

LA CRISIS EN LA CABEZA:
MICHEL FOUCAULT

Colección
El callejón del porvenir
2

DONOVAN HERNÁNDEZ

LA CRISIS EN LA CABEZA:
MICHEL FOUCAULT



AFÍNITA EDITORIAL MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dirección General de Asuntos del Personal Académico
Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación
Tecnológica

PROYECTO PAPIIT

Primera Edición, 2009
D.R. © 2009 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria,
Delegación Coyoacán
C.P. 04510 México Distrito Federal
Proyecto DGAPA-PAPIME

Afinita Editorial México S.A. de C.V.
Vía Villa Florence 18-302
Col. Jesús del Monte
52764 Huixquilucán,
Estado de México
info@afinita.com

ISBN (Afinita): EN TRÁMITE

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Hoy en día...

11

I. El proyecto de Las palabras y las cosas

17

II. El Renacimiento y la época clásica:
la configuración de los saberes en la episteme

53

III. El hombre en la época moderna

85

Para pensar distinto

105

LA CRISIS EN LA CABEZA

*El nacimiento del hombre en la arqueología de las ciencias humanas de Las palabras y
las cosas*

PROYECTO PAPIIT IN405108

PROYECTO PAPIME PE402007

Donovan Adrián Hernández Castellanos

En este trabajo se expondrán las líneas centrales de la tesis del nacimiento del hombre en la arqueología desarrollada por Michel Foucault en su texto *Las palabras y las cosas*, siguiendo la argumentación del autor francés de manera pormenorizada y reconstruyendo las *epistemes* que fueron expuestas en el libro citado para mostrar finalmente cómo es que las formaciones discursivas producen los objetos del saber en torno a los cuales la reflexión ética, política y científica también se ha organizado.

Dedico este trabajo a mis padres,
profesores, compañeros,
todos hermanos.

Con la esperanza de que sepan
disculpar la parquedad de esta gratitud
tan austera...

Introducción

No cabe duda alguna de que
sufrimos del hombre.
Friedrich Nietzsche.
Gaya ciencia.

Hoy en día, cuando la actualidad del pensamiento de Michel Foucault parece ser una verdad consensuada y los programas universitarios de investigación incorporan varios de sus textos para poner en orden la discusión de los temas fundamentales en sus respectivos campos del saber, parecería fuera de lugar preguntarse por la pertinencia que tiene para la filosofía y, más allá de ella, para toda reflexión de las disciplinas que conforman las humanidades, la discusión de las tesis propuestas por Foucault en *Las palabras y las cosas* para el estudio de los sistemas de pensamiento que organizan la modernidad. Sin embargo, este efecto de obviedad no ha sido la constante en la recepción de este texto aparecido en 1966. De hecho la polémica que su publicación ha desatado excede a las preocupaciones, legítimas sin duda, de los teóricos que ven en la arqueología del saber una competencia, cuando no una invasión de método en campos del conocimiento que son ajenos a la filosofía. Para aquellos lectores de formación filosófica, en cambio, resultó claro que el trabajo de fondo que subyace a *Las palabras y las cosas* es, de hecho, la puesta en escena de una crítica filosófica, que tiene como blanco mostrar que las certidumbres que el pensamiento moderno tomaba como verdades son de hecho efectos de juegos en profundidad. Y que, de entre estas evidencias, el hombre, quizá la figura central del pensamiento moderno, tal vez no sea la más firme de todas.

Esta sacudida, que afectó al estatuto epistemológico de aquellos saberes que fueron el blanco de la crítica de *Las palabras y las cosas*, fue saludada más de 30 años después de la embestida de Foucault por los organizadores y ponentes del Foro Diderot, que se preguntaron: Las ciencias humanas ¿son ciencias del hombre? Y al plantearse esta pregunta como la línea temática de todo el encuentro, Pascal Nouvel ampliaba el horizonte de interrogantes que este cuestionamiento abría, entre otras: ¿de qué podrían

ser ciencias las ciencias del hombre?, ¿pueden ser ciencias?, ¿las ciencias humanas son ciencias?¹

Todas estas preguntas, como bien observaron François Ewald y Dominique Lecourt durante el evento, fueron atendidas, planteadas y vislumbradas por Foucault de manera oportuna, en el momento en que declaraba que el hombre desaparecerá del campo del saber como los rostros que se borran sobre la arena de la playa. Quizá por esta razón el problema del hombre, como objeto del pensamiento, y de los saberes que para él se disponen, sea, de entre los múltiples temas que la reflexión foucaultiana sitúa ante nuestra vista, el más sugerente y el más problemático para el lector de sus trabajos. Una crítica o un diagnóstico tan radical y profundo como éste no pueden pasar en vano; deben ser objeto de una reflexión atenta y medida.

El propio Foucault era consciente de ello y se veía constantemente impelido a replantear su proyecto general de investigación, incluso en años posteriores a la publicación de *Las palabras y las cosas*. De tal forma que, si hacemos caso a lo que él apuntó en su texto de 1982 *El sujeto y el poder*, encontramos que al menos a partir de *Las palabras y las cosas*, el proyecto de su obra habrá sido analizar cómo es que los seres humanos se constituyen como sujetos de acuerdo a determinadas prácticas de saber, de poder o de relación consigo mismos.

De esta forma, la arqueología de las ciencias humanas desarrollada en ese texto de 1966, así como los trabajos anteriores de Foucault sobre la *Historia de la locura* y el *nacimiento de la clínica*, de los que esta investigación no se ocupará, se encarga de la primera de las prácticas mencionadas: la del saber, por la cual los seres humanos se objetivan como sujetos de conocimiento. De este modo la arqueología de las ciencias humanas buscará las condiciones de posibilidad del campo epistemológico de los saberes, para determinar a partir de qué momento es que el hombre ha podido y ha debido ser objeto de unos saberes específicos que llamamos ciencias humanas, así como ubicar el estatuto de los mismos de acuerdo al *a priori* histórico en el cual se ubican.

Sin embargo, la importancia de pensar al hombre a partir de la arqueología foucaultiana no viene únicamente del valor monográfico o heurístico que por sí mismo

¹ Cfr. Nouvel, Pascal. *Prólogo en Las ciencias humanas ¿son ciencias del hombre?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999, p. 11. El Foro Diderot fue un evento organizado por el Centre d'Études du Vivant (Universidad París 7 – Denis-Diderot), dirigido por Pierre Fédida y la Asociación Diderot, presidida por Dominique Lecourt, en asociación con La Recherche y Presses Universitaires de France, en el cuál se reunieron diversos filósofos, científicos y juristas para reflexionar sobre el estado de cosas de las ciencias de lo vivo. Las posiciones de Michel Foucault al respecto fueron revisadas y defendidas por Dominique Lecourt y François Ewald, mostrando con ello su vigencia actual.

tiene este planteamiento al interior del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX. Tal vez la importancia de volver a este problema radique en la serie de consecuencias que se derivan de él. Entre otras: la crítica de los planteamientos historicistas que hacen del hombre el sujeto de la historia; el cuestionamiento severo de la historicidad comprendida como una continuidad racional en el devenir histórico, así como de toda teleología en la filosofía de la historia; la aceptación del presente como un problema legítimo que la filosofía ha de plantearse con todo rigor; por último, el cuestionamiento radical de todo antropocentrismo en el pensamiento filosófico, necesario, según Foucault, para pensar de otra manera.

Por esta última razón, es que me parece pertinente volver al problema del nacimiento del hombre en el siglo XIX, así como de su probable desaparición, desde la propuesta foucaultiana de la arqueología de los saberes; siempre con la intención de ahondar en el significado de lo que es este “pensar distinto”, desde el cuál Foucault nos interpela y por el cuál aún inquieta nuestro pensamiento contemporáneo. En suma, el tema de este ensayo será la aparición del hombre en el pensamiento moderno, considerado como un acontecimiento en el orden del saber, debido a una redistribución general de la *episteme* del siglo XIX, descrita por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*.

Foucault concordaba con Nietzsche en que actualmente sufrimos del hombre; esto es: sufrimos de su ausencia como centro coordinador del pensamiento en general, en la medida en que esta posición ha sufrido una ruptura debido al advenimiento del ser del lenguaje como nueva positividad del pensamiento. En este sentido, el diagnóstico del pensador francés es precedido por la declaración nietzscheana de la muerte de Dios. Foucault concordaba con ella, a condición de aceptar que aquél que moría junto con el fundamento de los trasmundos era precisamente su asesino: el hombre. Si esto es así, entonces la llamada muerte del hombre podría ser la oportunidad de pensar nuevamente de manera distinta. Ello implicaría, como Foucault lo demostró en su tiempo, pensar con la crisis en la cabeza.

Capítulo I. El proyecto de *Las palabras y las cosas*

En el verano de 1966, Michel Foucault da a conocer a la República de las ciencias un denso volumen, nutrido de una escritura singular o cuando menos que no carece de atractivos, si es que hacemos caso de la sorprendente vertiginosidad con la que la sociedad francesa se abocó a su recepción. La historia es bien conocida: publicado en

abril, con un tiraje de tres mil quinientos ejemplares; el extraño volumen que preconiza la probable desaparición del hombre, es nuevamente impreso, pero esta vez con una tirada de tres mil volúmenes más en julio; a los cuales se sumarán dos reimpressiones nuevas, con un espacio de 2 meses de diferencia entre ambos tirajes, respectivamente. Para el año de 1989 este concienzudo y apasionante estudio sobre las ciencias humanas ha exigido un tiraje superior a los diez mil ejemplares. Su publicación asciende rápidamente a la escala de acontecimiento cultural. La suerte del hasta entonces casi desconocido arqueólogo del saber está echada. En torno a Foucault, y debido a Foucault, se cierran filas y se levantan barricadas en el escenario intelectual de una Francia efervescente. Las flechas, que son mayoría, las acusaciones, que no faltan, y, por último, las simpatías, cuya importancia no debemos subestimar, siguieron en tropel al aluvión de foros que exigían poder contar con la voz y la presencia de la nueva figura del mundillo intelectual; al mismo tiempo que un nuevo imperativo, que bien podríamos llamar “disparen sobre Foucault”, obligaba, tanto a la izquierda como a la derecha, a estrellar sus lanzas en el libro que fue bautizado por Sartre como “la última barrera de la burguesía”. Y es que la relevancia de este acontecimiento, no se le ha escapado a nadie.

Pero en parte debido a este tropel de discursos y escenarios, que vuelven patente el hechizo con el que el texto del que hablamos embrujó a las mentes más preclaras de su tiempo, tal vez convendría preguntarnos ¿Cómo es que un texto teórico, que en apariencia pertenece más al campo de intereses de un público especialista, al que le importa algo la historia de las ciencias; que está escrito, además, en un estilo inigualable y con una erudición inobjetable, pero que en nada se empatan con el gusto masivo, penetró en los intereses comunes tanto del público selecto como del lector de a pie?. ¿Efecto de moda? sin duda, ya que la prensa francesa no cesaba de publicar noticias sobre el estructuralismo y todo lo vinculado a él. ¿Precisión en el análisis y valor polémico indiscutibles? esta es la facultad que más nos atrajo de este denso escrito, que ha resultado ser *Las palabras y las cosas*.

Habiéndose llamado en un principio *La prosa del mundo*, para después ser bautizado por su autor como *Las palabras y las cosas* (título del que finalmente Michel Foucault renegará en múltiples entrevistas, y que debemos, quizá, más al influjo de Pierre Nora que a la voluntad del mismo autor). Lo más probable es que *El orden de las cosas* habría sido el título más adecuado para la arqueología de las ciencias humanas que se practica en ese libro. Arqueología del saber de la que trata este ensayo.

1.1. ¿Por qué una “arqueología” de las ciencias humanas?

Para comenzar me gustaría plantear dos preguntas que serán las rectoras de nuestro ensayo; a saber: 1) ¿Por qué hablamos, con Foucault, de una “arqueología” de las ciencias humanas y no de una historia de las ciencias en general?; y 2) ¿A qué motivo se debe esta elección nominal, y si se corresponde con una manera diferente de enfocar el lugar de los saberes en la historia humana?

Ante todo habría que comenzar con el concepto de “arqueología”, ya que en la elección de éste término se juega una importante decisión que Foucault toma en relación con la historia de las ciencias tal como se ha practicado hasta entonces. En lo fundamental podemos decir que entre los dos estudios del saber, el del historiador y el del arqueólogo, existe una relación de oposición, de rechazo². Podemos decir que entre ellos existe una suerte de crítica con respecto al método³. De tal forma que entre la arqueología de los discursos y la historia de las ciencias encontraremos una diferencia en el estudio de los saberes, y una crítica en cuanto a los presupuestos de los que parten. Un rápido vistazo al prefacio de *Las palabras y las cosas* podrá aclarar este punto. Preguntémonos entonces de qué trata ese estudio; interroguemos el proyecto general del texto.

Foucault resume de la siguiente manera el objeto de su investigación “arqueológica” de 1966: “existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser. (...) Lo que trata de analizar este estudio es esta experiencia”.⁴

Por lo tanto *Las palabras y las cosas* trata por encima de todo de una experiencia, y en particular, de una *experiencia desnuda del orden* que no repara en *sus modos de ser*. Como vemos no se trata de cualquier tipo de experiencia, no nos encontramos en el campo de ninguna filosofía del sujeto de conocimiento, ya que este planteamiento es primordialmente cultural.

Concedamos que en una primer lectura esta formulación es, por decir lo menos, extraña; habría que preguntarse entonces ¿a qué experiencia en concreto se refiere el pensador francés?, ¿dicha experiencia es asequible a todo el mundo?, ¿se trata de una experiencia límite, en la cual aquello que Foucault ha nombrado “experiencia desnuda

² Cfr. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2005, pp.232-233

³ Esta explicación podrá encontrarse en el apartado 1.2. dedicado la jerga que emplea Michel Foucault en relación con la arqueología del saber.

⁴ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2005, p. 6.

del orden” omite todo vínculo con el lenguaje, tornándose, por su propia naturaleza, algo indecible y oscuro?

Si nos detenemos en el *Prefacio* del texto que nos ocupa, veremos que Foucault hace hincapié firmemente en la idea de que toda cultura elabora códigos fundamentales (de lenguaje, de esquemas perceptivos, de técnicas, de valoraciones y de jerarquías en sus prácticas), que fijan *de antemano* a todos los hombres que se encuentran inmersos en esas rejillas de inteligibilidad, los órdenes empíricos al interior de los cuáles todo puede ser reconocido como algo; y si acaso les faltan, entonces no podría haber experiencia del orden de las cosas, y nada, ningún ente podría ser reconocido entonces como un ente.

Pues este es el modo de ser de la cultura; a saber, la instauración de un orden de las cosas que se presenta a sí mismo como algo ya dado en ellas, como una especie de ley interior, inmemorial y aparentemente irrevocable, que radica en las cosas mismas, tanto como en las rejas de la mirada atenta que los percibe, y del lenguaje que las torna enunciables (a esto Foucault lo llama *aprioris*)⁵. Así dice el francés: “El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje.”⁶

¿De qué tipo de experiencia hablamos cuando nos referimos a una *experiencia del orden*? Hay que preguntarnos cómo es que Foucault logró formular esta idea y postularla como el punto de partida de su arqueología de los saberes; de dónde es que obtuvo la inspiración, por decirlo de algún modo, para cuestionar y plantear una reflexión sobre el orden de las cosas. Puesto que si algo es cierto es que *Las palabras y las cosas* es un libro que surge a partir de la reflexión sobre la experiencia del orden de las cosas, haciendo posible que Foucault la enmarcara como un objeto de estudio, permitiéndonos romper de esta manera el círculo mágico en el que somos situados cada vez que comenzamos la reflexión sobre el orden; pues ésta experiencia necesariamente se hace a partir del orden mismo, dotándolo así de una cierta opacidad que lo invisibiliza a él tanto como imposibilita la reflexión que lo toma por objeto.

Por lo tanto, si un estudio como *Las palabras y las cosas* ha sido posible es debido a que entró en contacto con un elemento liberador que le permitió enfocar a su objeto de estudio desde una posición crítica y descentrada, y en cierta forma ubicada en los

⁵ Cfr., *ibidem*, p. 5.

⁶ *Idem*.

márgenes del orden de las cosas moderno, del que Foucault, tanto como nosotros, es contemporáneo. Dicho elemento liberador es la *heterotopía* de Borges y su ficción sobre John Wilkins.⁷ Esto es lo que pone de manifiesto el propio Foucault, cuando escribe al comienzo de *Las palabras y las cosas*:

Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento –al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía–, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro.⁸

Y lo que sigue a este proemio, es un largo comentario sobre la *enciclopedia China* y su clasificación de los seres.

Así pues, se trata de una sacudida, de una risa que libera de todo lo familiar; se trata entonces de un desplazamiento que el teórico debe realizar si es que desea observar en perspectiva el largo recorrido, el milenario recorrido de lo Mismo y de lo Otro en las prácticas de la cultura europea y en sus construcciones variadas y discontinuas del orden de las cosas, que de esta forma las vuelve inteligibles y susceptibles de ser clasificadas.

Se trata en suma, nos dice Foucault, de trazar la arqueología de esos extraños saberes que llamamos ciencias humanas, por medio de la descripción de las prácticas discursivas que expulsan, entre los hombres, a aquellos que no guardan relación con nosotros mismos, pero que sin embargo guardan una singular y amenazadora relación de parentesco con nuestros gestos y disposiciones. Hablamos entonces de la separación entre *razón y locura*, como práctica de exclusión por la cual una cultura se comprende a sí misma, a la par que niega, recluye y suprime, encerrándolo, todo lo otro, todo lo ajeno a ella misma, todo lo que no es lo Mismo que ella; esto es, el conjunto de prácticas específicas que recluyen y expulsan a lo Otro.

Pero también se trata de hacer la arqueología de las prácticas discursivas y las formaciones discursivas que, al interior de la propia cultura, producen y nos acercan a los seres humanos como sujetos y objetos de conocimiento; definiendo y delimitando de esta manera los contornos dentro de los cuales una cultura vuelve al hombre un objeto que debe ser susceptible de saber para sí mismo. Hablamos entonces de la conformación de lo Mismo por una cultura específica, tal como lo es la cultura europea en los períodos

⁷ Para hacer la revisión de este curioso análisis sobre la ficción de Borges con el que comienza *Las palabras y las cosas*, nos basamos únicamente en los comentarios de Foucault.

⁸ *Ibidem*, p. 1.

que comprende el análisis foucaultiano de *Las palabras y las cosas*. Esta investigación foucaultiana es, por ende, un estudio arqueológico que traza la historia de lo Mismo, que, a decir del pensador francés “para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades”⁹.

Las palabras y las cosas es ante todo un libro que enuncia el orden de las cosas en la Modernidad, una arqueología que describe la *episteme* moderna; porque piensa esa “historia” desde otro lado, a saber, desde la *heterotopía* – la de John Wilkins por ejemplo-; que inquieta el lenguaje en la medida que rompe con los nombres comunes, los enmaraña, y estropea la “sintaxis” que permite mantener juntas a las palabras y las cosas.¹⁰

Si bien existen esos códigos primarios de la cultura, que instauran el orden de las cosas en el cual podemos pensar y reconocer el mundo como *un mundo*, y si bien existe esa otra labor, que es la del pensamiento, que propone teorías científicas e interpretaciones filosóficas que explican que exista un orden y que no pueda haber otro; Foucault nos dice que hay algo más, algo situado entre esas dos regiones, entre la de la cultura y sus códigos y la de la labor del filósofo, y que ese algo, más confuso y más difícil de analizar y por lo cuál es preciso desarrollar un nuevo campo conceptual más adecuado a esa realidad, es una instancia donde la cultura se libera insensiblemente de los órdenes empíricos a los que antes se encontraba adscrita, distanciándose irremediabilmente de las prescripciones y jerarquías que le había impuesto la transparencia y obviedad de sus anteriores órdenes; dándose cuenta de que esos órdenes no eran los únicos ni los mejores.¹¹ Dicha instancia, como la he nombrado hace un momento, es, paradójicamente, la experiencia del orden, que para Foucault es siempre crítica.

Dice Foucault:

Es como si la cultura, librándose por una parte de sus rejas lingüísticas, perceptivas, prácticas, les aplicara una segunda reja que las neutraliza, que, al duplicarlas, las hace aparecer a la vez que las excluye, encontrándose así ante el ser bruto del orden. *En nombre de este orden se critican y se invalidan parcialmente los códigos del lenguaje, de la percepción, de la práctica.*¹²

⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰ *Cfr.*, *ibidem*, p. 3.

¹¹ *Cfr.*, *ibidem*, p. 6.

¹² *Idem*. Las cursivas son mías.

Como vemos, Foucault concibe esta singular experiencia del orden como un hecho de cultura; pero sobre todo como un hecho crítico, casi dinamitador, que permite neutralizar las evidencias con las que los sistemas de pensamiento operan y sin los cuales no podrían enunciar nada.

Así pues, el proyecto general de *Las palabras y las cosas* consiste en trazar la *historia* de esta experiencia crítica del orden en distintas épocas de la historia europea, considerando las modalidades del orden que han sido reconocidas y anudadas para conformar el subsuelo de las positividades de unos conocimientos o, mejor dicho, de unos saberes que hacen posible la emergencia de unos objetos determinados¹³. Pero ¿Qué curiosa *historia* es esta que evita emplear cualquier categoría de continuidad, o cualquier noción de progreso y de racionalidad o causalidad históricas; y que, más aún, reniega de cualquier teleología bien definida, y no necesita de la postulación de ningún sujeto de la historia, ni de las máscaras con las que se pretende disfrazarlo (lucha de clases, Espíritu absoluto, paulatino progreso de la Razón debido a la insociable sociabilidad, etc.)?¹⁴. Por ello es que Michel Foucault destaca que: “más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una “arqueología””¹⁵.

Arqueología entonces, que más que describir las líneas evolutivas del pensamiento que ponen en juego el relato de las influencias, de los hábitos mentales, de la historia del imaginario, de las individualidades que marcan los hitos en la historia de las ciencias; pone al descubierto el ámbito anónimo de lo pensable, de lo decible y de lo visible para cada época, al describir el fondo del *a priori* histórico y de los elementos de positividad que han fungido como las condiciones de posibilidad por las cuales han

¹³ Cfr., *ibidem*, p. 7.

¹⁴ Sobre este tópico en particular caben muchas cosas que decir. Michel Foucault, según nos muestra Didier Eribon en su biografía sobre nuestro autor, rechaza grosso modo las críticas que se le han hecho acerca de un cierto prejuicio antihistórico; debido en general a su negación de plantear la necesidad de una teoría del sujeto de la historia para realizar una arqueología de los saberes, argumentando que, así como existe una matemática y una biología para filósofos, también existe una historia para filósofos que es la Historia, en la cuál se meten en cualquier forma tanto las determinaciones económicas como la libertad, etc. Por otra parte, Foucault encuentra una salida a esta crítica en el hecho de que los historiadores profesionales no le han realizado ninguna crítica a este respecto (Cfr. Eribon, Didier. *Michel Foucault*, pp. 219-223). Este testimonio podría quedar en lo meramente anecdótico de no ser porque Foucault era contemporáneo de un periodo de transición en los estudios referentes a la disciplina histórica, tal como fue el relevo de Fernand Braudel en la Escuela de los Annales, así como de sus posteriores sucedáneos entre los que se cuenta a Jacques Le Goff y Emmanuel Le Roy Ladurie, entre otros. Aunque entre los tres historiadores mencionados exista una diferencia considerable en cuanto a métodos y objetos de estudio con respecto a Foucault, es interesante constatar que éste último mantuvo una relación tensa con la historiografía francesa representada por ellos, así como una abierta polémica con la filosofía de la historia moderna (Cfr. Aguirre Rojas, Carlos Antonio. *La “escuela” de los Annales. Ayer, hoy, mañana*). Desafortunadamente el alcance de este ensayo no nos permite incorporar esta faceta de la obra de Foucault en relación con la historiografía, la cual ameritaría por sí misma un estudio independiente. Basta para nuestros fines con mencionarla en este lugar.

¹⁵ Foucault, *op. cit.*, p. 7.

aparecido ideas, ciencias, reflexión de las experiencias en filosofía y finalmente la formación de racionalidades que tan pronto aparecen como se desdibujan para ceder su espacio a otras configuraciones del saber, que no guardan ninguna relación de parentesco ni de necesidad con las que les anteceden.

Se trata, como lo explica Foucault en las últimas páginas del *Prefacio de Las palabras y las cosas*, de sacar a la luz la *episteme* de unos conocimientos que deberán ser descritos con independencia de su valor racional o de su forma objetiva (pues se estudiará la alquimia perteneciente a la *episteme* del Renacimiento con la misma seriedad que la historia natural en la *episteme* de la Época clásica) poniendo atención a las capas del subsuelo sobre el que montan su positividad, dentro del espacio del saber; con el cual se configuran las diversas formas del conocimiento empírico.

Ahí donde la historia de las ideas y de las ciencias en general, percibe el desarrollo del saber con un carácter procesal, paulatino y con una continuidad racional derivada de un pasado que se transmite al presente en una relación de escala progresiva; la arqueología de los saberes describirá el relato de los cortes y las discontinuidades, de los umbrales y las mutaciones, así como de las remanentes que configuran la *episteme* de una época determinada, al relatar cómo es que el sistema de positivities transforma el campo epistemológico de los saberes. Se trata, en suma, de describir los enunciados de las formaciones discursivas en movimiento.

Foucault lo explica de esta forma:

La arqueología, al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen, define los sistemas de simultaneidad, lo mismo que la serie de las mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad.¹⁶

En este sentido, para retomar de nuevo las dos preguntas con las que comienza este capítulo, habría que contestar a la primera de ellas que la “arqueología” es algo distinto a la historia de la ciencia, ya que entre la arqueología del saber tal como la practica Michel Foucault y la historia de las ideas existe una relación de oposición. Toda vez que la arqueología, como veremos, elabora los conceptos principales de su método teniendo en cuenta el difícil problema de la relación entre la discontinuidad y el pensamiento, para encaminarlos a la descripción de los enunciados en su dispersión; mientras que la historia de las ideas, o de las ciencias y la literatura, trabaja sobre los enunciados de

¹⁶ *Ibidem*, p. 8.

manera *alegórica*, tratando de descifrar en ellos el pensamiento de un autor o una época y eludiendo el problema de identificar y definir las reglas de las prácticas discursivas de esos enunciados. A la segunda de nuestras preguntas guías, debemos contestar que la elección nominal de “arqueología” sí responde a una decisión mediante la cuál Michel Foucault se sitúa en el campo del saber para describir los cortes y las sedimentaciones en los *a priori* históricos, con la finalidad de hacer el relato de la discontinuidad en el saber, elaborando la difícil teoría y descripción del enunciado en sus desplazamientos.

En el fondo, como observará Foucault en *La arqueología del saber*, la historia de las ideas es un estudio de las continuidades temporales en el orden del discurso; en la medida en que se mantiene presa del “antropologismo” del que el sujeto de la historia es el correlato necesario; mientras que la “arqueología” buscará liberarse del antropocentrismo que la historia ayuda a sostener. En este esfuerzo teórico es donde se encuentra *Las palabras y las cosas*.

1.2. La jerga foucaultiana en relación con la arqueología del saber

Al reconstruir la trayectoria de la tradición francesa de epistemología, Dominique Lecourt señala que con Michel Foucault se opera un “descentramiento” con respecto a la historia de las ciencias para dedicarse a las condiciones más generales del “saber”¹⁷; concepto que en el pensador del que nos ocupamos recibe una significación muy peculiar. Conviene que nos detengamos para describir esta noción en detalle, ya que se trata de un término clave en todo el pensamiento foucaultiano.

Podemos explicar de la siguiente manera el sentido que Foucault asigna a este concepto, el cual consta de 4 variables bien especificadas:

- 1) Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva, que de esta forma encuentra especificado un dominio constituido por objetos que podrán o no adquirir un estatuto científico.
- 2) Un saber es el espacio en el que un sujeto puede tomar una posición para hablar de los objetos de los que trata en su discurso.
- 3) Un saber es el campo de coordinación y subordinación de enunciados que posibilitan la aparición de conceptos, donde son definidos, aplicados y transformados.

