Loc. cit.

193 DESCHAMPS, J. *Psicoanálisis y estructuralismo*, en «*Estructuralismo y Marxismo*». Loc. cit. Para una teoría filosófica del «pensamiento-repetición» véase a DELEUZE, G. *Différence et répétition*. P.U.F. París; 1969. También un comentario a este libro. FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. Loc. cit. En otro orden de ideas BUNGE, M. (*La investigación científica*. Ed. Ariel. Barcelona; 1969) considera que *psicoanálisis* es una pseudociencia (pg. 58-60).

dicotomía de valores contrapuestos (normal/patológico, comprensible-incomprensible, signifiante/insignifiante), pretende una unificación del campo de las ciencias humanas en el que no caben ni los calificativos psicopatológicos de «conciencia mórbida» ni las anotaciones de «discursos insignificantes». El discurso inconsciente es un pensamiento fantasma —no el de un sujeto sintetizante-sintetizado, sino el de un yo-fisura— que no busca la verdad, sino la coherencia de sentido en un pensamiento-repetición<sup>192</sup>. Como tal es un pensamiento idéntico a sí mismo por afectar siempre del mismo sentido a los acontecimientos diversos de nuestra vida, impidiéndole ser una historia<sup>193</sup>.

Si Foucault prestó su máscara estructuralista a Nietzsche, Mallarmé, Freud, para poder estar en la escena del «Teatro filosófico» de hoy, éstos han prestado la voz a Foucault para proclamar su antihumanismo iconoclasta: la desaparición del hombre en un lenguaje recompuesto. Foucault ha enfrentado de esta forma el pensamiento del hombre y el pensamiento del lenguaje, cargando el acento exclusivo sobre el segundo. El pensamiento del hombre se ha venido abajo y, con él, el modo de ser del hombre se ha reducido a un simple «ser-hablado» en la palabra, que, a fin de cuentas, es la única que habla.

#### 4.3.—*El interrogante de una alternativa*

Llegamos al último acto de la Representación en el que se funden el nudo y el desenlace de la tragedia sobre la «muerte del hombre» y en donde se anuncia que «*el hombre está terminado*»<sup>194</sup>. Bastaría acudir al teatro para presenciar este último acto. Sin embargo, el desenlace con que Foucault hace terminar la tragedia podría parecernos un tanto caprichoso y gratuito; falta de consistencia teórica respecto al orden vinculante de sus afirmaciones. Por esto ha sido preciso asistir a la larga e insulsa exposición de la obra. Ahora, con muy pocas líneas podemos esbozar el final. Foucault ni a esto llega. La reticente y desmesurada exposición de *Las palabras y las cosas* permite que las escenas del desenlace se reduzcan a unas pocas indicaciones, a veces simples sugerencias entre líneas, pero suficientes para percatarnos de la intención final de la tragedia. Porque en el libro de Foucault falta un apartado, un capítulo, dedi-

<sup>192</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pag. 372.

<sup>193</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pag. 333.

<sup>194</sup> AUBENQUE, P. (*Langage, structures, société*, Archives de Philosophie, t. 34; 3 (1971), pp. 353-375) ha precisado esta tesis general del estructuralismo como aplicación de la doble abstracción de Saussure (lengua/habla y estados sincrónicos/procesos diacrónicos del lenguaje) y de su vinculación metodológica a los contextos antipsicologistas y antibistoricistas de la filosofía de su época.

cado a la conclusión; se acaba, concluye el razonamiento teórico mientras se van consumiendo las últimas páginas del libro, aunque todavía en ellas salgan nuevos personajes que no habíamos visto a lo largo de su exposición. Pero, ¿por qué una exposición tan largamente minimizada para un desenlace sólo sugerido? Porque, en el fondo, la Representación de «la muerte del hombre» es una tragedia histórica, en la que hay que ir engarzando los hechos que concluyen en su muerte. Porque la clave semántica del desenlace está en función del significado de la exposición, compleja y poliforma, en la que se esbozan las figuras de la episteme clásica y de la episteme moderna como figuras antagónicas.