¹⁷ Cfr. Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1978, p. 7.

4) Por último, un saber es definido por las posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso.¹⁸

Hablamos, pues, de “saber”; pero también hablamos de prácticas discursivas, de dominios de objetos, de posiciones de sujeto, de subordinación de enunciados y de aparición de conceptos. Hablamos de apropiación y de usos del discurso. Todo un inventario de conceptos que no vemos aparecer ni funcionar en los textos anteriores a *La arqueología del saber*, pero que de alguna forma operan en las investigaciones emprendidas por Foucault antes de esta obra y que, por lo tanto, le permitieron reflexionar y refinar el arsenal metodológico, de léxico y procedimiento, con el que el arqueólogo del saber en adelante habría de avocar sus nuevos esfuerzos, si es que contara con el valor y la disposición para ello¹⁹.

No obstante, si volvemos un momento sobre la polémica suscitada por la publicación de las *Palabras y las cosas*, en lo referente a su discusión con la historia de las ideas y con la filosofía de la historia, nos encontramos con el argumento según el cual Foucault decreta la muerte de la historia ya que no explica el devenir poniéndolo en relación con una conciencia viva, con ningún sujeto fundante, por lo cuál el pensador francés se ve impedido para explicar la praxis y el cambio histórico; asumiendo una postura neonietzscheana (dicen los de derechas) y tecnócrata (según sus críticos de izquierdas), en la cuál todo horizonte de transformación de las condiciones de vida de los hombres será borrado dejando paso a un ciego conformismo. En este debate surge un comentario muy interesante de Georges Canguillem, quien señala: “a pesar de lo que han dicho la mayoría de las críticas de Foucault, el término de arqueología expresa bien lo que quiere decir. Es la condición de otra historia en la que se conserva el concepto de acontecimiento, pero en la que los acontecimientos afectan a los conceptos y no a los hombres”.²⁰

Este comentario resulta interesante por 3 razones: primero, porque pone a la arqueología en relación con la historia, e incluso hace de ella la condición de la historia, sin duda una historia distinta de las ciencias y de las ideas; segundo, porque pone de manifiesto que la noción de acontecimiento funciona en la arqueología, pero de un

¹⁸ Cfr. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 306-307.

¹⁹ En realidad sabemos que después de 1969 la obra de Foucault da un vuelco y se ocupa de otros temas, en particular el del poder, que obsesionará a Foucault por el resto de sus días. Tal vez, por ello, debemos considerar que *La arqueología del saber* es menos el antecedente de libros como *Vigilar y castigar* que el testamento del viejo arqueólogo transfigurado en figura pública y en personificación emblemática del *intelectual comprometido*.

²⁰ Citado por Didier Eribon, *op. cit.*, p. 223.

modo peculiar, pues recubre todos los nombres que Foucault trata de teorizar para poner de manifiesto la discontinuidad en el campo de los saberes, en el sentido que hemos mencionado anteriormente; para finalizar, en tercer lugar esta cita es importante porque Canguillem señala que la arqueología del saber trata expresamente de los acontecimientos como afectando únicamente al campo de los saberes y de los conceptos que se forman en ellos; por lo que de su descripción podemos concluir que la arqueología resulta ser una historia distinta de los saberes, que narra las transformaciones ocurridas a los conceptos en el campo epistemológico, pero alejándose de cualquier justificación de ellos en una supuesta racionalidad intrínseca o evolutiva, con lo cuál el tema antropológico y la apelación al sujeto de la historia quedan rebatidos y dejan el campo libre para pensar la historia de otra manera.

Éste nos parece ser el motivo que se esconde detrás de la escritura de *La arqueología del saber*, que Foucault emprende en Túnez en el difícil contexto histórico de 1968. En esta obra, el pensador francés cumple parcialmente la promesa que había dejado inconclusa al momento de publicar *Las palabras y las cosas*. No obstante, si decimos que el cumplimiento de esa promesa ha sido realizado de manera parcial, es por la razón de que la obra en la que ahora nos basaremos para delinear el vocabulario foucaultiano no es la mera explicación metodológica de su obra anterior, así como tampoco de las obras que le anteceden como la *Historia de la locura* y el *Nacimiento de la clínica*, sino que conforma por sí misma una obra independiente que reformula y plantea nuevas interrogantes sobre la arqueología y su legitimidad.

En esta obra, como en *Las palabras y las cosas*, Foucault declara que “la descripción arqueológica es precisamente el abandono de la historia de las ideas, rechazo sistemático de sus postulados y de sus procedimientos, tentativas para hacer una historia distinta de lo que los hombres han dicho”.²¹

Michel Foucault sabe que las investigaciones que él hace se encuentran emparentadas con las de los historiadores de las ciencias por mediación de algún extraño vínculo, y eso le molesta, aunque desde los comienzos de su labor como arqueólogo del saber huye de todo vocabulario psicologista o antropocéntrico como de la peste. Éste intento de desvincularse de la disciplina a la que hacemos mención, así como de poner en tela de juicio las categorías principales de la filosofía de la historia, es un tema recurrente para

²¹ Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 231-232.

todo aquel que se encuentre familiarizado con los textos más metodológicos de Foucault en este período de los años sesenta.

Hay buenas razones para pensar que se trata de un problema objetivo, ponemos a consideración las siguientes: 1. Porque para todos los teóricos de este período que centran su reflexión sobre la historiografía, sean o no pertenecientes al campo de la historia, resulta de gran dificultad definir unívocamente los objetos de esta disciplina dado que sus fronteras se desdibujan y se mezclan con los de otras disciplinas; y 2. Porque esta dificultad para definir a la historia de las ideas le impide a Foucault distinguir con mayor claridad los objetos de su investigación, así como la especificidad de la misma.

Por ello en *La arqueología del saber* intentará definir a esta extraña disciplina con la cual compite, adjudicándole dos papeles elementales:

1) La historia de las ideas cuenta la historia de los anexos y de los márgenes. Cuenta la historia de los conocimientos imperfectos, mal fundamentados que no alcanzan la forma de la cientificidad. Relato de las filosofías que acechan en la historia de la literatura, del arte, de la moral, del derecho y de la vida cotidiana de los hombres. Historia, en fin, de las sublitteraturas y de las representaciones que corren anónimamente entre los hombres y las sociedades.

2) La historia de las ideas se propone fungir como la línea transversal entre las disciplinas existentes para reinterpretarlas desde la mirada contemporánea. Por ello se trata de un dominio marginal, de un sistema en perspectiva.²²

Y establece dos diferencias fundamentales entre esta disciplina todavía incipiente y la arqueología del saber; las cuales pueden ser presentadas de la siguiente manera:

- 1) La arqueología pretende definir los discursos en tanto que prácticas que obedecen a unas reglas; no los pensamientos, representaciones, imágenes, temas u obsesiones que ocultan o vehiculan esos discursos. La arqueología, entonces, no es un método de lectura alegórica que describa a los *monumentos* como *documentos*²³ en los que otras voces puedan prestarse a ser oídas e interpretadas. No se trata, pues, de exégesis de ningún tipo.
- 2) La arqueología pretende definir los discursos en su especificidad; no va de la progresión lenta de las opiniones a la estabilidad definitiva de la ciencia. No describe, dentro de una serie de discursos efectivamente pronunciados, aquellos

²² Cfr. Foucault, *ibidem*, pp. 230-231.

²³ Volveremos sobre esta distinción en el apartado 1.3. de este capítulo.

que hayan sido el relato de vidas marginales, ni los discursos sostenidos por innovadores de avanzada que fueran por siempre desterrados del campo del saber y que contribuyeron a producir nuevos objetos y avances en el campo científico. No se trata, por consiguiente, de ninguna clase de “doxología” que relata el desarrollo del “saber” desde el largo murmullo del “no saber”.

Una vez que hemos caracterizado de este modo el trasfondo que constituye la discusión y los referentes a los que se enfrenta este texto publicado en 1969, podemos contestar dar respuesta a la siguiente interrogante: ¿Qué puede, pues, ofrecer esa “arqueología” que otras descripciones no fuesen capaces de dar? Una posible respuesta consistiría en señalar junto con Lecourt que “*La arqueología* tiene otro alcance y la problemática que postula es de una novedad real y radical (...)”²⁴; ¿cuál es esta novedad radical? Para responder esto habría que caracterizar de manera detallada el complejo aparato conceptual elaborado por Foucault en sus textos sobre la arqueología del saber.

Puesto que se trata de una categoría central, comenzaremos nuestra exposición de la jerga empleada por Foucault en relación con la *arqueología* con el concepto de *episteme*.

a) Episteme

“Soy pluralista –declara Foucault a los lectores de *Esprit*–: el problema que me he planteado es el de la *individualización* de los discursos.”²⁵ De esta forma Foucault plantea el problema de la arqueología del saber, el cual consiste en proponer criterios seguros para identificar unidades discursivas en las que los enunciados se encuentran inscritos y se modifican constantemente. En este intento es donde hace su aparición y cobra sentido, aunque en realidad de manera muy parcial y tardía, el concepto de *episteme*.

Dominique Lecourt señalaba que la categoría de *episteme* había tenido un uso esencial en *Las palabras y las cosas*, funcionaba como el concepto rector a partir del cual todo el mecanismo de la arqueología podía ser puesto en marcha. En primera instancia *episteme* significa la condición de posibilidad de los saberes de una época, y funge como el límite entre lo que puede ser pensable en un período determinado y lo que no puede serlo en manera alguna al interior de esa configuración histórica del saber; de la misma forma, el concepto de *episteme* le permite a Foucault definir un determinado campo

²⁴ Lecourt, *op. cit.*, p. 98-99.

²⁵ Foucault, *Respuesta a una pregunta*, Buenos Aires, Almagesto, 1991, p. 8.

epistemológico en el que los conocimientos hunden, como veremos más adelante, su positividad y encuentran su *a priori* histórico. Con ello, siempre de acuerdo con Lecourt, podemos decir que “la categoría de *episteme* tenía profundos efectos polémicos contra toda teoría “humanista” o “antropologista” del conocimiento y de la historia”.²⁶

Por medio del concepto de *episteme*, Foucault podrá dar cuenta de la aparición de saberes distintos sin apelar a una noción continuista de la historia; por el contrario, buscará señalar los cortes y las rupturas que señalan las discontinuidades para cada *episteme*, sobre la que se hunden y encuentran su posibilidad determinados saberes. Sin embargo, el pensador francés solamente podrá describir estos cortes en el campo epistemológico, al precio de ser considerado como un estructuralista; toda vez que, como han pretendido algunos teóricos, Foucault no hace más que reemplazar el término de estructura por el de *episteme*, excluyendo la diacronía pensada por el estructuralismo genético, las lingüísticas generativas y el historicismo.

Por ello Foucault desarrollará el concepto de *episteme* de otra manera en un texto que ha pasado por ser una comunicación menor, de carácter público y heurístico, editada bajo del nombre de *Respuesta a una pregunta*. Se trata de un texto posterior a *Las palabras y las cosas* y anterior a *La arqueología del saber*, escrito en el momento en que Foucault se ve más exigido por la opinión pública, que le conmina a definir de manera clara los conceptos que ha empleado en su trabajo.

En ese texto argumenta que para hablar de *la* psiquiatría, de *la* gramática, de *la* biología o de *la* economía política como unidades discursivas claramente identificables, no basta con analizar el sistema de la lengua al que pertenecen, ni con relatar la identidad del sujeto que articula esos discursos. Con el empleo indiscriminado del análisis estructural y psico-social únicamente se establecen continuidades inciertas en la historia de los saberes, que no bastan para explicar los sistemas de enunciados que los conforman, ni las transformaciones que sufren en determinados periodos; las cuales, en ocasiones, culminan con su desaparición y con la emergencia de un nuevo umbral epistemológico para otros saberes. Por estas razones la “*episteme* no es un *estadio general de la razón; es una relación de sucesivos desfases*”²⁷.

Otras dos formas que identifica Foucault para buscar unidades discursivas, son el recurso histórico-trascendental y el recurso empírico o psicológico²⁸. El recurso

²⁶ Lecourt, *op. cit.*, p. 99.

²⁷ Foucault, *Respuesta a una pregunta*, p. 12.

²⁸ *Cfr. Ibidem*, p. 9.

histórico-trascendental intenta buscar un funcionamiento originario en los saberes, que se mantendría idéntico y estable con independencia de toda manifestación a través de la historia; las condiciones de posibilidad a las que llegaría para fundamentar racionalmente la experiencia y los juicios sintéticos a priori, serían definidos con un carácter de universalidad y necesidad. Por otra parte, el recurso empírico o psicológico buscaría al fundador de un saber, interpretaría la intención del autor a través de los discursos y encontraría las significaciones implícitas que aún no se encontraban en ese conjunto de enunciados; apelando a una sospechosa intencionalidad sostenida por la conciencia del creador.

Para Foucault el primero de estos métodos (el trascendental-histórico) es tautológico, en la medida en que hace referencia a las condiciones de posibilidad determinadas por facultades puras y con independencia de la experiencia; mientras que el segundo de estos métodos para determinar la unidad discursiva de una disciplina científica, es extrínseco e inesencial²⁹, en la medida en que cuenta todavía con el supuesto indemostrable de la intencionalidad última del autor. Por estas razones Foucault descarta ambas hipótesis, y propone entonces tres criterios de identificación de unidades discursivas que no dependen de ninguno de los recursos anteriormente mencionados. Podemos considerar estos criterios como los rasgos característicos de la arqueología del saber; enumerémoslos:

1. Criterios de *formación* que permiten individualizar un discurso buscando las reglas de formación de sus objetos, opciones teóricas, operaciones y conceptos. De tal forma que lo que individualiza a un discurso frente a otros no son los objetos de los que se ocupa, sino las reglas que los constituyen en su práctica discursiva.
2. Criterios de *transformación* o de *umbral* que permiten fijar unidades de discurso al definir las condiciones, en un momento muy preciso, para que objetos, operaciones, conceptos y opiniones teóricas hayan podido formarse. De tal forma que lo que individualiza un discurso no es el sujeto fundador, sino la identificación de las condiciones precisas que permitieron la emergencia de esos enunciados y de ningún otro en su lugar.
3. Criterios de *correlación* que permiten identificar una formación discursiva autónoma al caracterizar el conjunto de relaciones que la definen y la ubican

²⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 9-10.

entre otros tipos de discurso, y en el contexto no discursivo (diríamos institucional, práctico, performativo) en el que operan. De tal forma que lo que individualiza a un discurso no es una tradición soterrada, sino las relaciones de correlación que mantiene con otros enunciados y los ámbitos institucionales y prácticos en los que funciona.³⁰

Para el Foucault más metodológico de finales de 1968, estos criterios permiten definir a la *episteme* de manera negativa primero y después de manera positiva. Así por ejemplo, Foucault apunta en la *Respuesta a una pregunta*:

. La *episteme* de una época *no* es la suma de conocimientos o el estilo de las investigaciones desarrollado en ella. *Episteme* no es tampoco una gran teoría subyacente, ni un episodio de historia común a todas las ciencias.

. *Episteme* es un *espacio de dispersión de los enunciados*, es un campo abierto e indefinidamente descriptible de relaciones entre los distintos saberes. La *episteme* es un juego simultáneo de *remanencias* específicas, es una relación de sucesivos desfases.³¹

No obstante, una pregunta se mantiene en pie, ¿Por qué abandona Foucault el concepto de *episteme* que tantos resultados le había dado?, ¿Será porque las objeciones contra él eran demasiadas?, ¿el peso, la resonancia, o cierta carga de contenido estructuralista habrían influido en su posterior abandono teórico? En realidad, *episteme* será un concepto que Foucault no dejará de lado con facilidad, e incluso tendrá funciones estratégicas en la “analítica del poder” desarrollada por el francés en la década de los setenta, a lado de la noción de *dispositivo*. En el siguiente apartado intentaremos problematizar este tema.

b) Formación discursiva

Hemos visto hasta ahora la forma en que la noción de *episteme* le permite a la arqueología del saber realizar la difícil operación de ubicar los enunciados de los discursos en un periodo determinado, a la vez que le permite asentarlos sobre una positividad que los hace posibles. De la misma forma, hemos tratado de dejar en claro la manera en que la noción de *episteme* le permite a la arqueología individualizar los discursos situándolos en un campo abierto, donde se observan los sucesivos desfases entre saberes; sin tener que apelar a las nociones de autor, de tradición u otras categorías

³⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 10-11

³¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 11-12.

de la historia procesual. Es importante reiterar que, pese a ciertos abusos de lectura, la arqueología no es una historiografía procesual ni continuista.

Ahora debemos ahondar en un concepto al que hemos recurrido en páginas anteriores de este ensayo; nos referimos al sintagma “formación discursiva”. Una vez que Foucault ha acometido la tarea de describir a los enunciados en su dispersión, superficie y relaciones, es necesario estudiar las reglas que, para cada saber, definen la unidad de su identidad.

Para Foucault existen cuatro formas, cada una de ellas con sus variables y constantes, de definir la unidad de los saberes:

- 1) La unidad de los discursos depende del juego de las reglas que posibilitan en un periodo la aparición de objetos recortados por prácticas, además de las reglas de transformación de esos objetos.
- 2) La unidad de un discurso depende del conjunto de reglas que posibilitan, de manera simultánea y sucesiva, la descripción perceptiva, así como sus instrumentos, para que se haga la repartición de los enunciados, los cuales se apoyan entre sí; por lo cuál será importante estudiar la manera en que se implican o se excluyen mutuamente.
- 3) La unidad de un discurso depende de la *emergencia* simultánea o sucesiva de series de enunciados, que separan y vuelven eventualmente incompatibles ciertos enunciados ordenados de acuerdo a otras reglas de construcción de los discursos.
- 4) Finalmente, la unidad de un discurso depende menos de la permanencia de los temas, imágenes u opiniones, que de la descripción de su dispersión debida a un campo de posibilidades estratégicas.³²

Una vez definidas estas cuatro formas de individualizar a los discursos, y de ubicar su unidad en la dispersión de los enunciados, Foucault nos dice que podemos ubicar una “formación discursiva” por mera convención.³³ No obstante, una vez que hemos ubicado una formación discursiva, es necesario determinar las reglas de formación que posibilitan esos enunciados. Así dice Foucault que “se llamarán reglas de formación a (las) que están sometidos los elementos de esa repartición (discursiva) (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación

³² Cfr. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 62-63.

³³ Cfr. *Ibidem*, p. 62.

son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada”³⁴.

Pasemos, pues, a definir rápidamente las cuatro reglas de formación de los enunciados en los discursos y los elementos necesarios para su análisis, mencionados por Foucault.

1) Formación de los objetos:

- a) consiste en localizar las *superficies* primeras de la *emergencia* de los objetos en una formación discursiva; esto es: mostrar dónde pueden surgir los objetos de un discurso, para poder después ser asignados y analizados en los sistemas enunciativos.
- b) consiste en describir las instancias de *delimitación* de los objetos de una formación discursiva.
- c) consiste en analizar las *rejillas de especificación*; esto es: analizar los sistemas según los cuáles se separa, se opone, se entronca, se reagrupa, se clasifica, se hacen derivar unos de otros los diferentes objetos de una formación discursiva determinada, como objetos de ese saber puntual.

2) Formación de las modalidades enunciativas:

- a) consiste en localizar la *procedencia* de los discursos al interior de las instituciones y las prácticas discursivas.
- b) consiste en describir los *ámbitos* institucionales de los discursos.
- c) consiste en definir las *posiciones del sujeto* por la situación que le es posible ocupar, en cuanto a los diversos dominios o grupos de objetos de una formación discursiva.

3) Formación de los conceptos:

- a) consiste en describir la organización del campo de enunciados en el que aparecen los conceptos y circulan. Esto se logra al analizar las formas de *sucesión* y las diversas *ordenaciones de las series enunciativas*, los tipos de *dependencia* de los enunciados, y sus *esquemas* retóricos.

³⁴ *Ibidem*, pp. 62-63.

- b) *la configuración del campo enunciativo* consiste en analizar las formas de coexistencia de los enunciados. Entre los que hay campos de *presencia*, campos de *concomitancia*, así como *dominios de memoria*.
 - c) Consiste en definir los *procedimientos de intervención* que pueden ser legítimamente aplicados a los enunciados. Tales como técnicas de reescrituración, métodos de transcripción, modos de traducción y métodos de sistematización.
- 4) Formación de las estrategias:
- a) finalmente, la determinación de las elecciones teóricas realmente efectuadas también depende de otra instancia; a saber, de la función que el saber debe ejercer en un *campo de prácticas no discursivas*, que deben ser pensadas como procedimientos o relaciones de poder.

Por estas razones es que Foucault afirma que no se puede hablar de cualquier cosa en cualquier época. Las *formaciones discursivas* son complejas y la aparición de los *enunciados* depende del complicado entretrejo de las sucesivas *reglas de formación de los objetos*, de las *modalidades enunciativas*, de la *formación de conceptos* y de la *formación de estrategias*, mediante las cuales el *saber* posibilita la conformación de *tecnologías de poder*, insertas en *dispositivos* generales que organizan un campo inmanente de *relaciones de fuerza* en nuestras sociedades. Saber y poder, aunque irreductibles el uno al otro, establecen un nexo en el cual ninguno de los dos términos es instaurativo del otro, ni cronológica ni ontológicamente; con lo cual se puede hacer una arqueología política de las formaciones discursivas de una *episteme*, inscritas en un *dispositivo* político específico. Foucault llamará a esto, en distintos momentos de su “análisis del poder”, la “microfísica del poder disciplinario” (que se ejerce sobre el cuerpo individual y masivo a la vez) y la gubernamentalidad biopolítica, que tiene a la vida de la población como objetivo del control político.

c) Enunciado

Para Foucault la cuestión que hay que plantear alrededor de la noción de enunciado no es la del código de la lengua que los forma, sino la del acontecimiento: la ley de su existencia, lo que ha hecho posibles a los enunciados estudiados en las formaciones discursivas y a ningún otro en su lugar. En Foucault la arqueología del saber debe buscar las condiciones de emergencia singulares para los enunciados, así como su

correlación con otros acontecimientos anteriores o simultáneos, discursivos o no discursivos; intentando responder a esa cuestión sin referirse a la conciencia de los sujetos parlantes, ni relacionando los hechos del discurso con la voluntad de los autores³⁵. Pues el autor, entre otras cosas, es una función de las *posiciones del sujeto* en los sistemas de discursividad, y no una conciencia externa al lenguaje. Por el contrario, es su producto, su efecto, un postulado de la fuerza activa del lenguaje (hoy diríamos *performativa*), como bien señaló Nietzsche en su *Genealogía de la moral*.

El enunciado es la unidad elemental del discurso, el “átomo del discurso” según la expresión del propio Foucault. Sin embargo, para hacer la teoría general del enunciado que la arqueología debe describir, Foucault debe hacer a un lado las formas de análisis que parecen dedicarse al enunciado; por ello dirá que la condición necesaria y suficiente de los enunciados no es la existencia de una estructura proposicional definida y estudiada por la lógica, así como tampoco las reglas gramaticales de construcción de frases aceptables.

Foucault define al enunciado como una función que se ejerce verticalmente sobre unidades discursivas; esto es, una función de existencia que pertenece a los signos y a partir de la cual se puede decidir si “casan” o no. Esta definición permite analizar y definir las reglas según las cuáles las series de signos se yuxtaponen, se suceden y qué especie de acto se encuentra efectuado por su formación, sea esta oral o escrita.³⁶

Foucault define cuatro variables para la función enunciativa, que consisten en la relación del enunciado con un “referencial”, en la posición del sujeto del enunciado, en la especificación del enunciado y, finalmente, en el régimen de materialidad de los enunciados. Foucault explica estas condiciones de la función enunciativa de la siguiente manera:

- 1) El enunciado está ligado a un “referencial”, el cuál está constituido por leyes de posibilidad, reglas de existencia para los objetos que son nombrados por él. El referencial del enunciado forma el lugar, la condición y el campo de emergencia, así como la instancia de diferenciación de los individuos y de los objetos, de los estados de cosas y las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo. El referencial define las posibilidades de aparición y de

³⁵ Cfr. Foucault, *Respuesta a una pregunta*, pp. 18-19.

³⁶ Cfr. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 144-145.

delimitación de lo que da a la frase su sentido y a la proposición su valor de verdad.³⁷

- 2) El sujeto del enunciado es una función muy determinada, que no es la misma de un enunciado a otro. Se trata de una función vacía, cuyos emplazamientos pueden ser ocupados por individuos indiferentes al momento de formular el enunciado.
- 3) No existe una forma general del enunciado que sea libre, neutra e independiente; éste siempre se encuentra como formando parte de una serie de enunciados en los que desempeña un papel entre los otros enunciados, a la vez que los apoya y se distingue de ellos. El enunciado está siempre incorporado a un juego enunciativo en el que tiene su parte.
- 4) Los enunciados tienen una existencia material. Esto es llamado por Foucault “régimen de materialidad de los enunciados”, que es de orden institucional más que de localización espacio-temporal. Este orden de materialidad de los enunciados define las posibilidades de su reinscripción y de su transcripción.

Finalmente, Foucault concluye:

Se llamará enunciado la modalidad de existencia propia de este conjunto de signos: modalidad que le permite ser algo más que una serie de trazos, algo más que una sucesión de marcas sobre una sustancia, algo más que un objeto cualquiera fabricado por un ser humano; modalidad que le permite entrar en relación con un dominio de objetos, prescribir otras actuaciones verbales, estar dotado en fin de una materialidad repetible.³⁸

d) Positividad

Después de haber ahondado en el significado que adquieren en el desarrollo del pensamiento arqueológico de Foucault conceptos tales como *episteme*, *formación discursiva* y *enunciado*, podemos detenernos en el de *positividad*.

Una vez que hemos identificado una formación discursiva, con las series de enunciados de las que se conforma y que hay que describir en su rareza, exterioridad y acumulación, es necesario identificar la condición de existencia y emergencia de tales enunciados, así como el elemento que, más allá de las obras individuales, de los libros y

³⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 152.

³⁸ *Ibidem*, p.180

los textos, caracteriza la unidad de tales formaciones discursivas. Dicha condición es precisamente la positividad, tal como la entiende Foucault.³⁹

Para él, la positividad define el campo de las identidades formales que hacen posibles las continuidades temáticas de las formaciones discursivas, así como las traslaciones de conceptos en un saber de una *episteme* a otra y las polémicas que pueden desplegarse al interior de un mismo saber. La positividad es, para simplificarlo, la condición de los saberes por la cuál es posible el intercambio de ideas en un mismo terreno –sea este la biología, la psiquiatría, etc. Por ello la positividad es un *a priori histórico*.⁴⁰

A priori histórico que, para Foucault no es la condición de validez para unos juicios, sino una *condición de emergencia* para unos enunciados.⁴¹ El *a priori histórico* no es, por lo tanto, una estructura fija e inamovible que posibilita la producción de juicios realizados por un sujeto de conocimiento universal y necesario; sino la ley de coexistencia entre distintos enunciados, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuáles los enunciados subsisten, se transforman y desaparecen.⁴²

Por ello dice Foucault, “esta noción ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno”.⁴³ En el mismo tenor aclara que “el *a priori* de las positivities no es solamente el sistema de una dispersión temporal; él mismo es un conjunto transformable”.⁴⁴

e) Archivo

Para Foucault el “*archivo*” es una categoría fundamental en la arqueología del saber, ya que, en última instancia, el archivo define el campo de estudio de la arqueología al definir los sistemas de discursividad en el que los enunciados hacen su aparición y se transforman sucesivamente.

El *archivo* no es la suma de los textos que una cultura ha guardado, ni el conjunto de las instituciones que determinan, para toda sociedad, los discursos cuya memoria es preciso guardar.⁴⁵ Por ello dice Foucault “si hay cosas dichas –y éstas solamente-, no se debe preguntar su razón inmediata a las cosas que se encuentran dichas o a los hombres

³⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 214.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 215.

⁴¹ Cfr. *Ídem*.

⁴² Cfr. *Ibidem*, p. 216.

⁴³ Foucault, *ibidem*, p. 216

⁴⁴ Foucault, *ibidem*, p. 217

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 219.

que las han dicho, sino al sistema de la discursividad, a las posibilidades y a las imposibilidades enunciativas que éste dispone.”⁴⁶

Foucault señala que el *archivo* es la ley de lo que puede ser dicho, *el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares*;⁴⁷ pero al mismo tiempo, el archivo es “también lo que hace que todas esas cosas dichas no se amontonen indefinidamente en una multitud amorfa”⁴⁸; pues el archivo de los sistemas de discursividad hace que los enunciados se agrupen en figuras distintas, y se compongan en relaciones múltiples.

El *archivo* es un conjunto de sistemas. Estos sistemas instauran los enunciados como acontecimientos con sus condiciones de existencia, instauran los enunciados en su dominio de aparición y, finalmente, se encargan de repartir los enunciados como cosas que aparecen en un campo de utilización, en relaciones de poder estratégicas y especificables.

Dicho de otra manera, el archivo descrito por Foucault está compuesto de la siguiente manera:

- 1) Sistema de enunciabilidad: el archivo no debe ser considerado como el registro que conserva a los enunciados una vez que han surgido, como si se tratara de una mera forma de clasificar formaciones discursivas. El archivo es lo que “en la raíz misma del enunciado-acontecimiento, y en el cuerpo en que se da, define desde el comienzo el *sistema de enunciabilidad*.”⁴⁹
- 2) Sistema de funcionamiento: si el archivo no es, para cada sistema de discursividad, el registro de lo enunciado, es porque define el modo de actualidad del enunciado-cosa; es decir, la manera en que es empleado y se inserta en las polémicas actuales de su respectiva formación discursiva.⁵⁰
- 3) Sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados: este último sistema del archivo es lo que, en palabras de Foucault, “hace aparecer las reglas de una práctica que permite a la vez a los enunciados subsistir y modificarse regularmente”⁵¹.

Para Foucault el análisis del archivo sitúa a la arqueología en una región privilegiada. El análisis de los sistemas de discursividad que lleva a cabo la descripción del archivo

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ *Cfr. Ídem*.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 219-220.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 220

⁵⁰ *Cfr. Ídem*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 221.

sitúa el campo de los saberes a la vez de manera próxima a nosotros, pero al mismo tiempo en una relación diferente con nuestro tiempo, produce un efecto de extrañeza y de inactualidad en todo lo pensado por nuestra cultura. El archivo es, nos dice Foucault, “la orla del tiempo que rodea nuestro presente, que se cierne sobre él y que lo indica en su alteridad; es lo que, fuera de nosotros, nos delimita (...). Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras”⁵².

Pues el análisis del archivo produce el efecto de una súbita iluminación, con la que nos damos cuenta de que los saberes que más firmes hemos creído y, sobre todo, los más continuos, no son otra cosa que redistribuciones de la *episteme*, que modificaciones en la positividad que hace posible la emergencia y desaparición de formaciones discursivas que hemos creído que acompañan al hombre a todo lo largo del desarrollo de su historia; poniendo de manifiesto que aquello que somos no es más que el producto de un entrecruzamiento de discursos que, en su gran mayoría, escapan de nuestra voluntad y nuestro control; pues las modificaciones en la “historia” del saber no son otra cosa que movimientos en las sedimentaciones de los sistemas de discursividad de los que las formaciones discursivas dependen en gran medida.

Por ello Foucault define su análisis del archivo diciendo que la diferencia, es decir la discontinuidad en la relación de los saberes, “lejos de ser (el) origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos”⁵³.

1.3. Una vuelta a las *Palabras y las cosas* desde la *Arqueología del saber*

“Arqueología: es (...) como su nombre lo indica de manera inequívoca, la descripción del archivo.”⁵⁴ Así es como Foucault concibe desde 1968 el verdadero sentido de la labor que, no obstante, había realizado con tanta precisión desde sus primeros trabajos.

La arqueología es, pues, la descripción del archivo comprendido como un conjunto de sistemas de discursividad para los que el arqueólogo debe encontrar sus condiciones históricas de posibilidad, que son modificables, así como sus respectivas formaciones discursivas, con todas sus reglas de formación de enunciados según sea el caso, y los umbrales que muestran cómo la positividad de cada formación discursiva se modifica

⁵² *Ibidem*, pp. 222-223.

⁵³ *Ibidem*, p. 223.

⁵⁴ Foucault, *Respuesta a una pregunta*. P. 19.

sumariamente, cambiando la *episteme* de una época de manera radical o simplemente reordenando sus series enunciativas. Como veremos en los capítulos siguientes, este será el caso de la *episteme* de la modernidad; la cuál, una vez que ha sido reordenada, hace posible que el hombre aparezca como un objeto que debe ser pensado y considerado por los saberes.

Sin embargo, muchas cosas habrán cambiado desde la presentación sumaria que hacía Foucault de su método arqueológico en 1966, hasta la tematización contenida en la *Arqueología del saber* de 1969. Tal vez todo ese pesado bagaje conceptual que hemos desarrollado hace un momento, no sea el más notorio de los cambios.

Para el Foucault de la *Arqueología del saber* el hecho de que haya sido posible el desarrollo de una disciplina “arqueológica” sobre los sistemas de discursividad no es un hecho gratuito; antes bien, es el resultado de una larga mutación en la disciplina histórica, que ha tenido lugar en la cultura europea del siglo XIX.

Para Foucault dicha mutación en los estudios históricos consiste en la modificación del estatuto de los documentos. Según el filósofo de Poitiers los *documentos* han pasado a ser para la historia *monumentos* que deben ser descritos en su propia dispersión. Esto es: el *documento* del que se ocupaba el historiador, y en el que leía para describir el pasado, ha devenido a su vez un *monumento* que el arqueólogo debe describir, no tanto para reconstruir su historia y su origen, como para mostrar las grietas, los cortes y las rupturas que el propio monumento testifica. En suma, nos dice Foucault, la arqueología, que antes dependía de la historia y reconstruía el pasado que creíamos leer en los *monumentos*, se ha independizado y ha reclamado sus propios derechos: la historia entonces es dependiente de la arqueología. Así lo dice Foucault: “Hubo un tiempo en que la arqueología, como disciplina de los monumentos mudos, de los rastros inertes, de los objetos sin contexto y de las cosas dejadas por el pasado, tendía a la historia y no adquiriría sentido sino por la restitución de un discurso histórico; podría decirse, jugando un poco con las palabras, que, en nuestros días, la historia tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento”.⁵⁵

Para el Foucault de 1969, la historia no es sino “cierta manera, para una sociedad, de dar estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se separa”⁵⁶. Motivo por el que caen sobre ella atribuciones que le dan un cariz antropocéntrico. El pensador francés muestra que la historia encuentra una justificación antropológica, que la

⁵⁵ Foucault, *Arqueología del saber*, p. 11.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 10.

fundamenta y la legitima como una disciplina positiva; pues su tarea ha sido constituir “una memoria milenaria y colectiva que se ayudaba con documentos materiales para recobrar la lozanía de sus recuerdos”⁵⁷; en cambio, Foucault considera que la tarea del arqueólogo es mostrar que el hombre no ha sido una constante en el pensamiento de la Humanidad en general. Lo cual implica señalar que ha sido, sin duda, un objeto privilegiado de la reflexión humana en la *episteme* de la modernidad; pero del cuál no podremos decir seguirá ejerciendo ese papel en otras configuraciones del campo epistemológico. De hecho, dirá Foucault en las últimas frases de *Las palabras y las cosas*, que el hombre podría desaparecer una vez que cambie la conformación del orden de las cosas en la modernidad, de la *episteme* sobre la que se monta nuestro pensamiento y del cual depende.

Para el Foucault de la *Arqueología del saber* la tarea es muy clara y consiste en deslindar esa imagen que tenemos de la historia como una disciplina memoriosa, para dejar atrás su justificación antropológica; y desarrollar las herramientas de una nueva forma de concebir el trabajo sobre los monumentos, consistente en buscar su archivo y describir las formaciones discursivas de la *episteme* en turno. Para ello “hay que separar la historia de la imagen en la que durante mucho tiempo se complació y por medio de la cual encontraba su justificación antropológica”⁵⁸. Dicha justificación es, como hemos visto, la construcción de una memoria colectiva y milenaria.

Ésta ruptura de la historia con su justificación antropológica conlleva cuatro consecuencias de gran peso para la *mutación arqueológica* de la historiografía:

- 1) Si la historia en su forma tradicional consistía en un esfuerzo teórico y metodológico de constituir unidades temporales definiendo relaciones de causalidad simple, de determinación circular, o de expresión entre hechos o acontecimientos fechados; la arqueología tendrá que constituir series de enunciados para verificar las rupturas que se operan de una configuración del *a priori histórico* a otra y que hacen posible ciertas formaciones discursivas y ninguna otra en su lugar. Con la individualización de las series de enunciados se ha puesto fin a la trama teleológica que la filosofía de la historia había colocado ante nosotros. La arqueología, pues, se encargará de disociar “la larga serie constituida por el progreso de la conciencia, o la teleología de la razón, o la evolución del pensamiento humano; ha vuelto a poner sobre el

⁵⁷ *Ídem.*

⁵⁸ *Ídem.*

tapete los temas de la convergencia y de la realización; ha puesto en duda las posibilidades de la totalización.”⁵⁹

- 2) La mutación epistemológica de la historia en *arqueología* ha hecho que la noción de *discontinuidad* ocupe un lugar mayor en las disciplinas históricas.⁶⁰ “Para la historia en su forma clásica, lo discontinuo era a la vez lo dado y lo impensable: lo que se ofrecía bajo la especie de los acontecimientos dispersos (decisiones, accidentes, iniciativas, descubrimientos), y lo que debía ser, por el análisis, rodeado, reducido, borrado, para que apareciera la continuidad de los acontecimientos”⁶¹. Para la arqueología representada por Foucault, la discontinuidad ahora desempeña un papel mucho más complejo, que consiste en tres modalidades: en primer lugar la discontinuidad será una operación deliberada del historiador, pues éste debe establecer cortes y rupturas entre las distintas *epistemes* y sus respectivas formaciones discursivas, así como localizar los umbrales en los cuáles se perciben los cambios de *episteme* y su gradual configuración en algo distinto. En segundo lugar, la discontinuidad es también el resultado de su descripción del arqueólogo, “porque lo que trata de descubrir son los límites de un proceso, el punto de inflexión de una curva, la inversión de un movimiento regulador, los límites de una oscilación, el umbral de un funcionamiento, el instante de dislocación de una causalidad circular”⁶². Finalmente, en tercer lugar, la discontinuidad funciona para la arqueología como una categoría paradójica, ya que es el instrumento que pone en juego el arqueólogo para encontrar las rupturas entre una *episteme* y otra, y es al mismo tiempo su objeto de investigación; toda vez que la discontinuidad “delimita el campo cuyo efecto es; ya que permite individualizar dominios, pero que no se la puede establecer sino por la comparación de éstos. Y ya que a fin de cuentas, quizá, no es simplemente un concepto presente en el discurso del historiador, sino que éste la supone en secreto (...)”⁶³. Para Foucault el rasgo más sobresaliente de la nueva historia que él representa es su desplazamiento hacia lo discontinuo.⁶⁴

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 12.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 13.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibidem*, pp. 13-14.

⁶³ *Ibidem*, p. 14.

⁶⁴ *Cfr. Ibid.*

- 3) Foucault considera que la mutación de la historia en arqueología cuestiona de manera fundamental el proyecto de una *historia global*, para comenzar a delinear el de la *historia general*. La historia global consiste en “restituir la forma de conjunto de una civilización, el principio material o espiritual de una sociedad, la significación común a todos los fenómenos de un período, la ley que da cuenta de su cohesión, lo que se llama metafóricamente el “rostro” de una época”⁶⁵. Y este proyecto global de una historia de la civilización incluye tres hipótesis principales: en primer lugar, supone que entre todos los acontecimientos de un área espacial y temporalmente bien definida es posible establecer un sistema de relaciones homogéneas, entre las que se cuentan las redes de causalidad, así como las relaciones de analogía entre acontecimientos. La segunda hipótesis parte de la suposición de que una misma forma de historicidad atraviesa tanto a las estructuras económicas como a las mentalidades, los hábitos técnicos y los comportamientos políticos; transformando a todos estos elementos de la misma manera. La tercera hipótesis de la *historia global* consiste en suponer que la propia historia puede articularse en grandes unidades, estadios o fases, que guardan entre sí un principio de cohesión idéntico.⁶⁶ El proyecto de una *historia general* consistiría para Foucault, en determinar qué tipos de relación pueden ser descritas para las series de enunciados; así como en fijar e identificar metodológicamente el conjunto de correlaciones, dominios y jerarquías que se establecen entre las distintas series, poniendo especial énfasis en los desfases, las temporalidades diferentes y las remanencias propias de las formaciones discursivas estudiadas⁶⁷. Por ello Foucault concluye que “una descripción global apiña todos los fenómenos en torno de un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto. Una historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión.”⁶⁸
- 4) La última consecuencia que apunta Foucault concierne a los niveles de análisis que ahora conciernen al estudio arqueológico de las formaciones discursivas, de las que se encarga la *Arqueología del saber* y que hemos glosado en otro lugar de este ensayo.

⁶⁵ Foucault, *op. cit.* P. 15.

⁶⁶ *Cfr. Ibid.*

⁶⁷ *Cfr. Ibidem*, p. 16.

⁶⁸ *Ibid.*

Una vez llegados a este punto podemos observar cómo se ha modificado la concepción foucaultiana de la arqueología, al complejizarse con la inserción de un aparato teórico mucho más elaborado y afinado que aquél que Foucault mostraba en *Las palabras y las cosas*, cuando declaraba que la “arqueología” intentaría “sacar a la luz (...) el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad (...)”.⁶⁹ Frente a este proyecto de 1966, notamos una diferencia y un desplazamiento de los conceptos centrales sobre los cuáles es posible hacer la descripción arqueológica. Si en *Las palabras y las cosas* ésta se centraba en el estudio de la *episteme* y de sus conformaciones en el Renacimiento, la Época Clásica y la Modernidad; *La arqueología del saber* se encargará de mostrar cómo el concepto de *episteme*, que en 1966 fue tan importante, será desplazado por el privilegio que Foucault otorgará a la noción de *archivo*.

Debido a estas razones, podemos concluir que si bien es cierto que el concepto de *episteme* no puede reducirse al de *archivo*, lo cierto es que ambos desempeñaron un papel fundamental en la labor foucaultiana del período que abarca su discurso arqueológico; función que se extenderá hasta llegar a sus preocupaciones sobre el poder. Sea de la forma que sea, podemos notar una continuidad entre *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, así como una diferencia principal; a saber, que Foucault disminuirá el lugar central ocupado por la noción de *episteme*, de su complicado planteamiento arqueológico.

⁶⁹ Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 7.

Capítulo II. El Renacimiento y la época Clásica: la configuración de los saberes en la *episteme*

2.1. La *episteme* del Renacimiento

Para el filósofo de Poitiers la *episteme* renacentista puede ser analizada a partir de 4 elementos principales. El primero es el peso que la *similitud* como concepto y práctica tiene en la cultura europea del siglo XV. A continuación el arqueólogo debe tomar en cuenta el conjunto de las *signaturas*, que revisten al mundo con la evidencia de sus similitudes. En tercer lugar hay que tomar en cuenta el delineamiento de los límites del mundo que configuran una parte importante en el saber del periodo. Finalmente, en cuarto lugar, hay que poner el énfasis en la aparición y configuración de una escritura de las cosas; sobre la cuál el saber reclama a la vez sus derechos y su validez como empresa humana.

De tal forma que para Foucault el saber de la *episteme* renacentista puede ser descrito de la siguiente manera: “saber consiste en referir el lenguaje al lenguaje; en restituir la gran planicie uniforme de las palabras y las cosas. Hacer hablar a todo. Es decir, hacer nacer por encima de todas las marcas el discurso segundo del comentario. Lo propio del saber no es ni ver ni demostrar, sino interpretar.”⁷⁰

Puestas las cosas de esta forma, hay que comenzar la exposición por el análisis foucaultiano del papel que la *episteme* renacentista le otorga a la *similitud*, como un elemento predominante en el campo epistemológico del siglo XV.

a) La *similitud*, la *signatura* y los límites del mundo

“¿Cómo se pensaba la *similitud* a fines del siglo XVI o aun a principios del XVII? ¿Cómo podía organizar las figuras del saber?”⁷¹. Para Foucault la influencia de la *similitud* ha sido fundamental en la cultura occidental hasta finales del siglo XVI, incluso tuvo un papel constructor en el ordenamiento del conocimiento durante el momento del resurgimiento de los estudios de la Antigüedad. En gran medida la *similitud* ha guiado la exégesis y la interpretación de los textos, y también ha determinado el modo de ser del mismo lenguaje al organizar el juego de los símbolos y

⁷⁰ Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 48.

⁷¹ *Ibidem*, p. 26.

determinarlo como una instancia confinada en el espesor del mundo, para ser algo que el estudioso debe interpretar en última instancia. Pasajes emblemáticos de la obra que nos ocupa testimonian lo dicho anteriormente, como el siguiente: “El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre.”⁷² Sin embargo ¿qué significa esto? Y sobre todo ¿qué relación mantiene esta abigarrada condensación de significado *contenido en las cosas mismas*, con la similitud y su función en la *episteme* renacentista? El concepto de *similitud* durante el Renacimiento es muy complejo, y reviste sentidos que ya no se encuentran integrados en su empleo actual.

Foucault certifica al menos 17 significados distintos al interior de la espesa capa semántica de este concepto; pese a ello sólo explica y desarrolla cuatro sentidos principales, que podemos resumir de la siguiente manera:

1. La *convenientia*, de la cuál nos dice que se trata de la *vecindad de los lugares*; que se encuentran mejor designados con esta palabra que con la de *similitud*. De tal forma que “son “convenientes” las cosas que, acercándose una a otra, se unen, sus bordes se tocan, sus franjas se mezclan, la extremidad de una traza el principio de la otra.”⁷³ Por virtud de la conveniencia se comunica el movimiento, las influencias, las pasiones y las propiedades. Se trata, como bien dice Foucault, de una semejanza del lugar y de las propiedades de dos cosas; pues en el “continente natural” del que habla el saber del siglo XV, la vecindad que pone en juego la conveniencia no es una relación exterior entre dos cuerpos, sino el signo de un parentesco oscuro que los reviste cuando menos. Es decir, el régimen de la similitud no pertenece, o no en sentido estricto, meramente al espacio del mundo; sino que es un régimen semiótico, de signos y significados. Se trata pues de una *prosa del mundo* en todo el sentido de la palabra. Dice Foucault: “Dentro de la amplia sintaxis del mundo, los diferentes seres se ajustan unos a otros; la planta se comunica con la bestia, la tierra con el mar, el hombre con todo lo que le rodea. La semejanza impone vecindades que, a su vez, aseguran semejanzas.”⁷⁴ Por ello la conveniencia está ligada al espacio en la forma de “cerca más cerca” y pertenece

⁷² *Ídem*.

⁷³ *Ibidem*, p. 26-27.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 27.

al orden de la conjunción y del ajuste⁷⁵. De hecho, el mundo es la “conveniencia” universal de las cosas: “en el agua hay tantos peces como en la tierra animales u objetos producidos por la naturaleza o por los hombres (¿acaso no existen peces que se llaman *Episcopus*, otros *Catena*, otros *Priapus*?); en el agua y en la tierra tantos seres como en el cielo, a los cuales responden; en fin, en todo lo creado hay tantos seres como los que podríamos encontrar eminentemente contenidos en Dios”⁷⁶; por lo cual, el mundo forma una cadena consigo mismo.

2. El segundo nombre de la similitud es la *aemulatio*. Foucault dice de la *aemulatio* que se trata de una especie de conveniencia que estaría libre de la ley del lugar y produce sus efectos a la distancia, como si la cercanía fuese innecesaria y se reprodujesen réplicas entre las palabras y las cosas sin la necesidad del contacto; lo cuál distingue a la emulación de la conveniencia en estos nombres de la semejanza que analizamos con el pensador francés. Foucault dice: “Hay en la emulación algo del reflejo y del espejo; por medio de ella se responden las cosas dispersas a través del mundo. De lejos, el rostro es el émulo del cielo y así como la mente del hombre refleja, imperfectamente, la sabiduría de Dios, así los ojos, con su claridad limitada, reflejan la gran iluminación que hacen resplandecer, en el cielo, el sol y la luna; la boca de Venus, ya que por ella pasan los besos y las palabras de amor; la nariz nos entrega una imagen minúscula del cetro de Júpiter y del caduceo de Mercurio.”⁷⁷ Debido a la emulación las cosas pueden imitarse en todo el universo sin la necesidad de su cercanía, por ello dice Foucault que la emulación es una especie de gemelidad natural de las cosas: “nace de un despliegue del ser cuyos dos lados, de inmediato, se enfrentan”⁷⁸. Pero en este enfrentamiento entre gemelos naturales la relación no es inmediatamente igual, al contrario, hay un tironeo, una relación de oposición en la que una parte de los litigantes será más débil y cederá a la influencia de la más fuerte que se refleja en ella como en un espejo pasivo⁷⁹: “la tierra sombría es el espejo del cielo sembrado, pero en esta justa los dos rivales no tienen un valor ni una dignidad iguales.”⁸⁰ Por ello Foucault concluye su análisis de la *aemulatio* señalando que, en ella la

⁷⁵ Cfr. *Ídem*.

⁷⁶ *Ídem*.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 28.

⁷⁸ *Ídem*.

⁷⁹ Cfr. *Ídem*.

⁸⁰ *Ídem*.

similitud se convierte en un combate librado entre una forma separada de sí, por el peso de la materia o la distancia de los lugares⁸¹.

3. En el orden presentado por Foucault, la *analogía* es la tercera forma de la simulación que conoció el Renacimiento. Este no es un concepto enteramente nuevo, occidente ya lo había comprendido desde los griegos y el Medioevo; sin embargo el uso que el siglo XV le otorgaría era inédito para la cultura europea inmediatamente anterior. En la analogía, nos dice Foucault, se yuxtaponen los sentidos de la *convenientia* y la *aemulatio*, de tal forma que asegura el enfrentamiento de las semejanzas a través del espacio y habla de ajustes, de ligas y de junturas⁸². El poder de la analogía es inmenso debido a que las similitudes que ella determina son las semejanzas más sutiles de las relaciones, ofreciendo de esta forma un número infinito de parentescos. “Por ejemplo, la relación de los astros con el cielo en el que centellean se encuentra de nuevo así: de la hierba a la tierra, de los vivientes al globo que habitan, de los minerales y los diamantes a las rocas en las que están enterrados, de los órganos de los sentidos al rostro que animan, de las manchas de la piel al cuerpo que marcan en secreto.”⁸³ Además una analogía puede volverse sobre sí misma sin ser impugnada: el vegetal es un animal que está de cabeza, con la boca (sus raíces) hundida en la tierra⁸⁴. Es precisamente esta reversibilidad así como su polivalencia lo que otorga a la analogía una validez universal; esto significa que a través de ella pueden relacionarse todas las figuras del mundo. Pero la analogía tiene un punto nodal en el que convergen todas las similitudes posibles: este punto es el hombre: el hombre “está en proporción con el cielo, y también con los animales y las plantas, lo mismo que con la tierra, los metales, las estalactitas o las tormentas”⁸⁵.
4. Finalmente, la última figura de la similitud que analiza Foucault es la *simpatía*. Quizá esta sea de entre todas las figuras de la similitud, la más interesante tanto por su contenido como por su naturaleza. De ella dice Foucault lo siguiente: “La simpatía es un ejemplo de lo *Mismo* tan fuerte y tan apremiante que no se contenta con ser una de las formas de lo semejante; tiene el peligroso poder de *asimilar*, de hacer las cosas idénticas unas a otras, de mezclarlas, de hacerlas desaparecer en su

⁸¹ Cfr. *Ídem*.

⁸² Cfr. *Ibidem*, p. 30.

⁸³ *Ídem*.

⁸⁴ Cfr. *Ídem*.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 31.

individualidad –así, pues, de hacerlas extrañas a lo que era”⁸⁶; de tal forma que la simpatía altera a las cosas en la dirección de lo idéntico, por lo cual requiere de una fuerza de signo contrario que contrapesa su poder de homogeneización : la antipatía: “Ésta mantiene a las cosas en su aislamiento e impide la asimilación; encierra cada especie en su diferencia obstinada y su propensión a perseverar en lo que es”⁸⁷. la simpatía y la antipatía explican que las cosas en el universo mantengan su identidad, que se parezcan unas otras al aproximarse según sus conveniencias y a reflejarse unas en otras de acuerdo con la emulación, así como explican la analogía entre los seres del universo, garantizando a la vez la dispersión de la pluralidad del ser y la similitud que lo caracteriza para esta *episteme*: “La soberanía de la pareja simpatía-antipatía, el movimiento y la dispersión que prescribe, dan lugar a todas las formas de la semejanza. De este modo, se retoman y explican las tres primeras similitudes. Todo el volumen del mundo, todas las vecindades de la conveniencia, todos los ecos de la emulación, todos los encadenamientos de la analogía, son sostenidos, mantenidos y duplicados por este espacio de la simpatía y la antipatía que no cesa de acercar las cosas y de tenerlas a distancia. Por medio de este juego, el mundo permanece idéntico; las semejanzas siguen siendo lo que son y asemejándose. Lo mismo sigue lo mismo, encerrado en sí mismo.”⁸⁸

Ahora bien, en este orden de cosas, ¿cuál sería el peso y el valor de la *signatura*, la cual es otro de los elementos fundamentales al interior de la configuración de esta *episteme*? Al parecer el saber de la similitud, tan preciso y tan minuciosamente elaborado en la *episteme* renacentista, se basta a sí mismo para explicar la configuración de este singular campo epistemológico; sin embargo, como bien señala Foucault, “el mundo de lo similar sólo puede ser un mundo marcado”⁸⁹; esto es, un mundo presto a ser interpretado. Para el francés “es necesario que las similitudes se señalen en la superficie de las cosas; es necesaria una marca visible de las analogía invisibles. ¿Acaso no es toda semejanza, a la vez, lo más manifiesto y lo más oculto?”⁹⁰. Por ello es que *todo mundo de la semejanza es a la vez un mundo signado, marcado para su desciframiento*. Y esta es la función de la *signatura*:

⁸⁶ *Ibidem*, p.32. las cursivas son del autor.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 34.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁹⁰ *Ídem*.

El sistema de signaturas invierte la relación de lo visible con lo invisible. La semejanza era la forma invisible de lo que, en el fondo del mundo, hacía que las cosas fueran visibles; sin embargo, para que esta forma salga a su vez a la luz, es necesaria una figura visible que la saque de su profunda invisibilidad. Por esto, el rostro del mundo está cubierto de blasones, de caracteres, de cifras, de palabras oscuras – de “jeroglíficos”, según decía Turner. Y el espacio de las semejanzas inmediatas se convierte en un gran libro abierto; está plagado de grafismos; todo a lo largo de la página se ven figuras extrañas que se entrecruzan y, a veces, se repiten.⁹¹

Este mundo de la signatura, de las marcas y de las similitudes que analizó Foucault es un mundo plagado de palabras, un mundo que habla. Sin embargo, hay que detenerse en el lenguaje mismo, analizar los signos de los que está conformado. Estos signos que vuelven legible el mundo y lo disponen a los ojos del sapiente nos son ya conocidos: se trata de las mismas similitudes; a saber: la conveniencia, la emulación, la analogía y la simpatía-antipatía. Así es que si el mundo de la semejanza requiere de una signatura que repose sobre las cosas y las haga hablar, también será cierto que aquellos signos que deben ser leídos en las superficies de estas cosas serán precisamente las semejanzas:

Las semejanzas exigen una signatura, ya que ninguna de ellas podría ser notada si no estuviera marcada de manera legible. Pero ¿cuáles son estos signos? ¿En qué se reconoce, entre todos los aspectos del mundo y tantas figuras que se entrecruzan, que hay un carácter en el que conviene detenerse, porque indica una semejanza secreta y esencial? ¿Qué forma constituye el signo en su singular valor de signo? –La semejanza. Significa algo en la medida en que tiene semejanza con lo que indica (es decir, una similitud).⁹²

Por ello es que la semejanza es lo más universal, así como lo más visible en el saber del siglo XVI; y se muestra como aquello que debe ser descubierto y descifrado. La semejanza es aquello que determina la forma del conocimiento y lo que garantiza la riqueza de su contenido⁹³. Así es como la hermenéutica obtiene su sentido y su aplicación en el Renacimiento, al lado de la semiología; donde la primera se encarga del conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos nos descubran sus sentidos, y la segunda se encarga de los conocimientos y técnicas que permiten saber

⁹¹ *Ídem*.