El tema de la tragedia es resaltar la imposibilidad en escena de la presencia simultánea de un lenguaje-unitario y de la figura-del-hombre. Pero el tema no está configurado según un esquematismo teórico, sino «en estado práctico»; es decir, hecho acontecimiento a lo largo de las escenas de la exposición. Foucault no ha escrito el tema en la portada de su libro y, luego, en su interior, ha probado su coherencia y validez lógicas con el fin de persuadir su aceptación a causa de su sentido epistemológico. Al contrario, Foucault ha prescindido de una sistematización de tipo formalista primordialmente. Ha intentado con todo rigor estructurar unos hechos histórico-culturales —no los tópicos de todas las Historias de filosofía, sino los desconocidos por ellas—, a través de los cuales y desde su estado práctico esbozar unas líneas teóricas; no quedarse en el conocimiento concreto de las coyunturas concretas al estilo del historiador, sino alcanzar un discurso formal-abstracto y, por tanto, auténticamente filosófico. La fuerza teórica del desenlace radica precisamente aquí: En que es consecuencia teórica de un conocimiento que se ha iniciado en una historia material. Formalicemos resumidamente esta historia.

En la episteme clásica la estructura unitaria del lenguaje permitió el discurso de la representación como exterioridad epistemológica de una ontología a-antropológica. Esta ontología en cuanto nominación del ser excluye un pensar sobre el hombre porque la subjetividad era anulada por las cosas. El hombre es una cosa entre las cosas, pero no un sujeto; es *naturaleza* humana en la naturaleza, simplemente. En la episteme moderna la fragmentación del ser del lenguaje va ligada a la desaparición del discurso y de la representación. El hombre ya no es un objeto de la representación, sino una figura recién nacida en los intersticios del lenguaje fragmentado. Se impone una **analítica antropológica** en la que la subjetividad fundamenta el nivel de los contenidos empíricos. El hombre, conciencia o autoconciencia, sujeto puro trascendental, es el centro y el origen de la objetividad de las cosas. Su modo de ser singular es la

garantía del conocimiento de las cosas y del conocimiento empírico de sí mismo como positividad. En la época actual asistimos a la «muerte-del-hombre» porque el lenguaje, como hemos visto, —hermenéutica del ser-hablado del inconsciente, literatura desnuda del habla y formalización de un discurso reabsorbido en la palabra— parece reconstruir su ser fragmentado en una unidad.

La «muerte-del-hombre», mejor, su disolución por el lenguaje, plantea al pensamiento contemporáneo una comprometida alternativa: la alternativa de su propia constitución. ¿Tiene el pensamiento contemporáneo que volver a la ontología a-antropológica del discurso de la representación o esbozar una nueva metafísica anti-antropológica? ¿La conexión de la gramática general, de la historia natural y de la teoría de las riquezas, en una unidad con el pensamiento unitario del ser puede modelar el discurso contemporáneo, conexionado con el psicoanálisis, con la etnología y con la lingüística? ¿Puede la filosofía actual, a nivel del psicoanálisis, de la etnología y de la lingüística, como ciencias que disuelven al hombre, ser del mismo signo que la filosofía clásica, a nivel de la gramática general, de la historia natural, de la teoría de las riquezas, como ciencias que excluían al hombre en su generalidad? Esta alternativa es el nudo de nuestra tragedia, pero el vínculo que explica la razón de ser de la exposición y el sentido del desenlace. Comprender la alternativa con su doble sentido de vinculación es entender el significado de la filosofía actual, montada sobre el vacío del hombre desaparecido, cuando este vacío no es una laguna a llenar, sino otro espacio epistémico desde «el que por fin es posible pensar de nuevo»<sup>195</sup>.

Notemos que Foucault está en el plano de las conjeturas y no frente al hecho de una filosofía ya constituida. Está sugiriendo las posibles líneas de nuestra filosofía frente a la filosofía moderna y con o fuera de la filosofía clásica. Por tanto, la alternativa no es una simple disyunción proposicional de hipotéticas posibilidades, sino una auténtica problemática que atiende a unos hechos culturales de hoy y que excluye otros y que se vincula con unos conceptos teóricos y rechaza otros. En esta línea la alternativa toma esta otra perspectiva:

1) ¿Es posible un pensamiento nuevo y desconocido hasta hoy que permita reflexionar a la vez y sin contradicción el ser del hombre y el ser del lenguaje? En otras palabras: ¿Es posible una filosofía antropolingüística?