⁹² *Ibidem*, p. 37.

⁹³ *Ibidem*, pp. 37-38.

donde están los signos, qué es lo que los hace signos, así como conocer sus reglas y las formas de su encadenamiento. Ambas, la hermenéutica y la semiología tienen en común a la similitud como objeto del saber⁹⁴. De tal forma que:

Buscar el sentido es sacar a luz lo que se asemeja. Buscar la ley de los signos es descubrir las cosas semejantes. La gramática de los seres es su exégesis. Y el lenguaje que hablan no dice nada más que la sintaxis que los liga. La naturaleza de las cosas, su coexistencia, el encadenamiento que las une y por el cual se comunican, no es diferente a su semejanza. Y ésta solo aparece en la red de los signos que, de un cabo a otro, recorre el mundo.⁹⁵

Una vez realizado este cuadro general de la episteme renacentista, Foucault expone las consecuencias que se derivan del mismo. La primera de ellas es que este saber, al proceder por la acumulación infinita de similitudes y signos, también debe buscar sus confirmaciones; por ello este saber será, desde sus fundamentos, arenoso, pues es aditivo y monótono. “Al poner como enlace entre el signo y lo que indica la semejanza (a la vez tercera potencia y poder único, ya que habita de la misma manera la marca y el contenido), el saber del siglo XVI se condenó a no conocer nunca sino la misma cosa y a no conocerla sino al término, jamás alcanzado, de un recorrido indefinido”⁹⁶. Por ello es que el Renacimiento inventó la categoría multifuncional de “microcosmos”, que opera a la vez como *categoría del pensamiento* (pues aplica a toda la naturaleza el juego de las semejanzas y además garantiza a la investigación que encontrará el juego de reciprocidades con el macrocosmos) y al mismo tiempo se trata de la configuración general de la naturaleza, ya que “indica que existe un gran mundo y que su perímetro traza el límite de todas las cosas creadas; que en el otro extremo, existe una criatura privilegiada que reproduce, dentro de sus restringidas dimensiones, el orden inmenso del cielo, de los astros, de las montañas, de los ríos y de las tormentas; y que, entre los límites efectivos de esta analogía constitutiva, se despliega el juego de las semejanzas”⁹⁷.

Sin embargo este elemento que aparece como algo fundamental para cualquier historia de las ideas, para la arqueología del saber, preocupada más bien por las condiciones que hicieron posible determinada configuración del saber en una época que por las ideas de los inventores, la noción de microcosmos y de macrocosmos no serán sino un efecto de

⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 38.

⁹⁵ *Idem*.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 38-39.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 39.

superficie en la *episteme* renacentista. Debido a que los hombres del siglo XVI no se pusieron a investigar todas las similitudes simplemente porque creyeran en ellas, sino porque había una necesidad intrínseca a esta configuración del saber que consistía en “ajustar la infinita riqueza introducida como tercera entre los signos y su sentido, y la monotonía impuesta por el corte mismo de la semejanza a lo significativo y a lo que éste designaba”⁹⁸. Así que para realizar un análisis cabal de una cultura que considera que la relación con los textos es de la misma naturaleza que la relación con las cosas debido a que en ambos se trata con signos, es necesario hacer un espacio para pensar la curiosa ligazón que se estableció entre las palabras y las cosas durante el Renacimiento, o mejor aún, hay que pensar en qué consistiría *la escritura de las cosas* que sólo es concebible en esta *episteme*, y que será abandonada cuando la *representación* ocupe el mismo lugar que ocupaba la similitud para el saber de la época Clásica.

b) La escritura de las cosas

Para Foucault la definición del lenguaje en la *episteme* renacentista es precisa y breve: “En el siglo XVI, el lenguaje real no es un conjunto de signos independientes, uniforme y liso en el que las cosas vendrían a reflejarse como en un espejo a fin de enunciar, una a una, su verdad singular. Es más bien una cosa opaca, misteriosa, cerrada sobre sí misma, masa fragmentada y enigmática punto por punto, que se mezcla aquí o allá con las figuras del mundo y se enreda en ellas.”⁹⁹ Así pues, el lenguaje dista de ser lo que a partir del siglo XIX ha sido su comprensión más común entre los lingüistas. El lenguaje, nos dice Foucault, no es un sistema de signos arbitrario; se encuentra en el mundo y lo conforma de manera fuerte: el lenguaje es las cosas, ya que éstas ocultan y manifiestan a la vez su enigma y la palabra humana es la palabra destinada a revelar el significado que las cosas guardan en su seno: “El lenguaje forma parte de la gran distribución de similitudes y signaturas”¹⁰⁰

Para esta *episteme* hay incluso una gramática que califica su objeto de estudio de dos maneras: la primera es la *etimología* y, según Foucault, quien se apoya a su vez en Ramus, ésta se encarga de buscar las propiedades intrínsecas de las letras y de las palabras; la otra parte de esta gramática del siglo XVI es la *sintaxis*, que busca de

⁹⁸ *Ibidem*, p. 40.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 42.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 43.

manera exclusiva la conveniencia de las propiedades de las palabras, del nombre con el nombre, del adverbio con todas las palabras con las que se junta, etc.¹⁰¹ Por ello para esta *episteme* el lenguaje “está a medio camino entre las figuras visibles de la naturaleza y las conveniencias secretas de los discursos esotéricos. Es una naturaleza fragmentada, dividida contra sí misma y alterada, que ha perdido su primera transparencia; es un secreto que lleva en sí, pero en la superficie, las marcas descifrables de lo que quiere decir”¹⁰².

En lo que resta del capítulo de *Las palabras y las cosas* que lleva por título *La escritura de las cosas*, Foucault expone cómo es que el lenguaje había perdido su transparencia para el hombre renacentista mediante el mito de Babel¹⁰³. Tal vez lo más importante de esta exposición es que muestra como en el Renacimiento, la función simbólica del lenguaje no debe ser buscada en el lenguaje mismo; pues a raíz de Babel, el lenguaje humano ha perdido su capacidad de decir a las cosas mismas, de decir su naturaleza directamente, y ha abierto un hueco entre la soberbia humana y la naturaleza de las cosas con esta ruptura que impone el castigo divino. Sin embargo, nos dice Foucault, para el hombre del Renacimiento la capacidad simbólica del lenguaje radica en el lenguaje mismo, y no en las palabras por sí solas; esto es, que puede encontrarse “en la existencia misma del lenguaje, en su relación con la totalidad del mundo, en el entrecruzamiento de su espacio con los lugares y las figuras del cosmos”¹⁰⁴. Precisamente por ello es que “las lenguas tienen con el mundo una relación de analogía más que de significación; o mejor dicho, su valor de signo y su función de duplicación se superponen; hablan del cielo y de la tierra de los que son imagen; reproducen en su arquitectura más material la cruz cuyo advenimiento anuncian –este advenimiento que, a su vez, se establece por la escritura y la Palabra.”¹⁰⁵

De esta forma es como la similitud se encuentra inmersa hasta la médula en la *episteme* renacentista, de tal forma que acaba determinándola por completo. Pasemos entonces a la *episteme* de la época clásica.

2.2. La episteme de la época clásica

¹⁰¹ Cfr. *Ídem*.

¹⁰² *Ídem*.

¹⁰³ Cfr. *Ibidem*, pp. 44-49.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 45.

¹⁰⁵ *Ídem*.

Las palabras y las cosas dejan en todo lector una honda impresión debido a la riqueza y multiplicidad de las fuentes de las que se vale para montar su argumentación, así como por el valor y la calidad de la reflexión que las acompaña. La escritura de Foucault es sin duda poderosa, y la prolijidad de los temas que abarca parece exigirlo. A veces un cuadro, otras veces un pequeño matiz en un texto, son algunos de los detonantes que se ofrecen a la mirada atenta del arqueólogo. Por ello nos parece imposible pensar que la fijación de Foucault por las escrituras marginales sea gratuita. Prueba de ello es la interpretación tan singular que hace del Quijote, situándolo como el *umbral* más visible y diáfano del paso que debió recorrer el pensamiento al alejarse de su fascinación por la semejanza y sus figuras, para conformarse en un campo epistemológico completamente distinto del que analizamos en el Renacimiento. Para Foucault, la obra de Cervantes marca el fin de la *episteme* renacentista y signa el inicio de la época clásica para el saber.

Sin embargo, habría que preguntarse ¿cómo es posible esto? Foucault nos dice: “*Don Quijote* esboza lo negativo del mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su identidad irónica: no son más que lo que son; las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo”¹⁰⁶. Y ha sido este abandono, este tono elegíaco, lo que viene a mostrar ante nuestros ojos el delirio quijotesco del personaje de Cervantes. Don Quijote, nos dirá Foucault, no es en el fondo otra cosa que el héroe de la semejanza y de lo Mismo, y como tal sellará su destino de manera trágica.

Lo que hace al Quijote un carácter tan singular para la cultura occidental quizá sea su afán por competir a contracorriente de los tiempos, actuando y representando para sí una sabiduría que ya no encuentra lugar en el barroco español del siglo XVII; a saber, la vieja sabiduría renacentista de la semejanza entre las palabras y las cosas. Y allí donde el hidalgo se lanza y empecina en el desciframiento del mundo, vía el descubrimiento de las firmas que reposan sobre la epidermis de las cosas, no encontrará sino el error y la acusación de una racionalidad que a voz en grito denuncia los excesos del delirio y la sinrazón. Pues él, “que a fuerza de leer libros, se había convertido en un signo errante en un mundo que no lo reconoce, se ha convertido ahora, a pesar de sí mismo y sin saberlo,

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 54.

en un libro que detenta su verdad, recoge exactamente todo lo que él ha hecho, dicho, visto y pensado y permite, en última instancia, que se le reconozca en la medida en que se asemeja a todos estos signos que ha dejado tras sí como un surco imborrable.”¹⁰⁷ Pues en la segunda parte del libro, Don Quijote descubre que su realidad se encuentra inserta en los libros, que su verdad no es distinta a la verdad del lenguaje, y que sin embargo esta verdad “no está en la relación de las palabras con el mundo, sino en esta tenue y constante relación que las marcas verbales tejen entre ellas mismas. La ficción frustrada de las epopeyas se ha convertido en el poder representativo del lenguaje. Las palabras se encierran de nuevo en su naturaleza de signos”¹⁰⁸ y abandonan para siempre la cercanía casi mágica en la que se hallaban inmersas al interior de la materialidad del mundo.

Por medio de este vericuelo doloroso para quien, como el Quijote, no sabe reconocer la diferencia entre las palabras y las cosas, es como se inaugura otra *episteme*, otro espacio del saber “en el que, por una ruptura esencial en el mundo occidental, no se tratará ya de similitudes, sino de identidades y diferencias”¹⁰⁹. Así es como se inaugura, en suma, la *episteme* de la época clásica en la que la *representación* viene a suplantar a la *semejanza* en la conformación del saber, delineándolo bajo la forma de una *ciencia general del orden*. Foucault da cuenta de la aparición de tres saberes que son propios de la *episteme* de la época clásica (la *gramática general*, la *historial natural* y el *análisis de las riquezas*).

El orden y la representación

A principios del siglo XVII el saber deja de lado su relación con la semejanza y comienza a mirarla con sospechas. Para Descartes es un elemento de confusión y error, debido a que abre el espacio de las comparaciones y las alegorías, amén de los tropos que son el elemento poético de la lengua que aleja el espíritu de la certeza y la evidencia, de la claridad y distinción; para Bacon, por otra parte, la semejanza y los juicios basados en ella son comprendidos como los ídolos de la caverna y el teatro que

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 55.

¹⁰⁸ *Ídem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 56.

nos hacen creer que las cosas se asemejan a los teoremas que hemos aprendido, o que las cosas se asemejan entre sí cuando no guardan ningún parentesco¹¹⁰.

Con estos ejemplos de los pensadores más incisivos del siglo XVII Foucault nos da cuenta de la nueva *episteme*, pues “se trata del pensamiento clásico que excluye la semejanza como experiencia fundamental y forma primera del saber, denunciando en ella una mixtura confusa que es necesario analizar en términos de identidad y de diferencias, de medida y de orden”¹¹¹.

Según la lectura de Foucault, para este pensamiento clásico solamente hay dos formas de comparación: comparación de la medida y comparación del orden. Las magnitudes y las multiplicidades son mensurables, dicha operación supone que se aplique la misma unidad de medida de uno a otro elemento; lo cuál permite analizar lo semejante según la forma calculable de la identidad y la diferencia¹¹². En cambio la comparación por ordenes, de acuerdo con Foucault, “un acto simple que permite pasar de un término a otro y después a un tercero, etc. Por un movimiento “absolutamente ininterrumpido”. Así, se establecen series en las que el primer término es de una naturaleza tal que puede obtenerse su intuición aparte de cualquier otra, y en la que los otros términos son establecidos según diferencias crecientes.”¹¹³

Esta fijación del pensamiento del siglo XVII por la comparación según el orden del pensamiento, ha tenido las mayores consecuencias para la *episteme*, debido a que la semejanza, que antes habría sido la categoría central de la *episteme* renacentista, ha sido desplazada por un análisis realizado en términos de identidad y diferencia; con lo cual la comparación ha dejado de revelar el ordenamiento del mundo según las similitudes entre el cielo y los mares, el universo y el rostro, para desempeñar una función distinta, según la cual la comparación se debe hacer de acuerdo con el *orden* del pensamiento yendo naturalmente de lo simple a lo complejo.¹¹⁴

Otra de las consecuencias de este cambio del papel de la comparación y la semejanza en la *episteme* clásica, y que tiene una importancia acentuada, es que debido a que si conocer es discernir (ya que el pensamiento debe establecer identidades y diferencias entre los objetos) entonces la historia y la ciencia serán separadas entre sí: por un lado la erudición y los juegos de opiniones que le son propios; por el otro los juicios seguros

¹¹⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 57-58.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 59.

¹¹² *Ibidem*, p. 59.

¹¹³ *Ibidem*, p. 60.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 61.

que pueden hacerse mediante las intuiciones y su encadenamiento¹¹⁵. Por ello dice Foucault: “Desde entonces, el texto deja de formar parte de los signos y de las formas de la verdad; el lenguaje no es ya una de las figuras del mundo, ni la signatura impuesta a las cosas desde el fondo de los tiempos. La verdad encuentra su manifestación y su signo en la percepción evidente y definida: Pertenece a las palabras el traducirla, si pueden; ya no tiene derecho a ser su marca. El lenguaje se retira del centro de los seres para entrar en su época de transparencia y de neutralidad”¹¹⁶. Es de esta transparencia y neutralidad de la que tratará el concepto de *representación* en la época clásica.

Foucault comienza el análisis de la *representación* ubicándolo en un cambio más general, pero igualmente radical que afecta la *episteme* clásica. El signo y su naturaleza es el objeto que sufre este cambio singular: “En el umbral de la época clásica, el signo deja de ser una figura del mundo; deja de estar ligado por los lazos sólidos y secretos de la semejanza o de la afinidad a lo que marca”¹¹⁷. De tal forma que el siglo XVII conoce un régimen de signos enteramente distinto del que el Renacimiento había englobado y definido tan sutilmente. Esta nueva naturaleza del signo, que lo ha modificado en su ser mismo¹¹⁸; se presenta en el clasicismo de acuerdo con tres variables, definidas por Foucault de la siguiente manera: “El origen del enlace: un signo puede ser natural (como el reflejo en un espejo designa lo que refleja) o de convención (como una palabra puede significar una idea para un grupo de hombres). El tipo de enlace: un signo puede pertenecer al conjunto que designa (como la buena cara forma parte de la salud que manifiesta) o estar separado de él (como las figuras del Antiguo Testamento son los signos lejanos de la Encarnación y de la Redención). La certidumbre del enlace: un signo puede ser tan constante que se esté seguro de su fidelidad (así la, respiración señala la vida); pero puede ser también simplemente probable (como la palidez del embarazo)”¹¹⁹.

Estas tres variables que definen el nuevo régimen de los signos tienen en común que escapan de la forma de la similitud, y definen a su vez la eficacia de los signos para los conocimientos empíricos¹²⁰. Por ello concluye Foucault que “en la época clásica, el servirse de estos signos no es ya, como en los siglos precedentes, un ensayo de encontrar por debajo de ellos el texto primitivo de un discurso tenido, y retenido, para

¹¹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 62.

¹¹⁶ *Ídem*.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 64.

¹¹⁸ *Ídem*.

¹¹⁹ *Ídem*.

¹²⁰ Cfr. *Ídem*.

siempre; es el intento de descubrir el lenguaje arbitrario que autorizará el despliegue de la naturaleza en su espacio, los términos últimos de su análisis y las leyes de su composición.”¹²¹

Sin embargo, y pese a este concienzudo análisis del régimen de signos en la época clásica, Foucault deja aún intocada la naturaleza de la representación que, por otra parte, tiene tanta importancia para el saber durante el siglo XVII como lo hemos visto con el ejemplo del Quijote. Al hacer un análisis del pensamiento inglés y escocés del empirismo, así como de la *Lógica de Port-Royal* y de la *Ideología*, Foucault llega a la conclusión de que para la *episteme* clasicista “la relación de lo significante con los significado se aloja ahora en un espacio en el que ninguna figura intermediaria va a asegurar su encuentro: es dentro del conocimiento, el enlace establecido entre *la idea de una cosa* y *la idea de otra*.”¹²² De tal forma que la representación del signo es, como veremos, una *representación duplicada*. Tal cosa es evidenciada por la definición del signo que aparece en la *Lógica de Port-Royal*, según la cual un signo encierra dos ideas: la primera es la de la cosa que ese signo representa; la segunda, la de la cosa representada¹²³. Foucault explica esto último de la siguiente manera: “el significante no tiene más contenido, más función y más determinación que lo que representa: le está totalmente ordenado y le es transparente; pero este contenido sólo le indica en una representación que se da como tal y lo significado se aloja sin residuo alguno ni opacidad en el interior de la representación del signo.”¹²⁴ Por ello es que el signo es una representación desdoblada y duplicada sobre sí misma y tiene una estructura dual: “a partir de la época clásica, el signo es la *representatividad* de la representación en la medida en que ésta es *representable*.”¹²⁵

Mathesis, taxinomia y génesis

Una vez que la semejanza y la signatura fueron replegadas al lado de la imaginación por la época clásica, vemos delinearse en el espacio del saber el proyecto de una ciencia del orden lograda por el cambio en la naturaleza del signo cuya función y sentido principales son, como hemos visto, el de ser una representación dual. Es en este marco

¹²¹ *Ibidem*, p. 69.

¹²² *Ibidem*, p. 70.

¹²³ *Cfr. Ídem*.

¹²⁴ *Ídem*.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 71.

en el que Foucault ubica el proyecto de una *mathesis universalis* y de una *taxinomia*, así como de una *génesis* de los saberes, como preámbulo de la conformación de tres formaciones discursivas que caracterizan a la *episteme* clásica.

Por el momento detengámonos en la *mathesis* y la *taxinomia*, ya que su función es fundamental en la *episteme* del siglo XVII. Foucault explica detalladamente que lo que hace posible a la *episteme* clásica es la relación con un conocimiento del orden¹²⁶. Para Foucault, la función de la *mathesis* y la *taxinomia* en esta disposición del campo epistemológico, consiste en ordenar las naturalezas simples, recurriendo a una “*mathesis* cuyo método universal es el álgebra. En cuanto se trata de poner en orden las naturalezas complejas (las representaciones en general, tal como se dan a la experiencia), es necesario constituir una *taxinomia* y, para ello, instaurar un sistema de signos.”¹²⁷

Ahora bien, debido a esta caracterización de la *mathesis* y la *taxinomia* puede hacerse uno a la idea de que el saber clásico había distanciado las formas de clasificar y ordenar las percepciones que se han abierto con el nuevo régimen de signos, hasta el grado de producir dos métodos irreductibles el uno al otro y de seguir dos vías de conocimiento probables. Nada sería más erróneo que esta lectura, pues inmediatamente después de haber resumido así las ideas de fondo de la *mathesis* y la *taxinomia*, Foucault señala que entre ambas se establecen lazos de reciprocidad. La *mathesis* que ordena las representaciones de manera algebraica hasta llegar a las naturalezas simples, no es sino un caso particular de la *taxinomia*; y, por otra parte, la *taxinomia* se vincula con la *mathesis* pues toda representación empírica debe poder reducirse también a naturalezas simples¹²⁸.

Sin embargo esta caracterización de la *episteme* clásica no está aún completa; pues, “la posibilidad de una ciencia de los órdenes empíricos requiere (...) un análisis del conocimiento –análisis que deberá mostrar cómo la continuidad oculta (y como embrollada) del ser puede reconstituirse a través del lazo temporal de representaciones discontinuas”¹²⁹; lo cuál supone necesariamente una pregunta por el origen de los conocimientos y su inserción en cierto tipo de discurso histórico. Así, “en los dos extremos de la *episteme* clásica, se tiene pues una *mathesis* como ciencia del orden

¹²⁶ Cfr. *Ibidem*, p.78.

¹²⁷ *Ídem*.

¹²⁸ Cfr. *Ídem*.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 79.

calculable y una *génesis* como análisis de la constitución de los órdenes de series empíricas.”¹³⁰

Entre la *mathesis* y la *génesis* se abre toda una región de signos que se corresponden con el régimen de la representación empírica, y es en este régimen de la representación en el que se encuentran finalmente su positividad la historia natural, el análisis de las riquezas y la gramática general, como los saberes correspondientes a la *episteme* clásica¹³¹; y es aquí donde “vemos que estas tres nociones –*mathesis*, *taxinomia*, *génesis*- no designan tanto dominios separados, como una red sólida de pertenencias que define la forma general del saber en la época clásica”.¹³²

Una vez que Foucault ha analizado este triángulo conceptual de la *episteme* del siglo XVII, se dedica a reconstituir el sistema general de pensamiento de la época clásica de la que son parte las tres formaciones discursivas que hemos mencionado con anterioridad y que expondremos a continuación de manera breve.

a) La gramática general

Para explicar la gramática general como formación discursiva inscrita en la *episteme* clásica, primero hay que mostrar cómo es que el modo de ser del lenguaje se ha modificado de una *episteme* a otra. Para Foucault la diferencia entre el ser del lenguaje en la *episteme* renacentista y la clásica es muy rica y se complementa con una serie de matices que el arqueólogo se encarga de descubrir de manera prolija. Sintetizando ese complejo análisis diremos que para Foucault la diferencia entre ambas formas de organizar el saber de la época y el *ser del lenguaje* que encuentra su positividad en ellas pasa por la distinción entre el comentario y la crítica, siendo el primero el modelo que caracteriza el saber renacentista y la segunda, la crítica, la característica de la comprensión del lenguaje en el siglo XVII.

Para ahondar sobre este punto, Foucault explica que “sobre las palabras ha recaído la tarea y el poder de “representar el pensamiento””¹³³. Ahora bien, ¿qué significa *representar* en este momento? Anteriormente hemos mencionado que la definición de representación para el clasicismo del siglo XVII obedecía a una función dual en la que el régimen de los signos había sido modificada radicalmente al colocar a la similitud,

¹³⁰ *Ídem.*

¹³¹ *Cfr. Ídem.*

¹³² *Ibidem*, p. 80.

¹³³ *Ibidem*, p. 83.

que antes los determinaba de manera hegemónica, en el reino de la imagería humana y del error, logrando con ello modificar el modo de ser del signo; el cuál, en palabras de la *Lógica de Port-Royal*, “encierra dos ideas, una la de la cosa que representa, la otra la de la cosa representada y su naturaleza consiste en excitar la primera por medio de la segunda”¹³⁴. Esta es, en sentido estricto, la definición de la representación en la *episteme* clásica.

Sin embargo, Foucault da un paso más y señala que la representación del pensamiento por el lenguaje es más bien una manera de oír en sentido estricto¹³⁵; es decir: “el lenguaje representa el pensamiento, como éste se representa a sí mismo. Para constituir el lenguaje o para animarlo desde el interior, no hay un acto esencial y primitivo de significación, sino sólo, en el núcleo de la representación, este poder que le pertenece de representarse a sí misma, es decir, de analizarse, yuxtaponiéndose, parte a parte, bajo la mirada de la reflexión, y delegándose a sí misma en un sustituto que la prolonga.”¹³⁶

Por ello es que en la época clásica no se da nada que no se dé en la representación¹³⁷; es decir, que “las representaciones no se enraízan en un mundo del que tomarían su sentido; se abren por sí mismas sobre un espacio propio, cuya nervadura interna da lugar al sentido. *Y el lenguaje está ahí en este rodeo que la representación establece respecto de sí misma*”¹³⁸.

Si esto ocurre de esta forma, entonces encontramos la diferencia fundamental en el modo de *ser del lenguaje* en la *episteme* clásica; pues ha desaparecido de ella todo vínculo entre las palabras y las cosas, todo gran Texto subyacente en la naturaleza para ser leído y descifrado por el erudito; en suma, ha desaparecido la función del comentario que era propia de la *episteme* renacentista, y hemos encontrado la aparición de la crítica en el siglo XVII. La crítica sólo puede analizar al lenguaje en términos de verdad, exactitud, propiedad o valor expresivo, e

“interroga al lenguaje como si fuera función pura, conjunto de mecanismos, gran juego autónomo de los signos; pero no puede a la vez dejar de plantearle la pregunta acerca de su verdad o de su mentira, de su transparencia o de su opacidad, así, pues, el modo de presencia de lo que dice en las palabras por medio de las cuales lo representa”¹³⁹.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 70.

¹³⁵ *Cfr.* Foucault, *ibidem*, p. 83.

¹³⁶ *Ídem*.

¹³⁷ *Cfr.* *Ídem*.

¹³⁸ *Ídem*. Las cursivas son mías.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 85.

De modo que, como bien señala Foucault, en el siglo XVII se evita pensar en el lenguaje como una existencia maciza inscrita en las cosas, y comienza a pensárselo en los meros términos de una pura función; a saber, la función de representar al pensamiento. De tal forma que “una vez elidida la existencia del lenguaje, sólo subsiste su funcionamiento en la representación: su naturaleza y sus virtudes de *discurso*. Esto no es más que la representación misma representada por medio de signos verbales”¹⁴⁰. Ahora bien, la representación del pensamiento por el lenguaje es, para toda la *episteme* de la época clásica, una operación que dista mucho de ser homogénea. En primer lugar debido a que los signos pueden ser arbitrarios y de carácter colectivo. En segundo lugar, porque el lenguaje no puede representar inmediatamente al pensamiento en su totalidad; razón por la cuál el discurso debe obedecer a un orden lineal y sucesivo para cumplir su función¹⁴¹. Es en esta instauración del espacio del lenguaje donde encontramos a la gramática general. Foucault la define de la siguiente manera:

“La gramática general es el estudio del orden verbal en su relación con la simultaneidad que está encargado de representar. Así, pues, no tiene como objeto propio ni al pensamiento ni al lenguaje: sino al *discurso*, entendido como sucesión de signos verbales”¹⁴².