---

<sup>197</sup> Esta idea de una «filosofía por hacer» puede verse, desde una perspectiva histórica, en PARAIN, B. *Prólogo de la «Historia de la filosofía»*, t. I. Ed. Siglo XXI; México, 1971.

2) ¿El pensamiento contemporáneo puede ser por ventura el pensamiento que resalte de una vez por todas la imposibilidad de pensar a la vez el ser del lenguaje y el ser del hombre? ¿Es la filosofía contemporánea una radical anti-anthropología?

A las preguntas del apartado primero hay que contestar con una «silenciosa risa filosófica» porque la exposición de nuestra tragedia ha evidenciado que en la cultura occidental hombre y lenguaje-unitario no se avienen. La tesis foucaultiana, en el fondo, no hace sino repetir con otras palabras las ideas básicas de la lingüística estructural, según la cual, al ser el lenguaje un sistema abstracto independiente de la conciencia y voluntad del individuo, pone entre paréntesis el sujeto de la «palabra», lo que equivale a marginar también las iniciativas humanas<sup>196</sup>. Esto explica por qué una antropología en la que se planteara la cuestión del ser del lenguaje no es posible según Foucault. A las preguntas del segundo apartado, de momento, sólo hay que dejarlas como alternativas, como interrogantes suspendidos. De todas formas dos hechos, en nuestros días, pueden enfocar la filosofía contemporánea:

1) El hecho de que la filosofía esté todavía en vías de terminar<sup>197</sup>.

2) El hecho de que en la filosofía de hoy y en la literatura y en la reflexión formal se plantee la cuestión del lenguaje<sup>198</sup>.

Este es el desenlace de *Las palabras y las cosas*. Pero, si Foucault a lo largo de sus páginas se atreve con una hermenéutica histórica de la filosofía, no se siente seguro con una auténtica perspectiva de nuestra filosofía. Tan sólo una sugerencia —«Reencontrar una ontología purificada o pensamiento radical del ser»— y una recomendación: que este reencuentro ontológico no puede significar en ningún sentido «un retorno ingenuo a la teoría clásica del discurso»<sup>199</sup>.

Desde la publicación de *Las palabras y las cosas* Foucault ha leído *Difference et répétition* y *Logique du sens* de Deleuze. Estas dos obras le han impresionado hasta el extremo de ver en ellas aquella filosofía prometida en *Las palabras y las cosas*, que no se atrevía a esbozar, y de sugerir que «tal vez un día el siglo será deleuziano»<sup>200</sup>. Aquella filosofía prometida y por venir, indefinida entre alternativas, es ya una realidad para Foucault en el *Theatrum Philosophicum*. Y, desde luego, esta filosofía nada tiene que ver con un retorno,

---

<sup>196</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit.

<sup>199</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 375.

<sup>200</sup> FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. Loc. cit. pag. 7.

ni ingenuo ni crítico, al discurso clásico. La promesa de reencuentro de una «ontología purificada» como pensamiento radical del ser, se define ahora como una metafísica topologizada del «extra-ser».

Dos tesis deleuzianas han cautivado a Foucault y le han llevado al esquema teórico esbozado: 1) La tesis de la sustitución de la filosofía de la representación por una filosofía de la repetición, y, 2) la tesis de la sustitución de un «teatro filosófico», a la manera hegeliana, por la invención en la filosofía de un equivalente del teatro, al estilo nietzscheano. Así, al tiempo que se funda este teatro del futuro, se funda una nueva filosofía que permite pensar el acontecimiento

¿En qué consiste esa filosofía topológica del extra-ser? No cabe ahora ni siquiera esbozarla, porque su esquematización supone un nuevo ensayo, cuya temática desborda los límites del presente comentario. Como poste indicador significaremos tan sólo que es *metafísica*, porque es discurso que, trascendiendo el conocimiento de la estructura ideal de los cuerpos (física), discurre acerca de la materialidad de los incorpóreos; y que es metafísica *topológica*, porque la pregunta por el extra-ser no es una interrogación dilemática respecto a la profundidad del ser/no-ser, verdadero/falso, simulacro/copia, sino una inquisición sobre el sentido como efecto de superficie; es decir, como resultado de acontecimientos corpóreos y materiales. En resumen: discurso acerca de la materialidad de los incorpóreos en el zigzag de la superficie; afirmación disyuntiva en la que el yo es un acontecimiento del pensamiento y lo corporal de lo pensado.

## 5.—EPILOGO

Epílogo, no es aquí el lugar de las conclusiones. Desde el comienzo no se han pretendido ni se han buscado. Sólo la lectura atenta de algunos textos de *Las palabras y las cosas* y su contextualización con otros textos y otras significaciones ha ocupado nuestra atención. Epílogo, quiere decir solamente forma de poner punto final a una larga lectura y, a la vez, la primera formulación de unos interrogantes que abran el diálogo y la discusión, en muchos momentos. En la introducción, sin embargo, se dejaron entrever cuales serían estas primeras preguntas del epílogo: ¿Qué sentido tiene la obra de Foucault, que hemos leído, en la polémica humanismo/abhumanismo-antihumanismo? ¿Es posible todavía en el pensamiento contemporáneo una filosofía del hombre, no en el sentido del carácter humano de la filosofía, sino en el significado de una problemática filosófico-antropológica? En el fondo y más radicalmente lo que se pregunta es por la constitución misma de la filosofía actual: ¿Es la filosofía

la reclusión del pensamiento en la subjetividad de la conciencia, de la raza y de la socialidad o, al contrario, la apertura a la historia del ser que, como tal, está encargada de intenciones humanas? ¿Puede la filosofía contemporánea como pensamiento cuestionador del lenguaje configurarse sobre un lenguaje como un todo independiente de las intenciones humanas y de los procesos históricos y ser, por ello, ahumanista o antihumanista o, por el contrario, estructurarse sobre la lengua con su dimensión subjetivo-objetiva e individual-social y permitir, por tanto, una filosofía del hombre?

Desde el abanico de las actuales «corrientes de pensamiento» no cabe una respuesta única. Incluso la fricción entre algunas de ellas es normal. La tradición dialéctica del marxismo percibe en la relación sujeto-objeto el nudo del humanismo y, en consecuencia, la efectividad de una antropología filosófica, aunque con matices distintos. Desde la filosofía de la subjetividad individualista (Sartre) hasta la política del «humanismo democrático» que propicia una «revolución burguesa» (Partidos comunistas), pasando por la «concepción programática» de la filosofía del hombre, por una dialéctica de lo concreto (Kosík), por la filosofía del «momento subjetivo», que no es la de la subjetividad, sino la de la conjunción de conciencia y acción (Garaudy), se resalta el fondo humanista de todas estas filosofías. Frente a éstas que, aunque no se quiera, centran su atención en el «sujeto», el estructuralismo de Foucault proyecta la constitución de un discurso objetivo, positivo y racional, en el que no quede implicado el sujeto.

Para Foucault no es posible en la actualidad una antropología del sujeto y, derivadamente, una filosofía de la subjetividad. Y esto por dos razones fundamentales:

1) En primer lugar, por la autonomización del lenguaje. Siguiendo las líneas maestras de la lingüística de Saussure, que, al fijarse en los aspectos sintagmáticos del lenguaje, hace abstracción de la historia de la lengua y de la actividad del sujeto hablante, se busca una filosofía que elude el sujeto y la historicidad en beneficio de una sistematización de significantes. El sujeto es inútil para Foucault porque se reduce a una categoría histórica que fundamentó, en su época, la metafísica de la subjetividad. Al funcionar el lenguaje como un todo independiente de las intenciones humanas y de los procesos históricos, puede constituirse en una realidad desvinculada de cualquier sujeto como objeto de inquisición científica y de tratamiento técnico. Al separar lo vivido histórico (*habla*) de las invariantes subyacentes (*lenguaje*), las relaciones humanas vividas quedan relegadas fuera del campo científico para, en todo caso,

establecerse en el terreno de una mera conciencia ideológica. Así la idea de un humanismo estructuralista aparece como un sinsentido teórico.