Por ello para la *episteme* clásica el lenguaje, antes que ser el medio de comunicación por excelencia de los seres humanos, es “el camino por el cual la representación se comunica necesariamente con la reflexión”¹⁴³.

De la definición de esta *formación discursiva* Foucault deriva cuatro conclusiones para la arqueología de la *episteme* clásica:

1. La época clásica divide las ciencias del lenguaje entre la retórica por un lado, y la gramática general por el otro. Mientras la retórica trata de las figuras y de los tropos, la gramática general trata de la articulación y del orden toda vez que se encarga del análisis de la representación según el orden sucesivo de los signos. No obstante, la gramática general supone la naturaleza retórica de los idiomas, incluyendo los más primitivos.¹⁴⁴
2. La gramática general al encargarse del lenguaje pone de manifiesto su relación con la universalidad. Esta relación, dice Foucault, puede encontrarse de dos formas según tomemos en consideración la posibilidad de una *lengua universal*

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 86.

¹⁴¹ *Cfr. Ibidem*, p. 88.

¹⁴² *Ibidem*, p. 88. Cursivas en el texto.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 89.

¹⁴⁴ *Ídem*.

o la de un *discurso universal*. Esto quiere decir que para la época clásica la relación del lenguaje con la universalidad sería la “de una lengua que sería susceptible de dar a cada representación y a cada elemento de cada representación el signo que pudiera marcarlos de una manera inequívoca; sería también capaz de indicar de qué manera se componen los elementos en una representación y cómo se ligan unos a otros”¹⁴⁵. Por lo cuál, la característica más específica del lenguaje en la *episteme* clásica es la de dar los signos adecuados a todas las representaciones, así como establecer entre ellas todos los lazos posibles.

3. Para la *episteme* clásica, de igual forma que para el Renacimiento, el conocimiento y el lenguaje se entrecruzan recíprocamente; pero la forma en que lo hacen varia. Si para la *episteme* renacentista el lenguaje era una inscripción insertada en la naturaleza que configuraba un gran texto que el erudito debía comentar una y otra vez, para la *episteme* clásica el conocimiento habrá de mantener su vínculo con el lenguaje al “analizar lo simultáneo de la representación, (al) distinguir sus elementos, establecer las relaciones que los combinan, las posibles sucesiones de acuerdo con las cuales se puede desarrollarlos”¹⁴⁶.
4. Finalmente la cuarta y última conclusión de Foucault sobre el lenguaje en la *episteme* clásica es que dado que éste se ha convertido en análisis y orden, habrá de mantener también una relación distinta con el tiempo. “A partir del siglo XVII, se invierte la relación del lenguaje con el tiempo: éste ya no deposita por turno las hablas en la historia del mundo; son los idiomas los que desarrollan las representaciones y las palabras según una sucesión cuya ley definen ellos mismos”¹⁴⁷.

La gramática general habrá de analizar el lazo que existe entre las palabras, así como también habrá de analizar los diversos tipos de palabras y la manera en que se distinguen las representaciones entre sí; también deberá estudiar la forma en que las palabras designan lo que dicen, al comienzo desde su valor primitivo y después en su capacidad de deslizamiento, de extensión y de reorganización constantes. Por ello la gramática general contará con una teoría del verbo, una teoría de la articulación, una

¹⁴⁵ *Ídem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 91.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 94.

teoría del origen y de la raíz, y finalmente con una teoría del espacio retórico y de la derivación.

Para Foucault estas cuatro teorías que conforman a la gramática general forman un cuadrilátero, en el que las teorías que conforman los segmentos se oponen de dos en dos. De tal forma que

La articulación es lo que da contenido a la pura forma verbal, aún vacía, de la proposición; la llena, pero se opone a ella como una denominación que diferencia las cosas se opone a la atribución que las une. La teoría de la designación manifiesta el punto de vinculación de todas las formas nominales que recorta la articulación; pero se opone a ésta, como la designación instantánea, gesticular, perpendicular se opone al recorte de las generalidades. La teoría de la derivación muestra el movimiento continuo de las palabras a partir de su origen, pero el deslizamiento por la superficie de la representación se opone al lazo único y estable que vincula una raíz con una representación. Por último, la derivación hace volver a la proposición, ya que sin ella, la designación permanecería replegada sobre sí y no podría adquirir esta generalidad que autoriza un lazo de atribución; sin embargo, la derivación se efectúa de acuerdo con una figura espacial, en tanto que la proposición se desarrolla según un orden sucesivo.¹⁴⁸

Finalmente para Foucault, la tarea fundamental del discurso en la *episteme* clásica es la de “atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre”¹⁴⁹; de tal forma, que el discurso occidental será el lugar de la ontología al menos durante dos siglos.

b) La historia natural

Para Foucault el siglo XVII y la *episteme* clásica en general, no eran el lugar de la invención de la biología dentro del campo del saber. Esto era así por la sencilla razón de que, a pesar de lo que hubieran señalado los historiadores de las ideas, la época clásica no conocía a la vida. Lo que sí conocía era a los seres vivos, y sobre ellos se cernían las rejillas de la *historia natural*. Esta nueva formación discursiva incluye dentro de sí dos órdenes de conocimiento hasta entonces inéditos para cualquier *episteme* anterior: por un lado la naturaleza como objeto de la historia y la descripción, por el otro un nuevo régimen de visibilidad despojado de la cercanía entre los signos y los seres, entre

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp. 120-121.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 125.

las palabras y las cosas. Ambas mutaciones epistemológicas tienen su condición de posibilidad en la pertenencia de las palabras y las cosas a la representación¹⁵⁰.

Si bien Occidente había conocido, desde hacia algunos siglos, formas de clasificar, ordenar y estudiar a los seres, estas clasificaciones eran muy distintas de las que se inician en el período del clasicismo con Tournefort y Daubenton. Así, para el Renacimiento y el curioso saber que lo caracterizaba, la relación de los seres vivos se desarrollaba de maneras diferentes, en las que la erudición era un factor clave del entendimiento de éstos.

De tal forma que, a decir de Foucault, hasta Aldrovandi la clasificación de los seres era una especie de tejido denso y uniforme que buscaba desentrañar todos los signos depositados en las cosas; tejido que, por otra parte, distaba mucho de ser equivalente a las nuevas formas que conoceremos en esta *episteme*, ya que vinculaba entre sí relatos en los que se mezclaban elementos narrativos que, para nosotros, estarían ubicados en el campo de lo poético y la imaginación o lo fantástico, debido a que la *episteme* renacentista aún desconocía la tripartición entre observación, documento y fábula¹⁵¹. De esta manera

“hasta mediados del siglo XVII, la tarea del historiador era establecer una gran recopilación de documentos y de signos –de todo aquello que, a través de todo el mundo, podía formar una marca. Era él el encargado de devolver al lenguaje todas las palabras huidas. (...) La época clásica da a la historia un sentido completamente distinto: el de poner, por primera vez, una mirada minuciosa sobre las cosas mismas y transcribir, en seguida, lo que recoge por medio de palabras lisas, neutras y fieles. Se comprende que, en esta “purificación”, la primera forma de historia que se constituyó fue la historia de la naturaleza”¹⁵².

La historia natural, en suma, sólo había sido posible porque la *episteme* clásica había aprendido a separar la distancia que existía desde el Renacimiento entre las palabras y las cosas, y encuentra su lugar entre los signos concebidos como representación¹⁵³. Por ello para Foucault,

“la historia natural –que justo por ello aparece en ese momento- es el espacio abierto en la representación por un análisis que se anticipa a la posibilidad de nombrar; es la posibilidad de ver lo que se podrá decir, pero que no se podría decir en consecuencia ni ver a distancia si las cosas

¹⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 132-133.

¹⁵¹ Cfr. *Ibidem*, p. 130.

¹⁵² *Ibidem*, p. 131.

¹⁵³ Cfr. *Ibidem*, p. 130.

y las palabras, distintas unas de otras, no se comunicaran desde el inicio del juego en una representación”¹⁵⁴.

Y como habíamos mencionado, su campo de trabajo está perfectamente delimitado para denominar lo visible.¹⁵⁵

En este nuevo *régimen de visibilidad* en el que lo visible cobra mayor importancia que el conjunto de los relatos transmitidos por otros sobre la constitución de algún animal, tiene en la *estructura* de los seres vivos su lugar de enclave. En palabras de Tournefort, “por estructura de las partes de las plantas se entiende la composición y disposición de las piezas que forman su cuerpo”¹⁵⁶. Y en esta preocupación por la estructura de los seres vivos, Foucault encuentra una suerte de isomorfismo entre los saberes de la *episteme* clásica que ponen de manifiesto la positividad como *a priori* histórico del que forman parte las tres formaciones discursivas del periodo barroco en Europa. Así dice Foucault: “La teoría de la estructura que recorre, en toda su extensión, la historia natural de la época clásica, sobrepone, en una sola y única función, los papeles que desempeñan en el lenguaje la proposición y la articulación”¹⁵⁷.

Esta misma correlación entre dominios del discurso distintos, pero que pertenecen en profundidad a las mismas condiciones de posibilidad, se encuentra presente en la historia natural en la forma de su búsqueda del carácter de los seres vivos; en el cual se da un isomorfismo entre la teoría de la designación de la gramática general y la teoría del carácter de la historia natural. Esto se debe básicamente a que en las palabras de Tournefort que Foucault cita, “la idea del carácter que distingue unas plantas de otras, debe ir unida invariablemente al nombre de cada planta”¹⁵⁸.

Otro de los elementos que conforman a la historia natural como una formación discursiva es el supuesto de dos conjuntos que necesita para existir como ciencia; a saber: una red continua de seres vivos, y las diversas formas que pueda adoptar esa red¹⁵⁵. Esto se debe a que, “en el siglo XVIII, la continuidad de la naturaleza es exigida por toda la historia natural, es decir, por todo el esfuerzo por instaurar en la naturaleza un orden y descubrir sus categorías generales, ya sean reales y prescritas por distinciones evidentes, o cómodas y simplemente destacadas por nuestra imaginación.

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 130-131.

¹⁵⁵ *Cfr. Ibidem*, p. 133.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 135.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 137.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 139.

¹⁵⁵ *Cfr. Ibidem*, p. 150.

Sólo el continuo puede garantizar que la naturaleza se repite y que, en consecuencia, la estructura puede convertirse en carácter”¹⁵⁹.

Finalmente aparece la noción de monstruo y de fósil en esta gigantesca taxinomia de los seres vivos emprendida por la *episteme* clásica. Ambos cobran cierta importancia para la historia natural debido a que introducen una diferencia en medio del continuo de los seres que supone esta formación discursiva para funcionar como ciencia, ya que el monstruo es precisamente el ser que carece de una estructura bien definida; mientras que el fósil es el eslabón que permite encontrar las semejanzas a través de todas las desviaciones de la naturaleza en su devenir. Ambos, nos dice Foucault, “no son otra cosa que la proyección hacia atrás de estas diferencias y de estas identidades que definen, para la taxinomia, la estructura y después el carácter”¹⁶⁰.

En suma, para Foucault, este isomorfismo que atraviesa de una formación discursiva a otra no debe pensarse como la exportación de un método de un saber a otro, sino que debe comprenderse como el *apriori* que, a la vez que permite la dispersión de los saberes y su diferenciación entre sí, continúa configurando la misma condición de posibilidad para ellos. “Este a priori histórico –nos dice Foucault- es lo que, en una época dada, recorta un campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas”¹⁶¹.

c) El análisis de las riquezas

Así como la época clásica no conoce a la filología y a la biología, tampoco conoce a la economía política. De hecho el análisis de las riquezas, tal como es expuesto por Foucault, dista mucho de ser un antecedente histórico y directo de la economía política que, por ejemplo, Marx desarrollará en su estudio del modo de producción capitalista. De nuevo encontraremos la explicación de esta discontinuidad entre formaciones discursivas que la historia de las ideas, hasta entonces, se había esforzado por clarificar remitiendo su desarrollo y configuración en etapas anteriores, en la tesis foucaultiana sobre la *episteme*.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 148.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 157.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 158.

Esta noción de *episteme* viene a decirnos que al interior de las configuraciones del campo epistemológico no debemos buscar ni sus desarrollos ni los logros individuales, que generalmente suponemos que le pertenecen a una ciencia en particular, y que por ello le otorgan esa característica de singularidad y de progreso racional a través de la historia. Para Foucault cobra mayor interés buscar las condiciones históricas de posibilidad que han permitido la emergencia de formaciones discursivas, así como pensar las leyes que rigen a cada una de estas. Una de las características de la *episteme* de la época clásica es que de hecho existe un isomorfismo entre los saberes que surgen en ese campo epistemológico, y que las tres formaciones discursivas de esta *episteme* encuentran en la representación y a la mutación de los signos que ésta opera un terreno común.

Esto queda claro cuando Foucault desarrolla el concepto de moneda para el análisis de las riquezas de la siguiente forma: “La moneda, como las palabras, tiene el papel de designar, pero no deja de oscilar en torno a este eje vertical: las variaciones de precio son, con respecto a la primera instauración de la relación entre el metal y las riquezas, lo que los desplazamientos retóricos son con respecto al valor primitivo de los signos verbales (...). En este sentido, puede decirse que, para el pensamiento clásico, los sistemas de la historia natural y las teorías de la moneda y del comercio tienen las mismas condiciones de posibilidad que el lenguaje mismo”¹⁶². Naturalmente, este punto quedará claro una vez que desarrollemos de manera sumaria el contenido de esta formación discursiva de la misma manera en que hemos explicado a las otras.

En primer lugar, habría que señalar junto con Foucault que para el análisis de las riquezas no existe propiamente una noción rectora de todo el análisis monetario. Sí hay en cambio un dominio general de análisis: la riqueza, “una capa muy coherente y muy bien estratificada que comprende y aloja, como otros tantos objetos parciales, las nociones de valor, de precio, de comercio, de circulación, de renta, de interés”¹⁶³. Ahora bien, durante todo el siglo XVI el pensamiento económico había estado circunscrito al problema de los precios y de la sustancia monetaria; esto es, el problema del patrón, de la relación de precio entre metales, de la distorsión entre el peso de las monedas y los valores nominales de éstas¹⁶⁴. ¿Qué es lo que cambia para el siglo XVII? Como hemos

¹⁶² *Ibidem*, p. 201.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 164.

¹⁶⁴ *Cfr. Ibidem*, p. 166.

visto, al cambiar la naturaleza del signo todo el panorama de la *episteme* se ha modificado drásticamente y la “economía” no será la excepción.

Por lo pronto diremos que la configuración establecida en el siglo XVI ha sido desatada¹⁶⁵: “En tanto que el Renacimiento fundaba las dos *funciones* del metal amonedado (medida y sustituto) sobre la reduplicación de su *carácter* intrínseco (el hecho de ser precioso), el siglo XVII hace oscilar el análisis: lo que sirve de fundamento a los otros dos caracteres (la capacidad de medir y la capacidad de recibir un precio aparecen pues como *cualidades* que se derivan de esta *función*) es la función de cambio”¹⁶⁶. Según Foucault, esta reflexión sobre la función de cambio de la moneda durante el siglo XVII recibe el nombre de “mercantilismo”. Ahora bien, Foucault identifica las relaciones entre la moneda y la riqueza en la forma de la circulación y del cambio; por lo cuál:

“toda riqueza es *amonedable*; así es como entra en circulación. De la misma manera, todo ser natural era *caracterizable* y podía entrar en una *taxinomia*; todo individuo era *nombrable* y podía entrar en un *lenguaje articulado*; toda representación era *significable* y podía entrar, para ser *conocida*, en un sistema de *identidades y de diferencias*”¹⁶⁷.

Por ello llega a la conclusión de que a través de ésta experiencia mercantilista, el dominio de la riqueza es constituido de la misma manera que el de las representaciones¹⁶⁸.

En fin, el análisis foucaultiano del análisis de las riquezas es muy pormenorizado y ameritaría una investigación por sí mismo. Para nuestras finalidades basta con exponer las consecuencias generales a las que llega en su arqueología de esta formación discursiva. La más importante de éstas es que existe la misma configuración del saber para la gramática general, la historia natural y para el análisis de las riquezas. Que ésta configuración muestra una discontinuidad con la configuración de la *episteme* del renacimiento. Que la diferencia entre ambas *epistemes* radica en que el papel y la función de la similitud han sido desplazados y reemplazados por la representación, y que ésta desarrolla los mismos juegos en profundidad que la similitud pero conduce a conclusiones diferentes para el análisis. Finalmente, que encontramos esta producción

¹⁶⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 171.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 172. Cursivas en el texto.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 173.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 177.

de efectos con mayor claridad en la transformación del lenguaje y en su nueva función de representar.

Por ello es que Foucault llega a la conclusión de que “la teoría del precio monetario corresponde, pues, a lo que en la *gramática general* aparece bajo la forma de un análisis de las raíces y del lenguaje de acción (función de *designación* y a lo que aparece bajo la forma de tropos y de deslizamiento del sentido (función de *derivación*)”¹⁶⁹.

Ahora pasaremos a la *episteme* moderna y al tema principal de nuestro trabajo.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 201.

Capítulo III. El hombre en la época moderna

Como hemos enunciado en la Introducción del presente trabajo, la reflexión multidisciplinaria referida a las ciencias humanas recibió un importante estímulo debido al debate comenzado con la publicación de *Las palabras y las cosas* en 1966. En gran medida este debate fue desarrollado bajo la forma de una reivindicación de las ciencias humanas y de un esfuerzo notable por parte de los estudiosos por cimentarlas de manera más férrea aún si tal cosa era posible, pues una vez recibida la investida de Foucault, la certeza de esos extraños estudios del hombre fue seriamente cuestionada; del mismo modo que los estudios históricos fueron sacudidos por la arqueología del saber ahí donde menos se esperaba el ataque, ya que la modernidad había aprendido a verlos con naturalidad y evidencia a pesar de los debates y las constantes dudas sobre su estatuto científico, las ciencias humanas en su forma tradicional fueron cuestionadas por Foucault en el nivel mismo de su estatuto epistemológico. De tal forma que una de las preguntas fundamentales del Foro Diderot en 1998, la que por cierto da título al volumen anteriormente citado, fue *las ciencias humanas ¿son ciencias del hombre?* Esta pregunta, examinada a fondo y con sobriedad, está lejos de la inocencia que se sospecha a primera vista. Tal vez en ella más que en ninguna otra señal visible, se encuentre la evidencia del impacto con que el pensamiento de Foucault dejó su huella en el siglo XX, cuestionando de raíz la cientificidad de unas formaciones discursivas hasta entonces libres de todo recelo justificado.

Dominique Lecourt tiene una respuesta a esta pregunta en su pequeño texto llamado *Después de Foucault...* Donde dice lo siguiente:

“Sí, en un primer sentido las ciencias humanas son ciencias del hombre. Pero no hay que darle crédito a los relatos de sus promotores: no representan una simple conquista de la ciencia moderna. El hombre que tienen como objeto no estaba ahí, no preexistía al proyecto que tenían, no estaba esperando una comprensión científica de sí mismo.”¹⁷⁰

¿Qué significa esta enigmática concesión? ¿No será la apariencia de una respuesta asertiva que en realidad esconde un acertijo, en el esbozo de un juego de espejos que tanto le gustaban al mismo Foucault? Todo lo contrario, esta es una respuesta que sólo sería concebible como algo más que una broma tras la publicación de *Las palabras y las*

¹⁷⁰ Lecourt, *Después de Foucault...* en *Las ciencias humanas ¿son ciencias del hombre?*, p. 15.

cosas. Tal vez si logramos explicar la última parte del libro, logremos entender el remate aún más enigmático con el que Dominique Lecourt concluye su respuesta mostrando cómo el hombre no existía para el saber clásico. Pues como este autor señala, “por el contrario –dice Lecourt-, fue la invención del hombre como objeto de un conocimiento positivo, a comienzos del siglo XIX, lo que (...) hizo existir (a las ciencias humanas)”¹⁷¹.

Redistribución de la episteme en la modernidad

Para Foucault la arqueología de los saberes tenía que llevar su búsqueda de las condiciones de posibilidad de las formaciones discursivas, y el análisis de la *episteme* a la actualidad del pensamiento, a la modernidad. De alguna forma Foucault siempre sería un pensador de su tiempo y se vería arrojado por él en múltiples formas, de las que la filosofía sólo sería una. Pero tal vez convendría hablar de *actos filosóficos* más que de filosofía en sentido estricto; pues fueron los actos concretos y precisos los que siempre prefirió el francés en sus intervenciones *sobre* la actualidad.

Si recapitulamos nuestro análisis del proyecto de *Las palabras y las cosas*¹⁷², vemos cómo es que Foucault se reapropia de las experiencias que su mirada arqueológica había logrado de la locura y la clínica, y las redirecciona en un análisis sobre el orden de las cosas y los campos epistemológicos que configura en su interior la cultura Occidental. De tal forma que “de la experiencia límite del Otro a las formas constitutivas del saber médico y de éste al orden de las cosas y al pensamiento de lo Mismo, lo que se ofrece al análisis arqueológico es todo el saber clásico o, más bien, ese umbral que nos separa del pensamiento clásico y constituye nuestra modernidad”¹⁷³. Así pues, el tema predominante del texto que hemos analizado hasta ahora es la *modernidad*. Resulta un poco como si hasta ahora Foucault nos hubiera llevado de paseo desde la *episteme* renacentista, pasando por el clasicismo sin pretender detenerse mucho tiempo en ellos, para llegar al objetivo final de su recorrido ubicado en el pensamiento moderno, del que tal vez tampoco nosotros nos hemos librado enteramente.

¹⁷¹ Lecourt, *ídem*.

¹⁷² *Cfr. Supra*. Cap. I. 1.1. De este trabajo.

¹⁷³ Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 9-10.

Pero ¿qué es lo que encuentra Foucault en este vistazo a los límites de la representación en el clasicismo? Anteriormente Foucault nos había mostrado cómo es que la transición de una *episteme* a otra podía ser reconocida en ciertas producciones culturales, mostrándonos sus efectos y vivificándolos ante nosotros. El *Quijote* de Cervantes y las *Meninas* de Velásquez eran, en este sentido, configuraciones discursivas con una importancia mayúscula, pues en ellas se mostraba el fin de una *episteme* y el comienzo de otra, fungiendo de esta manera como los umbrales que Occidente había generado para reconocer en ellos el acontecimiento que había dado pie a tales transformaciones, en el campo epistemológico de su cultura. De tal forma que si podemos comenzar a hablar de *modernidad* para pensar el nuevo campo epistemológico del siglo XIX, también deberíamos ser capaces de encontrar el umbral que marca la pauta para una mutación epistemológica semejante.

Me parece que Foucault logra esto al señalar que en la *episteme* moderna ha habido un acontecimiento radical, que ha ocurrido algo nuevo y que el campo epistemológico de la época clásica ha sufrido una redistribución tan radical que se ha abierto de nueva cuenta un nuevo límite, un espacio, un nuevo lugar para el pensamiento, una nueva *episteme*; y que los efectos de este *acontecimiento* podemos encontrarlos en el nuevo lugar que la *Historia* ocupará en la *episteme* moderna, desplazando a la ciencia del orden y reacomodando el peso de la *representación* para esta nueva época. Por ello la arqueología debe mostrar que

“el espacio general del saber no es ya el de las identidades y las diferencias, el de los órdenes no cuantitativos, el de una caracterización universal, una *taxinomia* general, una *mathesis* de lo inconmensurable, sino un espacio hecho de organizaciones, es decir, de relaciones internas entre los elementos cuyo continuo asegura una función; (la arqueología) mostrará que estas organizaciones son discontinuas, que no forman, pues, un cuadro de simultaneidades sin rupturas, sino que algunas son del mismo nivel en tanto que otras trazan series o sucesiones lineales”¹⁷⁴.

Esto es así porque a partir del siglo XIX las semejanzas observables y la identidad y diferencia que sustentaban a la *ciencia general del orden* durante los siglos XVII y XVIII cederán su lugar a las analogía puestas en juego por la emergencia y revaloración de la Historia en la modernidad¹⁷⁵: “La Historia *da lugar* a las organizaciones analógicas, así como el Orden abrió camino de las identidades y las diferencias *sucesivas*”¹⁷⁶.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 214.

¹⁷⁵ *Ídem*.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 214-215.

Sin embargo, para Foucault hay que pensar en la historia como algo más que una mera relación de hechos y fechas que testimoniaran una gran Memoria del occidente y sus avatares. Para Foucault la Historia inaugura en la modernidad un nuevo modo fundamental de ser de las empiricidades, por la cual son puestas y dispuestas, repartidas e insertadas en el espacio del saber para dar lugar a nuevas formas de conocimiento y ciencias posibles¹⁷⁷. De tal forma que

“así como el orden en el pensamiento clásico no era la armonía visible de las cosas, su ajuste, su regularidad o su simetría comprobada, sino el espacio propio de su ser y aquello que, antes de todo conocimiento efectivo, las establecía en el saber, así la Historia, a partir del siglo XIX, define el lugar de nacimiento de lo empírico, aquello en lo cual, más allá de cualquier cronología establecida, toma el ser que le es propio”¹⁷⁸.

Debido a esto, podemos notar como la modernidad ha cambiado su valoración de la Historia al reinsertar a los saberes dentro de su influjo. Pues la *episteme* clásica, como lo hemos mencionado en el segundo capítulo, había escindido al pensamiento de su historia, al colocar a la Historia del lado de los saberes transmitidos por la tradición; clasificándola, por lo tanto, como una probable fuente del error que consistiría en encontrar similitudes entre los seres, donde no las hay. La modernidad, pues, habrá roto este cerco, e incluso la filosofía se encuentra cercana a la Historia. Pues “la filosofía del siglo XIX se alojará en la distancia de la historia (como relato) con respecto a la Historia (como modo de ser de las empiricidades), de los acontecimientos al origen, de la evolución al primer desgarramiento de la fuente, del olvido al Retorno. No será, pues, metafísica sino en la medida en que será Memoria y, necesariamente, volverá a llevar al pensamiento a la cuestión de saber qué significa para el pensamiento el tener ya historia”¹⁷⁹. Y en esa constelación de problemas Foucault ubicará a Hegel y a Nietzsche.

Ahora bien, este acontecimiento tan radical que ha redistribuido los espacios de saber, como acabamos de ver, se nos escapa en la medida en que todavía nos situamos en esa abertura que caracteriza precisamente al ser mismo de nuestra modernidad¹⁸⁰. Sin embargo podemos analizar las modificaciones que marca con la *episteme* clásica al tratar de ubicar los saberes de esta nueva *episteme*, que podemos, incluso, fechar a partir de 1795 a 1800, al interior de las cuales podemos comprender dos fases sucesivas:

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 215.

¹⁷⁸ *Ídem*.

¹⁷⁹ *Ídem*.

¹⁸⁰ *Cfr. Ibidem*, p. 216.

“En la primera de estas fases, el modo de ser fundamental de las positividades no cambia; las riquezas de los hombres, las especies de la naturaleza, las palabras que pueblan las lenguas siguen siendo aún lo que eran en la época clásica: representaciones duplicadas –representaciones cuyo papel es designar las representaciones, analizarlas, componerlas y descomponerlas para hacer surgir en ellas, con el sistema de sus identidades y de sus diferencias, el principio general de un orden. Sólo en la segunda fase adquieren las palabras, las clases y las riquezas un modo de ser que ya no es compatible con el de la representación”¹⁸¹.

Como hemos analizado las formaciones discursivas que se corresponden con la representación, parece más oportuno que exploremos ahora las que corresponden a la *episteme* moderna, a sus fisuras y su probable fin.

La biología, la economía política y la filología como a prioris del hombre

Para Foucault,

“el pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, a querer o no, pensamos, se encuentra dominado aún en gran medida por la imposibilidad, que salió a luz a fines del siglo XVIII, de fundar las síntesis en el espacio de la representación y por la obligación correlativa, simultánea, pero también dividida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad y de constituir, a la inversa, más allá del objeto, esos “semitrascendentales” que son para nosotros la Vida, el Trabajo, el Lenguaje”¹⁸².