2) En segundo lugar, por la autonomía de un discurso, concebido como una realidad objetiva. Este supone la disociación de la objetividad y de la subjetividad y el olvido de su mutua articulación. El objeto debe ser comprendido con la máxima objetividad, ajeno a cualquier sujeto. En esta línea ha conseguido Foucault evidenciar los aspectos positivos de la historia del pensamiento que quedaban velados a una mirada excesivamente subjetivista. Así se han hecho inteligibles sistemas de pensamiento. A este título se quiere eliminar la subjetividad trascendental como condición indispensable de la unidad y necesidad de las estructuras mentales. En su lugar se pretende definir el pensamiento como un objeto y el conjunto de condiciones de su objetividad adquiere el carácter de objeto dotado de una realidad propia e independiente de todo sujeto. Foucault ha conseguido evidenciar una serie de protividades discursivas, en cierto sentido anónimas e impersonales, que constituyen un fondo común epistémico. Reflexionar sobre este fondo común y desde él como un *a priori de la posibilidad misma de la reflexión y de la intelección* es la objetividad radical y autónoma que excluye el menor rasgo de subjetividad epistemológica. La autonomía de este conocimiento objetivo-positivo delimita lo real mediante estructuras racionales que valen y existen en sí.

Efectivamente, una filosofía que excluye —a través de la autonomización del lenguaje y de la autonomía del discurso objetivo— la subjetividad del habla, la historicidad de la lengua y la contingencia cultural del conocimiento, se carga de un paso de verdad fundamentada en estructuras racionales. Se define la interdependencia de elementos internos constituyentes; pero, a cambio, se pierden los factores de realización que constituyen el sujeto y la situación. En una filosofía en la que el sujeto es inservible vale más, sin escrúpulo alguno, matarlo.

¿La comprometida «alternativa» sobre la posibilidad de una filosofía contemporánea queda reducida en el contexto histórico actual a la disyunción de aceptar una dialéctica humanista de carácter marxista o una analítica antihumanista de tipo estructuralista? Más que aceptar uno u otro extremo con exclusivos del otro se ha intentado una promiscuidad vinculante ante ambos. Se ha pretendido un «estructuralismo diacrónico» que borre la distinción entre infraestructura y superestructura unificando bajo el concepto de «producto» del espíritu tanto las relaciones económicas, sociales y políticas, como las teorías

que las explican (Sebag)<sup>201</sup>. Se ha denunciado la ruptura humanismo/marxismo, proclamando un ahumanismo teórico (Althusser). Buscando una versión estructural de la dialéctica, se ha querido llegar a un cierto antihumanismo teórico por la imposibilidad de alcanzar en la contradicción de las relaciones de producción capitalista y de las fuerzas productivas el drama filosófico de la revuelta de la verdadera esencia del hombre contra la existencia deshumanizada impuesta a los trabajadores por la burguesía (Godelier)<sup>202</sup>.

Pese a este esfuerzo de promiscuidad marxista-estructuralista, se empieza a dudar de su rectitud y de su eficacia. Se duda de una teoría estructural de la diacronía o de una dialéctica estructuralizada<sup>203</sup>. Se muestra la incapacidad del estructuralismo para realizar un análisis económico satisfactorio integrando los principios —probados para el mismo— del materialismo histórico<sup>204</sup>. Se considera inadecuada la conexión marxista-estructuralista porque el estructuralismo tiende a llevar los conflictos históricos reales a un sistema de oposiciones teórico-significantes, mientras el marxismo responde a situaciones teórico-prácticas<sup>205</sup>.

No es extraña esta reacción porque el propio Foucault, frente a la tendencia del mismo creador del estructuralismo antropológico (Lévi-Strauss), sostiene la vinculación entre humanismo y pensamiento dialéctico, pero considera que la razón analítica, expresada en el método estructural, «es incompatible con el humanismo»<sup>206</sup>. ¿Esta crítica a la promiscuidad marxista-estructuralista da al traste con la solución de la «alternativa» que venimos planteando? En el contexto de nuestro comentario la «alternativa» podría generalizarse en las siguientes parejas de conceptos:

---

<sup>201</sup> SEBAG, L. *Marxisme et structuralisme*. Payot, París; 1964. Trd. esp. Ed. Siglo XXI. México; 1969.

<sup>202</sup> GODELIER, M. *Racionalidad e irracionalidad de la economía*. Ed. Siglo XXI. México; 1967. — *Remarques sur les concepts de structure et de contradiction*, en «Le structuralisme». *Aletheia*: 4 (1966).

<sup>203</sup> SEVE, L. *Método estructural y método dialéctico*, en «Estructuralismo y marxismo». *Loc. cit.* pag. 108-150.

<sup>204</sup> SURET-CANALE, J. *Estructuralismo y antropología económica*, en «Estructuralismo y marxismo». *Loc. cit.* pag. 151-168.

<sup>205</sup> AUBUNQUE, P. *Langage, structures, société*. *Archives de Philosophie*. 34 (1971). pp. 353-371.

<sup>206</sup> FOUCAULT, M. *L'homme est-il mort*. *Ars*; 38 (1966).

<sup>207</sup> RUSSO, F. (*L'Archeologie du savoir de Michel Foucault*. *Loc. cit.*) ha resumido lo que podríamos llamar las «negatividades» de la arqueología del saber, a través de cuyos textos foucaultianos se pretende mostrar tanto la autonomía de la arqueología, como método nuevo, cuanto la autonomía del discurso. Pero también estas «negatividades» nos muestran la unilateralidad de la arqueología foucaultiana, marginando dogmáticamente aspectos imprescindibles.

Esse - Logos ( = Pensamiento-lenguaje / Lenguaje: Lengua - Habla,  
Objeto / Sujeto.

Ahumanismo - Episteme clásica / Humanismo - Episteme moderna.

Filosofía natural (Ontología de la representación) / Antropología (Metafísica subjetivista).

Eliminar uno de los miembros de la serie es disolver los otros componentes de la misma serie. Al acabar el estructuralismo de Foucault con el «sujeto» ha marginado igualmente la lengua y el habla, el humanismo y la antropología. Sin embargo hemos comprobado que su perplejidad por volver al esquema de la ontología de la representación ha sido superada ulteriormente. Si se ha liquidado el humanismo subjetivista y no es posible retornar a un ahumanismo objetivista, ¿será la única solución mantenernos en el interrogante de la «alternativa»? En realidad, la solución de Foucault más que un antihumanismo es un humanismo desubjetivizado (= sin sujeto). Foucault no quiere matar al «hombre-sin-más», sino lo que pretende es acabar con el «hombre-sujeto» del pensar del objeto; es decir desubjetivizar totalmente el objeto en las relaciones de conocimiento, terminar con la metafísica de la subjetividad que ha promocionado el «olvido del ser». Para cumplir su tarea se funda en el lenguaje como estructura abstracta, después de haber puesto entre paréntesis el carácter histórico-social de la lengua y el tono subjetivo del habla.

La posibilidad de una filosofía del hombre sin salirnos de la estructura del lenguaje debe buscarse desde una concepción integral de aquél. Recoger y reintegrar lo que Foucault ha marginado del lenguaje; es decir, desde la conjunción de «Logos-lengua-habla». Desde ésta cabe preguntarnos, sin compromiso alguno, por «¿qué dice del hombre el lenguaje?». La pregunta rechaza cualquier exclusivismo de objeto o de sujeto y busca el sentido en que se puede hablar de una superación de la relación sujeto-objeto. El lenguaje no es concebido unilateralmente como un sistema objetivo de signos, sino, considerando esta dimensión, atenderlo además en su función de abrir y participar un sentido. Este otro aspecto incluye en su base la presencia del hombre. Urge reconocer la formación del lenguaje en una comunidad cultural y la transmisión del mismo desde la historia; en otras palabras, la transmisión de formas de pensamiento, de representación y de visión. La desvación del humanismo desubjetivizado de Foucault y, derivadamente, de su antiantropologismo filosófico debe rastrearse en la afirmación de la autonominación del lenguaje y en la autonomía de un discurso objetivo-positivo.