Estos tres “semitrascendentales” son las nuevas empiricidades que abre la *episteme* moderna, las tres condiciones que hacen posible la aparición del hombre en el pensamiento moderno. Sin embargo, debemos avanzar paso a paso en la diagnóstico foucaultiano de la *episteme* moderna.

Foucault diagnostica un cambio fundamental en la *episteme* moderna, que la distingue de la época clásica, definiendo en un mismo movimiento las condiciones que han hecho posible el pensamiento en el que, a decir del filósofo francés, aún nos encontramos inmersos. Un acontecimiento radical señalará esto.

Dicho acontecimiento se hace patente en la constelación de saberes que caracterizaron la *episteme* clásica. Para Foucault,

“a partir de este acontecimiento, lo que valora los objetos del deseo (tratados por el análisis de las riquezas) no son ya solamente los otros objetos que el deseo puede representarse, sino un elemento irreductible a

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 217.

¹⁸² *Ibidem*, p. 245.

esta representación (de la *episteme* clásica): el *trabajo*; lo que permite caracterizar un ser natural no son ya los elementos que pueden analizarse sobre las representaciones que uno se hace sobre él y sobre otros, sino una cierta relación interior de este ser a la que se llama su *organización*: lo que permite definir una lengua no es la manera en que ella representa las representaciones, sino una cierta arquitectura interna, una cierta manera de modificar las palabras mismas de acuerdo con el lugar gramatical que ocupan unas en relación con otras: su *sistema flexional*”¹⁸³.

Por lo cual se nota que hay una mutación epistemológica en la representación clásica.

Si para el siglo XVII la representación era un cambio en el régimen de signos que tenía la función de representar ideas, este nuevo modo de ser de la representación establece una nueva relación consigo misma¹⁸⁴. Por ejemplo:

“Para ligar la representación de un sentido con la de una palabra, es necesario referirse y recurrir a las leyes puramente gramaticales de un lenguaje que, fuera de cualquier poder de representar las representaciones, está sometido al sistema riguroso de sus modificaciones fonéticas y de sus subordinaciones sintéticas”¹⁸⁵.

Para Foucault este cambio en el estatuto de la representación se agudiza hasta ceder su lugar a la conformación de una ciencia natural del hombre. Así es como él lo señala: “El análisis de la representación, en el momento en que alcanza su mayor extensión, toca con su borde más externo un dominio que sería poco más o menos –o mejor dicho, que será, pues no existe aún- el de la *ciencia natural del hombre*”¹⁸⁶. Este predominio que la representación había alcanzado en el siglo XVII será cuestionado a finales del siglo XVIII, cuando Kant trace la distinción entre lo empírico y lo trascendental, entre la representación y su condición de posibilidad, con lo cuál se generan dos nuevas formas de pensamiento y se diluye el campo homogéneo de las representaciones ordenables¹⁸⁷. Una de estas formas de pensamiento es la filosofía trascendental que la tradición de historia de la filosofía conoce bien. Es la reflexión que interroga por las condiciones de posibilidad de una relación entre las representaciones, y Foucault la comprende de la siguiente manera:

“(la filosofía kantiana) pone así al descubierto un campo trascendental en el que el sujeto, que nunca se da a la experiencia (por no ser empírico), sino que es finito (ya que no tiene intuición intelectual), determina en su

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 232-233.

¹⁸⁴ *Cfr. Ibidem*, p. 233.

¹⁸⁵ *Ídem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 237. Las cursivas son mías.

¹⁸⁷ *Cfr. Ibidem*, p. 239.

relación con un objeto = x todas las condiciones formales de la experiencia en general”¹⁸⁸. Este análisis del sujeto trascendental ofrece el fundamento de una “posible síntesis entre las representaciones”¹⁸⁹.

La otra forma de pensamiento es menos trabajada por la filosofía en sentido estricto. Ésta se pregunta por las condiciones de una relación entre las representaciones planteada desde el ser mismo que se encuentra representado en esas condiciones¹⁹⁰. Esto significa para Foucault que

“en el horizonte de todas las representaciones reales, se indica de suyo como fundamento de su unidad (...) (a) estos objetos nunca objetivables, estas representaciones jamás representables del todo, estas visibilidades manifiestas e invisibles a la vez, estas realidades que se retiran en la medida misma en que son fundamentadoras de lo que se da y se adelanta hasta nosotros: el poder del trabajo, de la fuerza de la vida, el poder de hablar”¹⁹¹.

De tal forma que el trabajo, la vida y el lenguaje se muestran para la *episteme* moderna como unos “trascendentales” entre otros, que hacen posible el conocimiento de las leyes de la producción, de los seres vivos y de las formas del lenguaje¹⁹².

El surgimiento de estos nuevos *aprioris* del hombre pone en cuestión la relación de la *episteme* moderna con la *mathesis* universal que había operado en la época clásica de manera importante.

“No hay en ello ninguna paradoja –nos dice Foucault–: el análisis de las representaciones según sus identidades y sus diferencias, su ordenación en cuadros permanentes, ponían, con todo derecho, a las ciencias de lo cualitativo en el campo de una *mathesis* universal. A fines del siglo XVIII, se produjo una separación fundamental y nueva; ahora que el lazo de las representaciones no se establece ya en el movimiento mismo que las descompone, las disciplinas analíticas resultan epistemológicamente distintas de las que deben recurrir a la síntesis”¹⁹³.

Con este rompimiento de la *episteme* moderna con la *mathesis* los nuevos dominios de saber buscan reencontrar una unidad epistemológica que fue truncada precisamente por este distanciamiento de la *episteme* moderna con la *mathesis* clásica. Para Foucault esta ruptura se da dos veces: “primero, según la línea que separa las formas puras del análisis y las leyes de la síntesis, y por otra parte según la línea que separa, cuando se trata de

¹⁸⁸ *Ídem.*

¹⁸⁹ *Ídem.*

¹⁹⁰ *Cfr. Ídem.*

¹⁹¹ *Ídem.*

¹⁹² *Cfr. Ídem.*

¹⁹³ *Ibidem*, p. 241.

fundamentar las síntesis, la subjetividad trascendental y el modo de ser de los objetos”¹⁹⁴.

Ahora bien, como habíamos señalado antes, Foucault identifica esta transformación del campo epistemológico en dos momentos cronológicamente bien ubicados.

“En una primera fase –la que se extiende cronológicamente de 1775 a 1795 y cuya configuración puede dibujarse a través de las obras de Smith, Jussieu y Wilkins-, los conceptos de trabajo, de organismo y de sistema gramatical fueron introducidos –o reintroducidos con un status especial- en el análisis de las representaciones y en el espacio tabular en el cual se desplegaba éste hasta ahora”¹⁹⁵.

Y, como bien señala Foucault, este espacio del saber occidental pronto oscilará radicalmente.

Esto es así porque el saber ha cambiado su positividad y su naturaleza. Para Foucault “de ahora en adelante, las cosas no llegarán ya a la representación a no ser desde el fondo de este espesor replegado en sí mismo, quizás revueltas y más sombrías por su oscuridad, pero anudadas con fuerza a sí mismas, reunidas o separadas, agrupadas sin recurso por el vigor que se oculta allá abajo, en este fondo”¹⁹⁶; pues la transformación radical que redistribuye la episteme de finales del siglo XVIII es una alteración irreparable en el carácter mismo del saber, que ha modificado “su modo de ser previo e indiviso ente el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento”¹⁹⁷.

Esta repentina transformación la podremos encontrar en las características de la economía política, la biología y la filología, que son las formaciones discursivas que corresponden a la *episteme* moderna. Estas formaciones discursivas son analizadas por Foucault a partir de los textos de Ricardo, de Cuvier y de Bopp. En lo que sigue se hará una breve exploración del análisis foucaultiano, tal como es expuesto en *Las palabras y las cosas*.

a) Economía política

La descripción foucaultiana de las formaciones discursivas modernas no está emprendido con la finalidad de trazar su historia y reconstituir etapas sucesivas de

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 242.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 245.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 246.

¹⁹⁷ *Cfr. Ibidem*, p. 247.

logros en un campo específico; antes bien, su función es la de mostrar cómo y en qué medida es que una formación discursiva encuentra su positividad y se desempeña en la conformación de un campo del saber que funge, a la vez, como el límite de lo pensable y como condición de posibilidad del pensamiento en general. De tal forma que la revisión que veremos de la economía política en manos de Foucault, no corresponde a una reconfiguración y enclave de los conceptos principales de una disciplina, sino que pone en juego las formas del discurso que han hecho posible el surgimiento del hombre como algo que debe ser pensado.

Para Foucault la importancia de Ricardo, y junto con él la de la economía política de la *episteme* moderna, no radica en un total distanciamiento de la positividad donde se encontraba enclavado el análisis de Adam Smith; más bien su importancia se debe a una ruptura entre dos elementos que en la obra del segundo permanecían indisociablemente unidos. Así, Ricardo “no es el primero en otorgar un lugar importante al trabajo en el juego de la economía; pero hace estallar la unidad de la noción y distingue, por primera vez y de manera radical, esta fuerza, este esfuerzo, este tiempo del obrero que se compran y se venden, y esta actividad que está en el origen del valor de las cosas”¹⁹⁸.

Ahora bien, en la medida en que se distingue la venta del trabajo del obrero y el trabajo que produce los bienes y transporta las mercancías, y que de esta manera forma los valores intercambiables, podemos decir que “el valor ha dejado de ser un signo y se ha convertido en un producto”¹⁹⁹, por lo cual el trabajo no es un valor fijo, sino que es el mismo valor el que encuentra su origen en el trabajo²⁰⁰.

Para Ricardo la actividad económica emprendida por el trabajo aparece en la historia debido al incremento del número de hombres y a la escasez paulatina de alimentos con que satisfacer su hambre, por lo cual la naturaleza debió ser intervenida con el fin específico de la supervivencia; por esta razón “en cada momento de su historia, la humanidad trabaja bajo la amenaza de la muerte”²⁰¹. De tal forma que para Ricardo aquello que hace posible y necesaria la actividad económica es el riesgo de muerte en que la escasez sitúa a los hombres²⁰². Foucault concluye que la economía política de la *episteme* moderna remite a un orden de consideraciones difíciles de encasillar en un término, pero que parecen responder bien al de consideraciones antropológicas, dado

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 248.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 249.

²⁰⁰ *Cfr. Ídem*.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 251.

²⁰² *Cfr. Ídem*.

que se relacionan con propiedades biológicas de una especie humana en específico²⁰³.

Por ello señala Foucault que

La positividad de la economía se aloja en este hueco antropológico. El *homo oeconomicus* no es aquel que se representa sus propias necesidades y los objetos capaces de satisfacerlas; es el que pasa, usa y pierde su vida tratando de escapar a la inminencia de la muerte. Es un ser finito: y así como a partir de Kant la cuestión de la finitud se hizo más fundamental que el análisis de las representaciones (éste sólo podía ser derivado en relación a aquélla), a partir de Ricardo, la economía descansa, de manera más o menos explícita, en una antropología que tiende a señalar formas concretas de la finitud natural del hombre²⁰⁴.

De tal forma que si la economía del siglo XVIII estaba relacionada con la *mathesis universalis*, la economía del siglo XIX lo está con un discurso sobre la finitud natural del hombre²⁰⁵. Con lo cual comenzamos a notar como es que el hombre se perfila como objeto del pensamiento en la *episteme* moderna, cumpliendo funciones que no recibía en el clasicismo ni en el Renacimiento por la simple razón de que no existía como objeto del pensamiento ni del saber. El siglo XIX es, en suma, el momento en el que el hombre aparece como un acontecimiento del pensamiento fácilmente identificable por la arqueología del saber, según Foucault.

Pero para el pensamiento económico el siglo XIX es la historia interrumpida de la escasez, el motivo de la inercia progresiva de la Historia que la llevará a su inmovilización finalmente. Para Foucault este papel llevado a cabo por la Historia muestra su relación con la antropología: “No hay historia (trabajo, producción, acumulación y aumento de los costos reales) sino en la medida en que el hombre, en cuanto ser natural, es finito: finitud que se prolonga mucho más allá de los límites primitivos de la especie y de las necesidades inmediatas del cuerpo, pero que no deja de acompañar, cuando menos en sordina, todo el desarrollo de las civilizaciones”²⁰⁶. De tal forma que en la medida en que el hombre se instale en el corazón del mundo, según la expresión foucaultiana, avanzará también la presión de la naturaleza y la muerte producirá sus estragos inevitables.

En fin, para Foucault:

“Lo esencial es que a principios del siglo XIX se haya constituido una disposición del saber en la que figuran a la vez la historicidad de la economía (en relación con las formas de producción), la finitud de la

²⁰³ Cfr. *Ídem*.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 252.

²⁰⁵ Cfr. *Ídem*.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 254.

existencia humana (en relación con la escasez y el trabajo) y el cumplimiento de un fin de la Historia –sea disminución indefinida o viraje radical. Historia, antropología y suspensión del devenir se pertenecen de acuerdo con una figura que define, con respecto al pensamiento del siglo XIX, una de sus redes mayores”²⁰⁷.

b) Biología

Foucault muestra cómo es que, de la misma forma que el análisis de las riquezas es desplazado por la economía política al verse modificada su positividad en la *episteme* moderna, la historia natural también es sustituida por otra transformación en profundidad. Es así como aparece la biología. Para Foucault la importancia de Cuvier en este terreno radica en la liberación de los caracteres de su función taxinómica²⁰⁸. Cuvier marca una fisura con la *episteme* anterior, al haber señalado que “lo que fundamenta la posibilidad exterior de una clasificación es la vida en lo que tiene de no perceptible, de puramente funcional”²⁰⁹; lo cual significa que, si en la *episteme* clásica, el ser vivo era el lugar de la clasificación natural al definir sus caracteres para la taxinomia, en la *episteme* moderna “el hecho de ser clasificable es ahora una propiedad de lo vivo”²¹⁰. Así, nos dice Foucault:

Desaparece el proyecto de una taxinomia general; así desaparece la posibilidad de desarrollar un gran orden natural que iría, sin discontinuidad, de lo más simple y de lo más inerte a lo más vivo y a lo más complejo; así desaparece la búsqueda del orden como suelo y fundamento de una ciencia general de la naturaleza. Así desaparece la “naturaleza” –y queda entendido que todo a lo largo de la época clásica, no existió como “tema”, como “idea”, como recurso indefinido del saber, sino como espacio homogéneo de las identidades y de las diferencias ordenables.²¹¹

De tal forma que la vida fundamenta todas las distinciones posibles entre los seres, por lo cuál se establecen las condiciones de posibilidad de la biología²¹². “Lo vivo no debe ser comprendido ya sólo como una cierta combinación de moléculas que llevan caracteres definidos; dibuja una organización que mantiene relaciones interrumpidas

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 257.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 258.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 262.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 263.

²¹¹ *Ídem*.

²¹² *Cfr. Ídem*.

con los elementos exteriores que utiliza (por medio de la respiración, de la alimentación) para mantener o desarrollar su propia estructura”²¹³.

Ahora bien, así como la Historia hizo sus incursiones en la economía política, rompiendo con ello el predominio de la representación clásica y sustituyendo la ciencia del orden, también vemos cómo es que la Historia modifica a la formación discursiva que habíamos descrito con el nombre de historial natural, al insertar una historicidad propia de la vida en la biología moderna. Dicha historicidad constituye un modo de ser fundamental de la vida, y no sólo una mera sucesión continuista como nos lo hacía pensar la historia natural²¹⁴. “Para el pensamiento del siglo XVIII, las sucesiones cronológicas sólo son una propiedad y una manifestación más o menos embrollada del orden de los seres; a partir del siglo XIX, expresan, de manera más o menos directa y justo en su interrupción, el modo de ser profundamente histórico de las cosas y de los hombres”²¹⁵.

c) Filología

Foucault muestra que “en el dominio del lenguaje la palabra sufrió, más o menos por la misma época, una transformación análoga: con certeza, no deja de tener un sentido y de “representar” algo en el espíritu de quien la utiliza o la oye; pero este papel no es ya constitutivo de la palabra en su ser mismo, en su arquitectura esencial, en aquello que le permite tomar un lugar en el interior de una frase y ligarse allí con palabras más o menos diferentes”²¹⁶. Con lo cual constatamos que también ha habido una modificación importante en este terreno, pues “la palabra no está ya vinculada a una representación sino en la medida en que forma parte de antemano de la organización gramatical por medio de la cual define y asegura su coherencia propia la lengua”²¹⁷.

Para Foucault hay cuatro segmentos teóricos que muestran cómo es que se formó la positividad de la filología. Los explica de la siguiente manera:

1. El primero se refiere a la manera en que una lengua se puede caracterizar desde su interior sin relación con otras lenguas. “Así, pues, la lengua se define por el

²¹³ *Ibidem*, p. 268.

²¹⁴ *Cfr. Ibidem*, p. 270.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 271.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 274.

²¹⁷ *Ibidem*, pp. 274-275.

número de sus unidades y por todas las combinaciones posibles que pueden establecerse entre ellas en el discurso; se trata, pues, de un “ensamblaje de átomos”, de un “agregado mecánico operado por un acercamiento exterior”²¹⁸.

2. El segundo segmento teórico se refiere a las *variaciones internas*. A partir de Rask, Grimm y Bopp, el lenguaje es tratado como un conjunto de elementos fonéticos: se volvió sonoro²¹⁹. “En el siglo XIX comienza, pues, un análisis del lenguaje tratado como un conjunto de sonidos liberados de las letras que pueden transcribirlos”²²⁰. Para Foucault éste análisis siguió tres líneas principales: la topología de las sonoridades de la lengua; el análisis de las condiciones que determinan el cambio de la sonoridad; finalmente habrá un análisis sobre las constancias de las transferencias a través de la historia²²¹.
3. De esta última forma de análisis se desprende otro segmento teórico: la *teoría nueva de la radical*. El lenguaje “ya no es un sistema de representaciones que tiene el poder de recortar y recompensar otras representaciones que tiene el poder y recompensar otras representaciones; designa en sus raíces las acciones, los estados, las voluntades más constantes; más que lo que se ve, originalmente quiere decir lo que se hace o se padece; y si termina por mostrar las cosas con el dedo es en la medida en que son el resultado, el objeto o el instrumento de esta acción; los nombres no recortan así el cuadro completo de una representación; recortan, detienen y congelan el proceso de una acción”²²². De tal forma que el modo de ser del lenguaje es la acción.
4. Finalmente encontramos el análisis de los *sistemas de parentesco* entre las lenguas. Para descubrir la historicidad de las lenguas ha sido necesario liberarlas de la representación, mostrando la heterogeneidad de los sistemas gramaticales²²³.

“La “anatomía” del lenguaje, para usar la expresión de Grimm, funciona en cambio en el elemento de la Historia: pues es una anatomía de los cambios posibles, que enuncia no la coexistencia real de los órganos o su exclusión mutua, sino el sentido en el cual las mutaciones pueden o no pueden hacerse. La nueva gramática es inmediatamente diacrónica”²²⁴.

²¹⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 271.

²¹⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 279.

²²⁰ *Ibidem*, p. 280.

²²¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 280-281.

²²² *Ibidem*, p. 283.

²²³ Cfr. *Ibidem*, p. 286.

²²⁴ *Ibidem*, p. 287.

De acuerdo con Foucault estos son los segmentos que definen la positividad de la filología en el siglo XIX. Con esta explicación concluye el análisis foucaultiano de los “trascendentales” que han hecho posible la emergencia del hombre en el espacio del pensamiento. Pasaremos ahora a hacer la exposición de dicho surgimiento.

3.3. El hombre y sus dobles

Hasta ahora Foucault ha señalado minuciosamente la constitución de las *epistemes* renacentista, clásica y moderna. Nos ha mostrado cómo es que a cada época subyacen condiciones de posibilidad de lo pensable y la manera en que se producen esas madejas de discursos, sus entrelazamientos, sus disposiciones fundamentales y las reglas de formación de estos discursos. Foucault nos ha mostrado que los enunciados deben rastrearse para asegurar su positividad y fijar su archivo para trazar un diagnóstico de nuestro tiempo. Ahora bien, hasta ahora hemos avanzado en el desarrollo de todos estos pasos previos que nos conducen al diagnóstico que nos interesa; pero, ¿cuál es?

Foucault es muy claro al respecto:

Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido²²⁵.

Si bien es cierto que las ciencias naturales se habían encargado del hombre en tanto que especie o género, aún no había surgido ninguna conciencia epistemológica del hombre como tal en la *episteme* clásica²²⁶. Foucault explica que “en cambio, en el punto de encuentro entre la representación y el ser, allí donde se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana –en este lugar en el que en nuestros días creemos reconocer la existencia primera, irrecusable y enigmática del hombre-, lo que el pensamiento clásico hace surgir es el poder del discurso. Es decir del lenguaje en tanto que representa”²²⁷.

Pero, como ha señalado anteriormente Foucault, el pensamiento clásico no nos resulta directamente accesible debido precisamente a que el lenguaje perdió esa función representativa: “El umbral del clasicismo a la modernidad (pero poco importan las

²²⁵ *Ibidem*, p. 300.

²²⁶ *Cfr. Ídem*.

²²⁷ *Ibidem*, p. 302.

palabras mismas -digamos, de nuestra prehistoria a lo que nos es aún contemporáneo) quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrangular espontáneamente el conocimiento de las cosas”²²⁸.

Una vez que el lenguaje se ha separado de la representación es una realidad más dispersa para nosotros, pues “para los filólogos las palabras son como otros tantos objetos constituidos y depositados por la historia; para quienes quieren formalizar, el lenguaje debe despojarse de su contenido concreto y no dejar aparecer más que las formas universalmente válidas del discurso (...); por último, el lenguaje llega a surgir para sí mismo en un acto de escribir que no designa más que a sí mismo”²²⁹. A decir de Foucault debemos a Nietzsche, y junto a él a Mallarmé, el que el lenguaje haya vuelto al espacio del pensamiento para realizar en él una reflexión radical²³⁰:

Para Nietzsche no se trataba de saber qué eran en sí mismos el bien y el mal, sino qué era designado o, más bien, *quién hablaba*, ya que para designarse a sí mismo se decía *agathos* y *deilos*, para designar a los otros. Pues aquí, en aquel que tiene el discurso y, más profundamente, detenta la palabra, se reúne todo el lenguaje. A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? Responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma—no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario.²³¹

Con esta respuesta que vuelve a encontrar el ser duro del lenguaje, con lo cuál se desatan toda una serie de preguntas ontológicas que se refieren al estatuto del lenguaje: ¿Qué es el lenguaje? ¿Qué es un signo? ¿Qué relación hay entre el lenguaje y el ser y se dirige siempre al ser el lenguaje, cuando menos aquel que habla verdaderamente? ¿Qué es la literatura?²³². Foucault dice que “actualmente sabemos de dónde provienen estas preguntas. Se hicieron posibles por el hecho de que a principios del siglo XIX, habiéndose se encontró como fragmentado (...). Toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora la pregunta: ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud? En cierto sentido, esta pregunta releva a aquellas que, en el siglo XIX, se referían a la vida o al trabajo”²³³.

Foucault termina preguntándose si estas cuestiones que se refieren al ser del lenguaje no habrían sido abiertas en el pensamiento filosófico debido a la muerte de Dios que

²²⁸ *Ibidem*, p. 296.

²²⁹ *Ídem*.

²³⁰ *Cfr. Ibidem*, p. 297.

²³¹ *Ídem*.

²³² *Cfr. Ibidem*, p. 298.

²³³ *Ídem*.

Nietzsche decretaba en pleno siglo XIX, y si con ellas no habría una consecuencia más importante para la *episteme* moderna y su reciente creación: el hombre.

a) La analítica de la finitud

Para Foucault el momento del nacimiento del hombre en el pensamiento moderno es fácilmente ubicable: “Cuando la historia natural se convierte en biología, cuando el análisis de la riqueza se convierte en economía, cuando, sobre todo, la reflexión sobre el lenguaje se hace filología y se borra este *discurso* clásico en el que el ser y la representación encontraban su lugar común, entonces en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica, aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce”²³⁴. De tal forma que el hombre aparece *desdoblado* en el mismo movimiento de profundidad en el que tiene su nacimiento en el campo del saber y con el que se establece una ruptura epistemológica con la representación clásica:

En la representación, los seres no manifiestan ya su identidad, sino la relación exterior que establecen con el ser humano. Éste, con su ser propio, 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 retiran a la profundidad de las cosas y se vuelven sobre sí mismos de acuerdo con las leyes de la vida, de la producción y del lenguaje²³⁵.

Ahora bien, Foucault muestra cómo es que los saberes que hemos expuesto anteriormente (economía política, biología, filología) atraviesan y constituyen al hombre en tanto que objeto del saber en la *episteme* moderna, “y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él”²³⁶. Estos saberes, que son para el exteriores y anteriores a su constitución epistemológica, lo muestran como “si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia”²³⁷. En este sentido “la finitud del hombre se anuncia –y de manera imperiosa- en la positividad del saber (...), se percibe la finitud y los límites que

²³⁴ *Ibidem*, p. 304.

²³⁵ *Ídem*.

²³⁶ *Ibidem*, p. 305.

²³⁷ *Ídem*.

imponen, se adivina como en blanco todo lo que hacen imposible”²³⁸. Sin embargo ¿qué significa esta finitud de la que habla Foucault?

En el fondo de todas las positividades empíricas y de aquello que puede señalarse como limitaciones concretas en la existencia del hombre, se descubre una finitud –que en cierto sentido es la misma: está marcada por la espacialidad del cuerpo, por el hueco del deseo y el tiempo del lenguaje; y, sin embargo, es radicalmente distinta: allá, el límite no se manifiesta como determinación impuesta al hombre desde el exterior (porque tiene una naturaleza o una historia), sino como finitud fundamental que no reposa más que en su propio hecho y se abre a la positividad de todo límite concreto²³⁹.

Así es como aparece desde las empiricidades abiertas por la *episteme* del siglo XIX la posibilidad y la constitución de una analítica de la finitud en la que, en palabras de Foucault, “el ser del hombre podrá fundar en su positividad todas las formas que le indican que él no es finito”²⁴⁰. La primera característica que descubre esta analítica en el modo de ser del hombre o en el espacio en que éste se despliega por entero, es la repetición: “la muerte que roe anónimamente la existencia cotidiana de lo vivo es la misma que aquella, fundamental, a partir de la cual se me da a mí mismo mi vida empírica; el deseo, que liga y separa a los hombres en la neutralidad del proceso económico, es el mismo a partir del cual cualquier cosa es deseable para mí; el tiempo que sostiene a los lenguajes, se aloja en ellos y termina por usarlos, es el tiempo que estira mi discurso aun antes de que yo lo haya pronunciado en una sucesión que nadie puede dominar”²⁴¹.

Y a partir de esta analítica de la finitud es como va a aparecer el tema de la partición entre lo empírico y lo trascendental, entre el Cogito y lo impensado y el tema del retorno, “es allí donde va a afirmarse a partir de sí mismo un pensamiento de lo Mismo irreductible a la filosofía clásica”²⁴². Si bien Occidente no tubo que esperar al siglo XIX para descubrir la finitud, la percepción de ésta había sido, en general, diversa e irreductible a la de la *episteme* moderna. Pues “la experiencia que se forma a principios del siglo XIX aloja el descubrimiento de la finitud, no ya en el interior del pensamiento de lo infinito, sino en el corazón mismo de estos contenidos que son dados por un

²³⁸ *Ídem*.

²³⁹ *Ibidem*, p. 306.

²⁴⁰ *Ídem*.

²⁴¹ *Ibidem*, pp. 306-307.

²⁴² *Ibidem*, p. 307.

conocimiento finito como formas concretas de la existencia finita”²⁴³. De tal forma que si el saber del hombre es finito, esto se debe a que se encuentra atrapado en los contenidos positivos del lenguaje, del trabajo y de la vida; y si éstas nuevas empiricidades encuentran su positividad ahora, es debido a que el conocimiento tiene formas finitas²⁴⁴: “para el pensamiento moderno, la positividad de la vida, de la producción y del trabajo (que tienen su existencia, su historicidad y sus leyes propias) fundamenta como su correlación negativa el carácter limitado del conocimiento; y a la inversa, los límites del conocimiento fundamentan positivamente la posibilidad del saber, pero siempre en una experiencia limitada, lo que son la vida, el trabajo y el lenguaje”²⁴⁵.

Con la constitución de una analítica de la finitud, vemos una inversión en el pensamiento occidental. Hay un desplazamiento de la metafísica de la representación y de lo infinito, toda vez que hay analítica de la finitud y de la existencia humana, y en oposición a ésta última Foucault señala el intento de constituir una metafísica de la vida, del trabajo y del lenguaje²⁴⁶. “De tal suerte que el pensamiento moderno disputará consigo mismo en sus propios avances metafísicos y mostrará que las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en la medida en que valen como analíticas de la finitud, manifiestan el fin de la metafísica: la filosofía de la vida denuncia la metafísica como velo de ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado o ideología, y la del lenguaje como episodio cultural”²⁴⁷.

Pero ésta promesa con la que vive el pensamiento filosófico, a saber, el fin de la metafísica, es contemporáneo de un acontecimiento aún más fundamental para el pensamiento occidental, y que da pie a todas estas transformaciones radicales en el panorama del saber: se trata de la aparición del hombre. De acuerdo con Foucault “nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma (...), en el nivel arqueológico, que descubre el a priori histórico y general de cada uno de sus saberes, el hombre moderno –este hombre asignable en su existencia

²⁴³ *Ibidem*, p. 308.

²⁴⁴ *Cfr. Ídem*.

²⁴⁵ *Ídem*.

²⁴⁶ *Ídem*.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 309.

corporal, laboriosa y parlante- sólo es posible a título de figura de la finitud. La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo infinito a partir de él mismo”²⁴⁸.

b) Lo empírico y lo trascendental

“El hombre, en la analítica de la finitud, es un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento”²⁴⁹. Así es como Foucault define al hombre a partir de la analítica de la finitud. Esto reviste una singular importancia debido a que ahora el lugar del análisis no es la representación, sino la finitud, en donde se trata de pensar en las condiciones del conocimiento a partir de los contenidos empíricos que le son dados²⁵⁰. Para Foucault el umbral que atravesó nuestra modernidad no es el de la transformación de la calidad de los conocimientos y el desarrollo de métodos de estudio del hombre, sino el momento en el que se constituyó al hombre en un duplicado empírico-trascendental, a partir del cual se crearon dos tipos de análisis: los que se preguntan por las condiciones anatomofisiológicas del conocimiento, a la manera de una estética trascendental; y las que han funcionado como una especie de dialéctica trascendental, pues estudian las ilusiones más o menos difíciles de vencer en la humanidad, a partir del estudio de las condiciones históricas, sociales y económicas del conocimiento²⁵¹.

La particularidad de estos análisis radica en que no se necesitan entre sí, pero ambos suponen una cierta crítica que no retoma la forma de una reflexión pura sobre las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*; por el contrario, es el resultado de una serie de particiones en la composición del pensamiento²⁵². La que se refiere a la noción de “verdad” es tal vez la más fundamental: “en efecto, debe existir una verdad que es del orden del objeto –aquella que se esboza poco a poco, se forma, se equilibra y se manifiesta a través del cuerpo y los rudimentos de la percepción, aquella igualmente que se dibuja a medida que las ilusiones se disipan y que la historia se instaure en un status desenajenado-; pero debe existir también una verdad que es del

²⁴⁸ *Ídem*.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 310.

²⁵⁰ *Cfr. Ibidem*, p. 310.

²⁵¹ *Cfr. Ídem*.

²⁵² *Cfr. Ibidem*, p. 311.

orden del discurso –una verdad que permite tener sobre la naturaleza o la historia del conocimiento un lenguaje que sea verdadero”²⁵³.

Ante este panorama en el nivel de la verdad se abre una disyuntiva en lo relacionado con su referente: o bien la verdad será fundamentada según el modelo de lo empírico (como verdad del objeto que prescribe la verdad del discurso), o bien lo será en el modelo de la historia y de la escatología (como una verdad que se habrá de cumplir en el porvenir de la especie)²⁵⁴. “Por ello es por lo que el pensamiento moderno no ha podido evitar –y justo a partir de este discurso ingenuo- el buscar el lugar de un discurso que no sería ni del orden de la reducción ni del orden de la promesa: un discurso cuya tensión mantendría separados 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 de lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos”²⁵⁵.

c) El cogito y lo impensado

Una de las consecuencias de esta duplicación del hombre empírico-trascendental, es que éste no encuentra su entero ser en la transparencia inmediata y soberana del *cogito*, así como tampoco encuentra su lugar en la inercia objetiva donde las cosas nunca llegan a la conciencia de sí²⁵⁶. Antes bien, Foucault muestra como

El hombre es un modo de ser tal que en él se funda esta dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas, sino indefinidamente recorrida, que va desde una parte de sí mismo que no reflexiona en un *cogito* al acto de pensar por medio del cual la recobra; y que, a la inversa, va de esta pura aprehensión a la obstrucción empírica, al amontonamiento desordenado de los contenidos, al desplome de las experiencias que escapan a ellas mismas, a todo el horizonte silencioso de lo que se da en la extensión arenosa de lo no pensado²⁵⁷

Es precisamente por ser un duplicado empírico-trascendental que el hombre es un lugar de desconocimiento, “de este desconocimiento que expone siempre a su

²⁵³ *Ídem.*

²⁵⁴ *Cfr. Ídem.*

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 312.

²⁵⁶ *Cfr. Ibidem*, pp. 313-314.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 314.

pensamiento a ser desbordado por su ser propio y que le permite, al mismo tiempo, recordar a partir de aquello que se le escapa”²⁵⁸. Esta reflexión trascendental encuentra su punto de necesidad en la existencia muda que elabora un discurso virtual a partir de ese no-conocimiento mediante el cual el hombre es interpelado al conocimiento de sí; la cuál se diferencia del pensamiento kantiano en la medida en que éste encontraba su necesidad en la existencia de una ciencia de la naturaleza²⁵⁹. Por ello la pregunta no es ya “¿cómo hacer que la experiencia de la naturaleza dé lugar a juicios necesarios? Sino: ¿cómo hacer que el hombre piense lo que piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda?”²⁶⁰.

Debido a esto se da un cuádruple desplazamiento en “relación con la pregunta kantiana, ya que se trata no de la verdad sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre; no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino de la retoma en una conciencia filosófica clara de todo ese dominio de experiencias no fundadas en el que el hombre no se reconoce”²⁶¹. Debido a este desplazamiento en relación con los temas kantianos hubo una reactivación del *cogito* cartesiano en la modernidad²⁶². Sin embargo, y al igual que con la reflexión trascendental moderna, este nuevo brío del *cogito* es muy distinto del que Descartes realizó en el clasicismo:

En el *cogito* moderno, se trata (...) de dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en el no-pensado; le es necesario (y esto se debe a que es menos una evidencia descubierta que una tarea incesante que debe ser siempre retomada) recorrer, duplicar y reactivar en una forma explícita la articulación del pensamiento sobre aquello que, en torno a él y por debajo de él, no es pensado, pero no le es a pesar de todo extraño, según una exterioridad irreductible e infranqueable²⁶³.

Esto le otorga al *cogito* moderno menos el poder de la evidencia del pensamiento que se piensa a sí mismo, que el de la interrogante que no cesa de ser retomada para saber como “habita el pensamiento fuera de aquí y, sin embargo, muy cerca de sí mismo,

²⁵⁸ *Ídem.*

²⁵⁹ *Ídem.*

²⁶⁰ *Ídem.*

²⁶¹ *Ídem.*

²⁶² *Cfr. Ibidem*, p. 315.

²⁶³ *Ídem.*

cómo puede ser bajo las especies de lo no-pensante²⁶⁴. De tal forma que este *cogito* moderno es menos la afirmación del ser, que la apertura de una serie de interrogantes por el ser: “¿qué debo ser, yo que pienso y que soy mi pensamiento, para que sea aquello que no pienso, para que mi pensamiento sea aquello que no soy? (...) ¿Cuál es, pues, la relación y la difícil pertenencia entre el ser y el pensamiento? ¿Qué es este ser del hombre y cómo puede hacerse que este ser, que podría caracterizarse tan fácilmente por el hecho de que “posee pensamiento” y que quizá sea el único que lo tenga, tenga una relación imborrable y fundamental con lo impensado?”²⁶⁵; con lo cuál el interrogante por el ser del hombre se articula con el pensamiento que se dirige a lo impensado²⁶⁶:

El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la *episteme*, sin que el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido, un impensado contenido en él de un cabo a otro, pero en el cual se encuentra también preso. Lo impensado (sea cual fuere el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso²⁶⁷.

De tal forma que esto desconocido que surge con el hombre en el siglo XIX, y con el que comparte su positividad, ha recibido varios nombres que la historia de la filosofía conoce muy bien: ha sido el En sí frente al Para sí de la fenomenología hegeliana; también lo Incognoscible (*Unbewusstes*) de Schopenhauer; y ha sido también el hombre enajenado de Marx, entre otros²⁶⁸; de tal forma que todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado²⁶⁹. Para Foucault, “lo esencial es que el pensamiento es para sí mismo y en el espesor de su trabajo a la vez saber y

²⁶⁴ *Ídem*.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 316.

²⁶⁶ *Ídem*.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 317.

²⁶⁸ *Cfr. Ibidem*, p. 318. Páginas atrás Foucault hace mención de lo inconsciente freudiano como otro de los nombres de esto desconocido en la *episteme* moderna.

²⁶⁹ *Cfr. Ídem*.

modificación de aquello que sabe, reflexión y transformación del modo de ser de aquello sobre lo cual reflexiona²⁷⁰

d) El retroceso y el retorno al origen

Finalmente, la última característica del modo de ser del hombre y del pensamiento referido a él es la relación con el origen²⁷¹. Hemos visto como para el pensamiento moderno el trabajo, la vida y el lenguaje adquirieron una historicidad propia que les impedían remontarse a su origen. Pues bien, Foucault muestra como el hombre se constituyó precisamente en esta correlación de historicidades en el siglo XIX²⁷². Sin embargo, el hombre sólo se descubre ligado a una historicidad ya hecha:

Cuando trata de definirse como ser vivo, sólo descubre su propio comienzo sobre el fondo de una vida que se inició mucho antes que él; cuando trata de retomarse como ser que trabaja, sólo saca a luz las formas más rudimentarias en el interior de un tiempo y de un espacio humanos ya institucionalizados, ya dominados por la sociedad; y cuando trata de definir su esencia de sujeto parlante, más acá de cualquier lengua efectivamente constituida, no encuentra jamás sino la posibilidad ya desplegada del lenguaje y no el balbuceo, la primera palabra a partir de la cual se hicieron posibles todas las lenguas y el lenguaje mismo²⁷³.

Lo que puede pensarse como origen para el hombre, sólo puede ser pensado desde una historicidad ya dada y recorrida. De tal forma que, como señala Foucault, el origen es la manera en que el hombre se articula en el trabajo, la vida y el lenguaje; se trata, pues, de un pliegue en el que el hombre se encuentra ya siempre inmerso en estos *a priori* que lo constituyen para el saber, y lo brindan a las formaciones discursivas de la *episteme* moderna.²⁷⁴ Ahora bien, esta relación del hombre con el origen, nos dice Foucault, pone de manifiesto dos cosas: la primera es que las cosas no pertenecen a la misma temporalidad que el hombre, pues retroceden ante la apertura que su surgimiento en la *episteme* moderna ha realizado, siguiendo una historia que no comienza con el hombre y le es ajena; en segundo lugar la relación del hombre con el origen pone de manifiesto

²⁷⁰ *Ídem.*

²⁷¹ *Cfr. Ibidem*, p. 320.

²⁷² *Cfr. Ibidem*, p.321.

²⁷³ *Ídem.*

²⁷⁴ *Cfr. Ídem.*

que el hombre es el ser sin origen, pues “es en él donde las cosas (aun aquellas que lo sobrepasan) encuentran su comienzo: más que cicatriz señalada en un instante cualquiera de la duración, es la apertura a partir de la cual puede reconstituirse el tiempo en general, deformarse la duración y hacer su aparición las cosas en el momento que les es propio”²⁷⁵.

Así pues, el hombre es una dimensión articuladora de la temporalidad de los seres para la *episteme* moderna; con lo cual se plantea una tarea al pensamiento, a saber, la de impugnar el origen de las cosas, con la finalidad de fundamentarlo, reencontrando el modo de acuerdo con el cual se conforma la posibilidad del tiempo²⁷⁶. Así, el “origen es, pues, aquello que está en vías de volver, la repetición hacia la cual va el pensamiento, el retorno de aquello que siempre ha comenzado ya, la proximidad de una luz que ha iluminado desde siempre”²⁷⁷.

Finalmente Foucault muestra que esta preocupación por el origen está extendida a lo largo de todo el pensamiento moderno, desde Hegel a Spengler, y aún desde Hölderlin a Heidegger, como una preocupación del retorno, del cuidado de recomenzar a plantear las preguntas principales del pensar²⁷⁸: “Y, por ello, en esta tarea infinita de pensar el origen lo más cerca y lo más lejos de sí, el pensamiento descubre que el hombre no es contemporáneo de aquello que lo hace ser –o de aquello a partir de lo cual es– sino que está preso en el interior de un poder que lo dispersa, lo retira lejos de su propio origen, pero allí le promete en una inminencia que quizá siempre sea hurtada”²⁷⁹. En este punto volvemos a encontrar el problema de la finitud.

Para Foucault la finitud es “la relación insuperable del ser del hombre con el tiempo”²⁸⁰. Y con este redescubrimiento de la finitud, el pensamiento moderno cierra el cuadrilátero que enlaza las positividades de esta *episteme* con la finitud, la duplicación empírico-trascendental, la relación entre el cogito y lo impensado y el retorno del origen que definen el modo de ser del hombre. Por lo cual, “desde el siglo XIX, la reflexión intenta fundamentar filosóficamente la posibilidad del saber sobre el análisis de este modo de ser y no sobre el de la representación.”²⁸¹

²⁷⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 323.

²⁷⁶ Cfr. *Ídem*.

²⁷⁷ *Ídem*.

²⁷⁸ Cfr. *Ídem*.

²⁷⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 325.

²⁸⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 326.

²⁸¹ Cfr. *Ídem*.

3.4. El triedro de los saberes

El nacimiento del hombre en la modernidad acontece como un evento del saber, que ha modificado la organización de la *episteme* clásica para dar paso a la *episteme* moderna, y en esta redistribución de lo pensable el hombre se dio a la *episteme* del siglo XIX bajo la forma de un cuadrilátero de dobles (en su relación con la finitud, el origen, la duplicación empírico-trascendental, y lo impensado). Foucault descubre entonces que al saber, o mejor dicho, al campo del saber, le ocurre algo similar, ya que su disposición, una vez que el modo de ser del hombre se ha asentado como un *apriori* del pensamiento moderno, toma la forma de un triedro que fracciona el campo epistemológico en direcciones diferentes²⁸². Este telón de fondo es el escenario en el que las ciencias humanas surgen cuando el hombre se constituye en la cultura occidental como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber²⁸³. Y en esta mención del hombre, aclara Foucault, “no se trata para nada (...) de la esencia general del hombre, sino pura y simplemente de este *apriori* histórico que, desde el siglo XIX, sirve de suelo casi evidente a nuestro pensamiento”²⁸⁴.

El hombre, pues, como *apriori* histórico se constituye como la condición de posibilidad de las ciencias humanas en tanto que formaciones discursivas. Y la radicalidad de esta mutación epistemológica propiamente moderna, es que el hombre se constituye así como un acontecimiento del saber, produciendo en el campo epistemológico una nueva forma de pensar y una redistribución de los saberes que no guarda relación con las anteriores *epistemes* descritas por Foucault.

Esta redistribución, como hemos dicho, es el triedro de los saberes, el cuál solamente es pensable si se interroga a las formaciones discursivas no en su nivel histórico, sino en el arqueológico. En la época clásica el campo del saber seguía una forma homogénea, estructurada por el proyecto de una *mathesis universalis* en el que todo conocimiento “procedía al ordenamiento por el establecimiento de las diferencias y definía las diferencias por la instauración de un orden”²⁸⁵. En cambio, la *episteme* moderna ha sufrido una ruptura epistemológica que hizo estallar su campo epistemológico en direcciones diferentes, por ello esta *episteme* “no se ordena según el ideal de una matematización perfecta y no desarrolla a partir de la pureza formal una larga serie de

²⁸² Cfr. *Ibidem*, p. 336.

²⁸³ Cfr. *Ibidem*, p. p. 334-335.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 334.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 336.

conocimientos descendientes más y más cargados de empiricidad”²⁸⁶. Se trata más bien de un espacio voluminoso y abierto en tres dimensiones.

En la primera dimensión de esta nueva forma del campo del saber, tienen lugar las ciencias matemáticas y físicas; en el segundo se encuentran las ciencias del lenguaje, de la vida, de la producción y de la distribución de la riqueza²⁸⁷. En la tercera dimensión, dice Foucault, “se trataría de la reflexión filosófica que se desarrolla como pensamiento de lo Mismo; (que) con la dimensión de la lingüística, de la biología y de la economía dibuja un plan común: allí pueden aparecer y, de hecho, aparecieron las diversas filosofías de la vida, del hombre enajenado, de las formas simbólicas (...); pero allí aparecieron también, si se interroga desde un punto de vista radicalmente filosófico el fundamento de estas empiricidades, las ontologías regionales que trataron de definir lo que son, en su ser propio, la vida, el trabajo y el lenguaje; por último, la dimensión filosófica definió con la de las disciplinas matemáticas un plan común: el de la formalización del pensamiento”²⁸⁸.

Sin embargo, ¿qué lugar ocupan las ciencias humanas en este triedro de los saberes? A decir de Foucault, las ciencias humanas, esas formaciones discursivas de un sospechoso estatuto epistemológico, no están incluidas en el triedro de los saberes. Pero es posible encontrarlas en los intersticios de esos saberes²⁸⁹. Para Foucault esta situación en la que se encuentran las ciencias humanas es privilegiada, ya que las acerca a otros saberes y pueden utilizar herramientas teóricas ajenas a su campo específico; “proceden según los modelos o los conceptos tomados de la biología, de la economía y de las ciencias del lenguaje; se dirigen en última instancia a ese modo de ser del hombre que la filosofía trata de pensar en el nivel de la finitud radical, en tanto que ellas mismas quieren recorrer sus manifestaciones empíricas”²⁹⁰.

Esta situación limítrofe hace a las ciencias humanas a la vez privilegiadas y peligrosas, al menos en dos sentidos. Para Foucault, las ciencias humanas son peligrosas, pues son indeseables para los otros saberes que tratan de mantenerse alejados de ellas para no contagiarse de sus “impurezas”²⁹¹. Sin embargo, el francés señala que la “antropologización” de las ciencias humanas es actualmente el mayor

²⁸⁶ *Ídem.*

²⁸⁷ *Ídem.*

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 337.

²⁸⁹ *Ídem.*

²⁹⁰ *Ídem.*

²⁹¹ *Cfr. Ídem.*

peligro para el saber²⁹². Para Foucault “lo que explica la dificultad de las “ciencias humanas”, su precariedad, su incertidumbre como ciencias, su peligrosa familiaridad con la filosofía (...) no es (...), la extrema densidad de su objeto; no es el estatuto metafísico o la imborrable trascendencia del hombre del que hablan, sino más bien la complejidad de la configuración epistemológica en la que se encuentran colocadas, su relación constante a las tres dimensiones, que les da su espacio”²⁹³.

La positividad de las ciencias humanas, generalmente buscada en su relación con cierta matematización, habría que buscarla, a los ojos de Foucault, precisamente en un proceso de “desmatematización” del saber; el momento en el que el proyecto de la *mathesis universalis* ha dejado de operar como la positividad del campo epistemológico moderno²⁹⁴. Y ha sido precisamente este proceso de “desmatematización” del saber lo que ha permitido que el hombre se constituya como objeto del saber, mediante el enrollamiento sobre sí mismos del trabajo, la vida y el lenguaje, y la duplicación del hombre como objeto del saber moderno²⁹⁵. De acuerdo con Foucault, “las ciencias humanas se dirigen al hombre en la medida en que vive, en que habla y en que produce”²⁹⁶.

En este sentido, las ciencias humanas no son un análisis de la naturaleza del hombre, “sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y de qué manera puede hablar”²⁹⁷. Así, por ejemplo, las ciencias humanas no estudian al hombre en la medida en que es un ser vivo, un ser que trabaja o un ser que habla; sino que el hombre se vuelve objeto del saber de las ciencias humanas en la medida en que constituye representaciones que le permiten representar precisamente la vida, la economía misma y el lenguaje²⁹⁸. Por ello, “lo propio de las ciencias humanas no es la dirección hacia un cierto contenido (ese objeto singular que es el ser humano); es más bien un carácter puramente formal: el simple hecho de que están, en relación con las ciencias a las que el ser humano se da como objeto (exclusivo en el caso de la economía

²⁹² Cfr. *Ibidem*, p. 338.

²⁹³ *Ídem*.

²⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 339.

²⁹⁵ Cfr. *Ídem*.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 341.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 343.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 342.

y de la filología, parcial en el de la biología), en una posición de duplicación y que esta duplicación puede valer *a fortiori* para ellas mismas”²⁹⁹.

Esta duplicación, en el caso de las ciencias humanas (tales como la psicología, la historia de las culturas, de las ideas o de las ciencias, y la sociología), puede recibir la forma de una “metaepistemología” según la cuál estos saberes se duplican para hacer un estudio de sí mismos de acuerdo a sus propios métodos (una psicología de la psicología, etc.)³⁰⁰; y una “hipoepistemología” en la que la duplicación de las ciencias humanas no intenta establecer un discurso formalizado, sino que “hunden al hombre que toman por objeto al lado de la finitud, de la relatividad, de la perspectiva –al lado de la erosión indefinida del tiempo”³⁰¹, difuminando con ello su estatuto epistemológico como ciencias debido a su vaguedad e imprecisión³⁰².

Así, para Foucault, el dominio de las ciencias del hombre se encuentra repartido en tres regiones epistemológicas, subdivididas en su interior y entrecruzadas entre sí; estas regiones a su vez, son definidas por su relación con la biología, la economía y la filología³⁰³. Estas regiones son: “región psicológica”, que, de acuerdo con Foucault, “ha encontrado su lugar allí donde el ser vivo, en la prolongación de sus funciones, de sus esquemas neuromotores, de sus regulaciones fisiológicas, pero también en la suspensión que los interrumpe y los limita, se abre a la posibilidad de la representación”³⁰⁴. En este sentido, la segunda subdivisión del campo epistemológico, la “región sociológica”, que encuentra su campo de estudio en la representación de la sociedad en la que el individuo trabaja, produce y consume, así como de los imperativos, sanciones, ritos y fiestas que la rigen y sostienen³⁰⁵. Finalmente encontramos la última subdivisión del campo epistemológico moderno en la región en la que, según Foucault, “reinan las leyes y las formas de un lenguaje, pero donde a pesar de todo permanecen al borde de sí mismas, permitiendo al hombre hacer pasar por allí el juego de sus representaciones”³⁰⁶; en esta región epistemológica encuentran su lugar los estudios de las literaturas, de los mitos y el análisis de las manifestaciones orales y de los escritos de una cultura³⁰⁷.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 344.

³⁰⁰ *Cfr. Ídem*.

³⁰¹ *Ídem*.

³⁰² *Cfr. Ibidem*, pp. 344-345.

³⁰³ *Cfr. Ibidem*, p. 345.

³⁰⁴ *Ídem*.

³⁰⁵ *Cfr. Ídem*.

³⁰⁶ *Ídem*.

³⁰⁷ *Cfr. Ídem*.

Sin embargo, en esta descripción de las subdivisiones operadas en el campo epistemológico moderno, Foucault encuentra dos problemas fundamentales: el primero es el de la positividad propia de las ciencias humanas, es decir, el tipo de racionalidad que les permite constituirse como saberes³⁰⁸; el segundo se refiere a la relación de las ciencias humanas con la representación “y ese hecho paradójico –dice Foucault- de que tomando su lugar sólo allí donde hay representación, se dirijan a los mecanismos, las formas, los procesos inconscientes o, en todo caso, a los límites exteriores de la conciencia”³⁰⁹.

De acuerdo con Foucault, la positividad de las ciencias humanas encuentra su lugar en una relación de “transferencia” entre tres modelos distintos³¹⁰. Siguiendo su argumentación, estos tres modelos constitutivos de la positividad de las ciencias humanas se toman de los tres dominios epistemológicos de la biología, la economía y el estudio del lenguaje³¹¹. Así, argumenta Foucault, “el hombre aparece sobre la superficie de proyección de la biología como un ser que tiene *funciones*”³¹² que deben encontrar a su vez *normas* que le permitan el ejercicio de sus funciones; para la economía, el hombre se presenta como un ser que tiene necesidades y deseos, que son satisfechos oponiéndose a otros hombres; es decir, el hombre aparece en una irreductible situación de *conflicto* cuya solución se encuentra en la instauración de *reglas*³¹³; finalmente, para la superficie de proyección del estudio del lenguaje, el hombre aparece como queriendo decir algo, es decir, en el marco de un *sistema* de signos³¹⁴. “Así, estas tres parejas de la *función* y de la *norma*, del *conflicto* y de la *regla*, de la *significación* y del *sistema*, cubren sin residuos todo el dominio del conocimiento del hombre”³¹⁵.

En consecuencia, para Foucault, podría trazarse la historia de las ciencias humanas de acuerdo a la primacía de cada uno de los tres modelos que han gobernado el desarrollo de estas. El primero habría sido el reinado del modelo biológico; después el del modelo económico; finalmente el primado del modelo filológico y lingüístico³¹⁶. Así, para Foucault, “una gran deriva ha llevado, pues, a las ciencias humanas de una forma más densa en modelos vivos a otra más saturada de modelos tomados en préstamo al

³⁰⁸ Cfr. *Ídem*.

³⁰⁹ *Ídem*.

³¹⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 346.

³¹¹ Cfr. *Ídem*.

³¹² *Ídem*.

³¹³ Cfr. *Ídem*.

³¹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 347.

³¹⁵ *Ídem*.

³¹⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 349.

lenguaje. Pero este deslizamiento ha sido duplicado por otro: aquel que hizo recular el primer término de cada una de las parejas constitutivas (fundación, conflicto, significación) e hizo surgir con tanta más intensidad la importancia del segundo (norma, regla, sistema)”³¹⁷.

Y en este primado de la norma, la regla y el sistema, Foucault encuentra la relación problemática entre las ciencias humanas y el concepto de representación que había sido fundamental en la *episteme* anterior. Para Foucault esta “representación” no puede asimilarse sin más a la representación consciente que tiene lugar en un núcleo epistemológico bien demarcado: el sujeto. Por ende, esta “representación” de la que habla Foucault no es inmediatamente equiparable a los fenómenos de la conciencia de un sujeto de conocimiento; sino que tiene lugar en otra parte. Por ejemplo, junto al fenómeno siempre secundario de la significación, que nunca es contemporánea a sí misma, sino que es derivada de su relación con un sistema precedente: “en relación con la conciencia de una significación, el sistema es siempre más bien inconsciente, ya que estaba allí antes de ella, ya que es en él donde ésta se aloja y a partir de él se efectúa; pero por estar siempre prometido a una conciencia futura que quizá no lo totalizará jamás”³¹⁸. Por ello, esta relación nueva entre las ciencias humanas y la “representación” permite la disociación entre la conciencia y la representación³¹⁹. De tal forma que “las ciencias humanas no hablan más que en el elemento de lo representable, pero de acuerdo con una dimensión consciente-inconsciente, tanto más marcada cuanto que se trata de sacar a luz el orden de los sistemas, de las reglas, de las normas”³²⁰; inaugurando una nueva bipolaridad conceptual entre lo consciente y lo inconsciente³²¹.