La autonomización del lenguaje es inadecuada a la realidad. Si el lenguaje como sistematización estructural no estuviera presente en la lengua y en

el habla, una y otra serían agrupaciones inconexas, porque les faltaría una lógica (logos). Caeríamos en un subjetivismo fantasma y sin sentido. Inversamente, un lenguaje sin lengua y habla se reduce a una esquematización formalista, racional-pura, pero ajena a quienes lo hacen realidad en el diálogo del habla. La palabra fija, gracias a la lengua articulada, la esquematización radical del lenguaje; pero, a la vez, recibe su fuerza comunicativa de la sistematización lógica del lenguaje, expresada en lenguas. En otras palabras, el lenguaje como estructura fundamental desubjetivada se presencializa implícitamente en el habla en la que encuentra su única realización; pero el habla sólo puede realizarse desde la condición necesaria del lenguaje (logos).

En la línea que acabamos de sugerir el lenguaje puede responder del hombre porque éste no le es ajeno. La tarea de la antropología no es otra que formular una pregunta al lenguaje para reencontrar en él al hombre. La tematización de esta pregunta y sus correspondientes respuestas es convertir el horizonte del lenguaje en cuestión de filosofía. En el fondo, la tarea de una filosofía del hombre es llevar el ser del hombre al lenguaje..

También la autonomía de un discurso rigurosamente objetivo minimiza el papel del sujeto en la interpretación y en la historia del pensamiento. Convirtiendo el discurso en su abjetividad límite de unidad autoconsistente es independizarlo de las «cosas» a las que debe referirse constantemente y de las «palabras» de las que debe servir para una correcta enunciación. Aislando en las manifestaciones del pensamiento un discurso objetivo, marginado de todo discurso de la subjetividad, pretende Foucault apoyar la tesis de la «muerte del hombre». Pero, indirectamente esta muerte desemboca también en la «muerte de un discurso», porque olvida que en todo discurso, por muy objetivo que sea, se sedimenta siempre una cierta precomprensión; es decir, la historicidad de intelección del propio discurso y el contexto histórico efectivo de su interpretación. Esto equivale a decir que la efectividad del discurso es sólo realizable bajo la condición de un dundo de comprensión determinado históricolingüístico en el cual el hombre-sujeto habla, entiende y discurre:

La *arqueología* de las ciencias humanas nos ha mostrado qué preguntas y respuestas sobre el hombre no puede plenamente formularse la filosofía sólo desde el interior del lenguaje. Es conveniente ubicarlas en el lugar de encuentro del «dentro» con el «afuera» del lenguaje, donde la lengua y el habla aportan otros contextos sociohistóricos y subjetivos, que permiten completar, absorbiendo en un horizonte cultural más abierto, el cerrado campo epistémico aislado por la arqueología<sup>207</sup>. La filosofía traducida en «formaciones discursivas» según los suelos de positividad dentro de la unidad independiente de cada episteme,

debe interconjugarse con otras unidas más amplias en las que no se olvide ni la mentalidad, la manera de pensar, las grandes orrientes de la época que vinculan ésta con un pasado y, sobre todo, el acto creador de un «sujeto», o de muchos, en el que juega un papel decisivo en la transformación de un dominio del saber. Pero para ello el examen arqueológico del campo epistémico tiene que integrarse en un análisis de los componentes y de las las realizaciones de suelo y ambiente culturales. Y esto es trascender la arqueología instalándose en una *ecología* del saber; como determinación de la totalidad de sentido de una «formación discursiva» desde una *relación práctica de acción* ---en la que tratamos las cosas y hablamos de ellas--- y desde un *contexto teórico de significado* ---en el que entendemos unos contenidos a partir de sus relaciones de sentido.