Sin embargo, la relación de las ciencias humanas con la “representación” no se reduce a su reiteración en el campo epistemológico, primado ahora por el estudio de lo inconsciente, sino que conforma la totalidad del campo mismo de las ciencias humanas en toda su extensión. Para Foucault, la representación “es la base general de esta forma de saber, aquello a partir de lo cual es posible”³²². De esta constitución epistemológica de la “representación” como la condición de posibilidad de las ciencias humanas, se derivan dos consecuencias: la primera, de orden histórico, es que las ciencias humanas no han podido delinear el primado de la representación, alojándose en él, sin por ello ser

³¹⁷ *Ídem.*

³¹⁸ *Ibidem*, p. 351.

³¹⁹ *Cfr. Ibidem*, p.352.

³²⁰ *Ídem.*

³²¹ *Cfr. Ídem.*

³²² *Ibidem*, p. 353.

herederas de las formaciones discursivas de la *episteme* clásica. La segunda consecuencia es que “al tratar de lo que es representación (bajo una forma consciente o inconsciente), tratan como objeto propio aquello que es su condición de posibilidad. Así, pues, están animadas siempre por una especie de movilidad trascendental”³²³. Y junto a esta movilidad trascendental, las ciencias humanas no dejan de ejercer sobre sí mismas una reanudación de la crítica³²⁴.

En esta medida, la constante de las ciencias humanas no es tanto la de generalizarse o refinar sus métodos de investigación, como la de entrar en un proceso casi permanente de desmitificación; es decir, que las ciencias humanas buscan pasar de ser una evidencia inmediata a conformarse como un conjunto de saberes menos transparentes, pero más fundamentales³²⁵. Este proceso de desmitificación ha sido definido por Foucault como una “marcha casi trascendental (que) se da siempre bajo la forma de un develamiento. (...) En el horizonte de toda ciencia humana existe el proyecto de remitir la conciencia del hombre a sus condiciones reales, de restituirla a los contenidos y a las formas que la han hecho nacer y que se eluden en ella”³²⁶.

Por ello el problema del inconsciente no es aledaño a las ciencias humanas, sino que les es constitutivo³²⁷. En esta medida no es el hombre en tanto que objeto del saber el que constituye estas formaciones discursivas que son las ciencias humanas, sino la disposición general de la *episteme* la que las insta; “pues (...) hay “ciencia humana” no por todas aquellas partes en que se trata del hombre, sino siempre que se analiza, en la dimensión propia de lo inconsciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos que develan a la conciencia las condiciones de sus formas y de sus contenidos”³²⁸. Así es como, de acuerdo con Foucault, hablar de “ciencias humanas” no es más que un abuso de lenguaje, dado que su objeto de estudio está integrado en el campo epistemológico como una novedad y no como un objeto cuyo estudio podría lograrse por sí mismo, como si fuera externo a la configuración de lo pensable (la *episteme*) en cada época, haciendo de estos saberes unos entre tantos otros al interior de la *episteme* moderna.

De tal forma que toda ciencia, al ser interrogada en su nivel arqueológico, exhibe el campo epistemológico que la ha hecho posible, mostrando con ello la positividad que

³²³ *Ídem.*

³²⁴ *Cfr. Ídem.*

³²⁵ *Cfr. Ídem.*

³²⁶ *Ídem.*

³²⁷ *Cfr. Ídem.*

³²⁸ *Ibidem*, p. 354.

les ha dado lugar; sin embargo esto no les garantiza inmediatamente su estatuto de científicidad³²⁹. “Así, pues, es inútil decir que las “ciencias humanas” son falsas ciencias; no son ciencias en modo alguno; la configuración que define su positividad y las enraiza en la episteme moderna las pone, al mismo tiempo, fuera del estado de ser ciencias; y si se pregunta entonces por qué han tomado este título, bastará con recordar que pertenecen a la definición arqueológica de su enraizamiento, que llaman y acogen la transferencia de los modelos tomados de las ciencias”³³⁰. En esta medida, la *episteme* moderna, y junto a ella la cultura occidental, han constituido al hombre como un ser que habrá de ser del dominio positivo del *saber*, pero nunca un objeto de *ciencia*.³³¹

3.5. El fin del sueño antropológico

El hombre no deja de ser una figura singular e identificable en la *episteme* moderna, según lo ha mostrado el análisis de Foucault. En gran medida, esta singularidad se debe a la paradójica posición que ocupa en el campo del saber del siglo XIX; hasta el momento en el que las denominadas “contraciencias” del siglo XX (la etnología y el psicoanálisis) contribuyeron a “desdibujar” esta figura de lo pensable que, en poco tiempo, había accedido al estatuto de una evidencia irremplazable en la cultura occidental. La paradoja del lugar ocupado por el hombre en el campo epistemológico moderno se debe a la doble función que desempeña en él, siendo, por un lado, la condición de posibilidad de las “ciencias humanas”, y, por el otro, el objeto de estudio de estas extrañas formaciones discursivas.

Y, al haber ocupado dos lugares en la misma *episteme*, el hombre, y la influencia que éste ejerce sobre la totalidad del pensamiento moderno, es detectada por la arqueología, siguiendo la tradición de la filosofía crítica de Kant, como el surgimiento de un nuevo sueño: el sueño de la Antropología³³². De tal forma que la antropología, en tanto que analítica del hombre, es un elemento constitutivo del pensamiento moderno en la medida en que se interroga por la finitud del hombre que trabaja, que vive y que habla; dando lugar al momento en que para el pensamiento filosófico se erige esta pregunta

³²⁹ Cfr. *Ídem*.

³³⁰ *Ibidem*, pp. 355-356.

³³¹ Cfr. *Ibidem*, p. 356.

³³² Cfr. *Ibidem*, p. 331.

que Kant impuso como una tarea para la reflexión: ¿Qué es el hombre? (*Was ist der Mensch?*)³³³.

Sin embargo, este nuevo *pathos* del discurso filosófico no es, de acuerdo con Foucault, más que un pliegue de la *episteme* moderna, que de hecho se aproxima a su fin. Este nuevo pliegue, como hemos dicho, no es el Dogmatismo de la metafísica precrítica, sino la Antropología como límite de lo pensable para la época moderna. Pues, explica Foucault: “La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro: el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre”³³⁴.

Y en este momento de la argumentación de Foucault, aparece el elemento crítico que ejerce su arqueología del saber sobre la conformación de la *episteme* moderna. Tras exponer que para despertar al pensamiento de su sueño antropológico no existe otra posibilidad que cuestionar sus mismas condiciones de posibilidad; Foucault dice:

En todo caso, es bien sabido que todos los esfuerzos para pensar de nuevo se toman precisamente de (este esfuerzo): sea que se trate de atravesar el campo antropológico y, arrancando de él a partir de lo que enuncia, reencontrar una ontología purificada o un pensamiento radical del ser; sea también que, poniendo fuera del circuito, además del psicologismo y del historicismo, todas las formas concretas del prejuicio antropológico, se trate de volver a interrogar a los límites del pensamiento y de reanudar así el proyecto de una crítica general de la razón.³³⁵

Para Foucault, en gran medida el primer esfuerzo del pensamiento moderno que intenta “desarraigar” el campo de lo pensable de la antropología, es el pensamiento de Nietzsche; pues por vía de su crítica filológica, a pesar de ciertos supuestos biologicistas, lo que Nietzsche nombró como “la muerte de Dios” es, de acuerdo con Foucault: “el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del

³³³ Cfr. *Ídem*.

³³⁴ *Ibidem*, p. 332.

³³⁵ *Ídem*.

hombre”³³⁶. Y a partir de Nietzsche, este futuro promisorio en el que aparecen estas tres metáforas (“muerte de Dios”, “muerte del hombre” y “superhombre”), señalan un punto de inflexión -un umbral- en la *episteme* moderna; pues sólo hasta ahora el hombre ha podido mostrarse a la arqueología del saber como aquello que hay que vencer para poder pensar nuevamente de una forma distinta, y como aquello que no es posible dejar de pensar, por ser constitutivo del campo epistemológico moderno, del cuál, advierte Foucault, aún no salimos. Así es que, de acuerdo con Foucault, “actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido”³³⁷. Momento crítico en la historia contemporánea, ya que obliga a reconocer la apertura epistemológica que hizo posible la emergencia del hombre como objeto y condición de lo pensable durante un siglo, y al mismo tiempo nos permite elaborar el por-venir de un nuevo pensamiento hasta ahora postergado³³⁸.

Y en este momento en el que el hombre se desdibuja del campo epistemológico, hay tres saberes que contribuyen a esta tarea de reestructuración-desestructuración del pensamiento: la historia por una parte, y el psicoanálisis y la etnología por la otra. La historia, esta vieja ciencia del acontecimiento que ha desempeñado varias funciones a lo largo de la historia de occidente, mantiene una extraña relación con las ciencias humanas, una relación de “vecindad” que comparte un espacio común; pues para Foucault

A partir del siglo XIX, lo que sale a luz es una forma desnuda de la historicidad humana –el hecho de que el hombre en cuanto tal está expuesto al acontecimiento. De allí, la preocupación por encontrar leyes a esta forma pura (y son las filosofías del tipo de la de Spengler), o por definirla a partir del hecho de que el hombre vive, el hombre trabaja, el hombre habla y piensa: y son las interpretaciones de la Historia a partir del hombre considerado como especie viviente, a partir de las leyes de la economía o a partir de los conjuntos culturales.³³⁹

Así pues, el hombre histórico es el hombre que trabaja, vive y habla³⁴⁰. En esta medida, el contenido de la Historia depende de la psicología, de la sociología y de

³³⁶ *Ídem.*

³³⁷ *Ibidem*, pp. 332-333.

³³⁸ *Cfr. Ibidem*, p. 333.

³³⁹ *Ibidem*, p. 359.

³⁴⁰ *Cfr. Ídem.*

las ciencias del lenguaje³⁴¹. “Pero, a la inversa, puesto que el ser humano se ha convertido en histórico de un cabo a otro, ninguno de los contenidos analizados por las ciencias humanas puede permanecer estable en sí mismo ni escapar al movimiento de la Historia”³⁴². Y en esta doble influencia sobre los campos del saber vecinos, se establece la relación de la Historia con las ciencias humanas.

En cambio la relación del psicoanálisis y de la etnología con el objeto de las ciencias humanas es bien distinta a la establecida por la Historia; pues, de acuerdo con Foucault, tanto el psicoanálisis como la etnología tienden de hecho a disolver al hombre en tanto que objeto de estudio y a tomar lo inconsciente como su elemento fundamental, rompiendo así las relaciones que las ciencias humanas habían establecido tanto con la representación como con el inconsciente³⁴³. Así pues, para Foucault “el psicoanálisis avanza para franquear de un solo paso la representación, desbordarla por un lado de la finitud y hacer surgir así, allí donde se esperaban las funciones portadoras de sus normas, los conflictos cargados de reglas y las significaciones que forman sistema, el hecho desnudo de que pudiera haber un sistema (así, pues, significación), regla (en consecuencia, oposición), norma (por tanto, función).”³⁴⁴

Con lo cuál el psicoanálisis hace exactamente lo inverso que las ciencias humanas; pues éstas se dirigen hacia el inconsciente siempre en el espacio de lo representable³⁴⁵. En fin, mientras que el psicoanálisis se coloca en la dimensión de lo inconsciente, la etnología tiene su dominio en la historicidad³⁴⁶; pues “estudia en las culturas (a la vez por elección sistemática y por falta de documentos) más bien las invariables de estructura que la sucesión de los acontecimientos”³⁴⁷ de los llamados pueblos sin historia. Sin embargo, esta relación de la etnología con la historicidad casi indetectable de los pueblos está de hecho vinculada con la “soberanía histórica” del “pensamiento europeo y de la relación que puede afrontar con todas las otras culturales lo mismo que consigo mismo”³⁴⁸.

La etnología, en la medida en que busca la individualidad de las formas culturales de cada colectividad humana en las tres grandes positividades de la *episteme*

³⁴¹ *Cfr. Ídem.*

³⁴² *Ídem.*

³⁴³ *Cfr. Ibidem*, p. 363.

³⁴⁴ *Ídem.*

³⁴⁵ *Cfr. Ídem.*

³⁴⁶ *Cfr. Ibidem*, p. 365.

³⁴⁷ *Ídem.*

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 366.

moderna muestra la normalización que en cada cultura hace posible los sistemas sobre los que se desarrollan las funciones biológicas, las formas de intercambio económico y, finalmente, las estructuras lingüísticas³⁴⁹. Sin embargo, y a pesar de esta vecindad entre las positividades de las ciencias humanas y la etnología, ésta última, al igual que el psicoanálisis, “interroga no al hombre mismo, tal como puede aparecer en las ciencias humanas, sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre; lo mismo que el psicoanálisis, atraviesa todo el campo de ese saber en un movimiento que tiende a alcanzar sus límites”³⁵⁰.

La relación de parentesco que Foucault establece entre estos dos saberes radica en el hecho de que ambos se dirigen hacia lo inconsciente, no para descubrir lo que subyace a la conciencia del hombre, sino para hacer un saber positivo de aquello que se da fuera del hombre, lo que escapa a su conciencia. Por ello el psicoanálisis y la etnología no son ciencias humanas en sentido estricto; más bien son saberes que recorren el dominio de las ciencias humanas: “no se acercan a un concepto general del hombre: en ningún momento tienden a discernir lo que podría haber de específico, de irreductible en él, de uniformemente valioso siempre que se da a la experiencia”³⁵¹. Estos saberes, pues, no necesitan de ningún concepto del hombre, pues se dirigen siempre hacia el elemento que constituye los límites exteriores de esta peculiar figura de lo pensable. En última instancia, como recuerda Foucault al citar a Lévi-Strauss, el psicoanálisis y la etnología “disuelven al hombre”³⁵².

Así pues, el psicoanálisis y la etnología son “contraciencias” en relación con las “ciencias humanas”; estas “contraciencias” buscan siempre aquello que fundamenta la positividad de las “ciencias humanas”, pues “las remiten a su base epistemológica y no cesan de “deshacer” a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad”³⁵³. Llegado a este punto Foucault se pregunta si no asistimos a una suerte de retroceso en la serie de los pasos que dieron lugar al nacimiento del hombre como algo que debe ser pensado y sabido³⁵⁴. Pues pareciera que un nuevo objeto, a la vez más viejo y más intrigante que el

³⁴⁹ *Cfr. Ídem.*

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 367.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 368.

³⁵² *Cfr. Ídem.*

³⁵³ *Ídem.*

³⁵⁴ *Cfr. Ídem.* Donde Foucault dice: “Así se hila, bajo nuestra mirada, el destino del hombre, pero se hila por el revés; estos extraños husos lo reconducen a las formas de su nacimiento, a la patria que lo ha hecho posible. Pero, ¿acaso no es ésta una manera de conducirlo a su fin?, pues la lingüística no habla ya del hombre mismo, como tampoco el psicoanálisis o la etnología” (Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 370).

hombre mismo, se perfilara para ocupar de nueva cuenta un lugar en el campo del saber que le había sido arrebatado por esta breve, y sin duda fundamental, aventura que ha representado la centralidad del hombre y su sueño antropológico para la *episteme* moderna; tal objeto nuevo y viejo sin embargo es el *lenguaje*, que retorna para ocupar un lugar en esta crisis de la *episteme* moderna³⁵⁵. Dice Foucault

Desde el interior del lenguaje probado y recorrido como lenguaje, en el juego de sus posibilidades tensas hasta el extremo, lo que anuncia que el hombre está “terminado” y que, al llegar a la cima de toda palabra posible, no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita: en esta región en la que ronda la muerte, en la que el pensamiento se extingue, en la que la promesa del origen retrocede indefinidamente.³⁵⁶

Y en esta preocupación del pensamiento, que se encuentra a la vez intrigado y fascinado por el ser del lenguaje, Foucault encuentra que “el hombre había sido una figura entre dos modos de ser del lenguaje”³⁵⁷: entre el ser del lenguaje rebelado a la experiencia renacentista y este nuevo descubrimiento y preocupación del saber por la literatura que Foucault encuentra en pensadores y poetas como Nietzsche, Hölderlin, Artaud, Roussel y Mallarmé. Este retorno del ser del lenguaje es el heraldo de la desaparición del hombre del campo epistemológico por venir.

La razón es que toda la *episteme* moderna –la que se formó hacia fines del siglo XVIII y sirve aún de suelo positivo a nuestro saber, la que constituyó el modo de ser singular del hombre y la posibilidad de conocerlo empíricamente-, toda esta *episteme* estaba ligada a la desaparición del Discurso y de su monótono reinado, al deslizamiento del lenguaje hacia el lado de la objetividad y a su reaparición múltiple. (...) El hombre, constituido cuando el lenguaje estaba avocado a la dispersión, ¿no se dispersará acaso cuando el lenguaje se recomponga?³⁵⁸

Y esta recomposición del lenguaje es precisamente el acontecimiento que sacude las bases mismas de la *episteme* moderna, que hasta ahora había dado cobijo al hombre. Esta recomposición del lenguaje es la encargada de tocar a duelo por aquella figura de lo pensable que había sido evidencia, al parecer mal

³⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 371.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 372.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 374.

³⁵⁸ *Ídem*.

fundamentada, del pensamiento que hasta ahora nos ha pensado: llegó, pues, el momento de la desaparición del hombre del campo epistemológico moderno.

CONCLUSIÓN. *Para pensar distinto.*

¿Pero qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?

Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2.*

Para Paul Rabinow y Hubert L. Dreyfus el resultado de la arqueología de las ciencias humanas realizada por Foucault en *Las palabras y las cosas* era mostrar que las ciencias humanas estaban destinadas a “desintegrarse” por haber sido ineficaces en reportar conocimiento verdadero del ser humano. En esta medida, la arqueología del saber sería una crítica de las condiciones de posibilidad de las ciencias, que muestran no sólo sus límites epistemológicos, sino que además pueden ser perfectibles; incluso cuando, según ambos autores, Foucault no haya sido capaz de mostrar en qué medida puede ser el hombre un objeto de conocimiento más exacto y detallado. Para ellos, ocurre más bien que “como Kant, que despertó de su sueño dogmático y dedujo las categorías que pusieron a la física en una senda segura, Foucault parece despertarnos de nuestro “sueño antropológico” con el propósito de abrir nuestros ojos al estudio exitoso de los seres humanos”³⁵⁹. Sin embargo, los alcances y límites del proyecto foucaultiano de la arqueología de las ciencias humanas parecen ser otros.

En la opinión de Dominique Lecourt y François Ewald *Las palabras y las cosas* trata, antes que nada, de la exposición de los límites de una *episteme*, de la desaparición de una forma de organizar el campo epistemológico de una época; a saber, la moderna. Para ambos autores, de acuerdo con su perspectiva singular, las ciencias humanas (el psicoanálisis, la etnología, el estructuralismo y la antropología) más que reconstruir su

³⁵⁹ Dreyfus, Huber L. y Rabinow Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 71.

objeto de estudio, funcionan como agentes destructores que dividían al hombre y, finalmente, lo hacían caer fuera de su subjetividad.³⁶⁰ Esta otra perspectiva es distinta a la de Dreyfus y Rabinow en la medida en que no sólo parece negarse la posibilidad de que las ciencias humanas sean perfectibles, sino que además afirma que son la causa de la difuminación de su objeto de estudio; abriendo con ello una especie de escepticismo sobre la función del saber y su estatuto epistemológico.

Así, para Ewald, la arqueología emprendida por Foucault en 1966 demostraba que las “ciencias humanas, por lo tanto, son ciencias en las que es imposible aprehender al hombre, porque está siempre en otra parte, en la ciencia de al lado. Podemos seguir soñando con encontrar el ser perdido si juntamos a todas las ciencias. ¿Pero por qué tanta insistencia en que el hombre sea objeto de una ciencia?”³⁶¹. Mientras que para Dominique Lecourt era importante no olvidar que Foucault mostró que aquello que desaparecía del horizonte del pensamiento era el hombre mismo, en la medida que cae preso de su finitud constitutiva; por lo cuál *Las palabras y las cosas* debe ser leída como el relato de la caída de una forma de organizar el saber. En palabras de Lecourt

No olvidemos, sin embargo, la caída de la que toda esta historia es la preparación. Este hombre, que llegó al saber en el siglo XIX, ya en peligro a causa de su esencial historicidad, su muerte, escribe Foucault, se anuncia por el lado del psicoanálisis y la etnología, es decir de dos disciplinas que justamente se limitan a lo representable, que rodean las representaciones que los hombres pueden darse de sí mismos, de su vida, de sus necesidades, de las significaciones depositadas en el lenguaje para hacer surgir detrás de estas representaciones las normas a partir de las cuales los hombres llevan a cabo las funciones de la vida, las reglas a través de las cuales experimentan y mantienen sus necesidades, los sistemas que proporcionan un fondo a toda significación.³⁶²

De tal forma que la muerte del hombre significa que las positividades que organizaban la *episteme* moderna se ven modificadas, y una mutación epistemológica se encuentra en curso. El hombre no es más el *apriori* histórico de nuestro pensamiento, ha dejado de ser su punto de partida y la evidencia incuestionable de la organización de nuestro saber. Pero Lecourt, siguiendo a Foucault, no se contenta con describir este diagnóstico

³⁶⁰ Cfr. François Ewald. *Humano, demasiado humano* en *Las ciencias humanas ¿son ciencias del hombre?*, p. 24.

³⁶¹ Ewald, F. *Ibidem*, p. 24.

³⁶² Lecourt, D. *Op. Cit.*, pp. 16-17.

negativo que se desprende de la arqueología del saber en *Las palabras y las cosas*; sino que además señala que Foucault anuncia “enigmáticamente, que “algo nuevo está por comenzar”, algo que adquiriría un orden en torno de una lingüística renovada, organizada alrededor de una noción de estructura que abriría el camino a un nuevo tipo de análisis matemático”³⁶³.

Así es que entre ambas posturas, entre los que ven en *Las palabras y las cosas* la posibilidad de refundamentar las ciencias humanas y entre los que consideran, quizá más atinadamente, que Foucault sólo ha trazado el diagnóstico de una mutación en el orden del saber en curso, pueden agruparse las lecturas de esta obra de 1966. Sus consecuencias son distintas en cada caso, y los proyectos, críticos o no, en los que estas lecturas se insertan, también son distintos. Sin embargo, ambas posiciones se encuentran de acuerdo en un mismo aspecto: a partir de la problematización de las ciencias humanas de Foucault, es posible pensar de nueva cuenta. Quizá en este punto, más que en ningún otro, Foucault se encuentre cercano a la crítica del humanismo metafísico que Heidegger desarrolló en su famosa *Carta sobre el humanismo*.

Pues tanto para Heidegger como para Foucault, sólo sería posible pensar distinto una vez que el antropocentrismo de la modernidad sea abandonado y se recupere el pensamiento que se acerca al claro del ser, o una vez que las positividades que han organizado los *aprioris* históricos de una *episteme* se modifiquen tan profundamente, que un nuevo orden de las cosas pueda tener lugar. En cualquiera de los dos casos la vía para pensar de nuevo distinto obedece a una ruptura irreductible; obedece a la ley del acontecimiento. Foucault, que es el que aquí importa, lo explica de la siguiente manera:

Para una arqueología del saber, esta abertura profunda en la capa de las continuidades, si bien debe ser analizada, y debe serlo minuciosamente, no puede ser “explicada”, ni aún recogida en una palabra única. Es un acontecimiento radical que se reparte sobre toda la superficie visible del saber y cuyos signos, sacudidas y efectos pueden seguirse paso a paso. Sólo el pensamiento recobrándose a sí mismo en la raíz de su historia podría fundar, sin ninguna duda, lo que ha sido en sí misma la verdad solitaria de este acontecimiento.³⁶⁴

Y tal vez sea este el meollo del pensamiento filosófico para Foucault, es decir, la puesta en movimiento de un trabajo crítico que ejerce el pensamiento sobre sí mismo,

³⁶³ Lecourt, D. *Ibidem*, p. 17.

³⁶⁴ Foucault, M. *Op. Cit.* p. 213.

con la finalidad de trazar la historia de las modificaciones que le han ocurrido; no para legitimar lo que ya se sabe, sino para dinamitar el camino de lo pensado y de los supuestos sobre los que descansa nuestro presente, para *emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto*. Si esto es así, aquello que trágicamente llamamos la muerte del hombre, diagnosticada oportunamente por Nietzsche, tal vez sea, de nueva cuenta, la oportunidad para pensar distinto.

Sin embargo, ¿Qué sería este pensar distinto? ¿Qué formas nuevas e inéditas tomaría? En este sentido Foucault ha sido menos prolijo que en otros aspectos de su pensamiento. ¿En alguna medida pensar distinto sería poner en juego nuevas categorías para repensar lo que somos en el presente, es decir una forma de problematizar la actualidad siguiendo el eje del saber, el poder y las prácticas de sí? ¿Acaso pensar distinto, tal como apuesta Foucault después de la gran estela destructiva que su pensamiento ha dejado tras de sí, significaría problematizar los sistemas de pensamiento occidentales, estableciendo para la teoría y la práctica los vínculos que tienen con el poder? Foucault insistía en que su lectura del humanismo era claramente política, pues el humanismo es otro nombre para la despolitización de las prácticas discursivas de los saberes, en la medida en que “el humanismo garantiza el mantenimiento de la organización social, (y) la técnica permite el desarrollo de esta sociedad pero en su propia perspectiva”³⁶⁵. Por estas razones el humanismo genera *soberanías sometidas*³⁶⁶, es decir, formas de sujeción de los sujetos en campos del saber y microfísicas del poder que el arqueólogo, y más tarde el genealogista, habrán de determinar junto a los saberes sometidos.

En última instancia, Michel Foucault habrá de acentuar cada vez con mayor vehemencia el carácter político de su reflexión, ayudando con ello a hacer a un lado la lectura de su obra que, quizá con la ayuda del propio Foucault, hacía de la arqueología del saber una lectura enteramente epistemológica del pensamiento europeo. De tal forma que quizá en el viraje hacia la genealogía de Nietzsche habría otra pista para dar cuenta de lo que Foucault se planteaba, casi de manera obsesiva, como la necesidad de pensar distinto. Tal vez sería oportuno elucidar esta opción teórica en un trabajo posterior...

³⁶⁵ Foucault, M. *Más allá del Bien y el Mal* en *Microfísica el poder*, p.36

³⁶⁶ *Ídem*.

BIBLIOGRAFÍA:

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *La “escuela” de los Annales. Ayer, hoy, mañana*, Ed. Contrahistorias, México, 2005.
- Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá de estructuralismo y la hermenéutica*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Ed. Anagrama, España, 1992.
- Ewald, François, Humano, demasiado humano, en Lecourt, D. P. H. Gouyoun, et. al. *Las ciencias humanas ¿son ciencias del hombre?*, Ed. Nueva Visión, pp.23-29.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Ed. Siglo XXI, México, 2005.
- _____ *La arqueología del saber*, Ed. Siglo XXI, México, 2005.
- _____ *Respuesta a una pregunta*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1991.
- _____ *El sujeto y el poder*, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Ed. Nueva Visión, pp.241-259.
- _____ *Más allá del Bien y del Mal*, en *Microfísica del poder*, Ed. La Piqueta, Madrid España, tercera edición, 1992.
- Lecourt, Dominique, *Para una crítica de la epistemología*, Ed. Siglo XXI, México, 1978.
- “Después de Foucault”, en Lecourt, D. P. H. Gouyoun, et. al. *Las ciencias humanas ¿son ciencias del hombre?*, Ed. Nueva Visión, pp. 15-21.
- Nouvel, Pascal, *Prólogo*, en Lecourt, D., P. H. Gouyoun, et. al. *Las ciencias humanas ¿son ciencias del hombre?*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1999.