

Fernando Betancourt Martínez

Historia y lenguaje.

El dispositivo analítico de Michel Foucault

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas/
Instituto Nacional de Antropología e Historia

2006

152 p.

ISBN 968-36-9919-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 11 de diciembre 2014

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lenguaje/foucault.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.

ANTROPOLOGÍA E HISTORICIDAD: EL CAMPO DE LA FINITUD

El hombre como sujeto, como figura resplandeciente propia de la modernidad, se encuentra hoy en una situación incómoda que no ha querido reconocer pero que, sin embargo, no puede ya seguir soslayando. Alejada la noche de los dioses, el hombre fue pensado, a partir del siglo XIX, como fundamento de todas las positividades y de sí mismo, y, a un mismo tiempo, como elemento que toma consistencia de objeto empírico. Sujeto y objeto de su propio conocimiento, fuente y explicación de todas las cosas, sigue quizá resplandeciendo pero esa luminosidad no puede traspasar el espesor de una máscara tras la cual se esconden otros rostros. Si bien ocupa desde el siglo XIX el lugar del rey, ejerciendo un férreo dominio sobre el mundo, no ha podido escapar a la constitución de una existencia que, desde el principio, le señala un límite. Y es que el hombre occidental no ha podido constituirse a sí mismo como sujeto y objeto sino en la apertura de su propia supresión.¹ El hombre, imagen encarnada de dios, no puede gozar de los privilegios eternos de aquél, por lo cual, en una operación paradójica, hace descansar en su límite la fuerza misma de sus posibilidades.

La finitud es convertida en aquel elemento oscuro que permite, a un tiempo, fundar el espacio de su propia libertad, la fuerza de su condición autosostenida y el territorio abierto donde se desplazará su conciencia. Figura extraña en tanto que esas posibilidades que pretenden lanzarlo a las alturas se localizan, se constituyen, al borde mismo de un abismo. Es a partir de esta noción de hombre que se puede afirmar que tal figura no ha existido siempre, sino que él mismo, como elemento propio del pensamiento moderno, tiene una consistencia histórica que lo marca definitivamente. Y esta constatación la encuentra Foucault a partir del cuadro de Velázquez *Las Meninas*. Cuadro emblemático situado a plenitud en la época clásica y que por medio de un desdoblamiento delinea “una escena para la cual él es a su vez una escena”.² Este cuadro muestra la condición que tenía la representación en esa época; ahí, en la superficie de la tela que inaugura una

¹ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, p. 276.

² Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 23.

profundidad perceptible, se encuentran todos los temas propios del clasicismo. Primero, el pintor, detenido en el momento en que observa aquello que le sirve de modelo y que no aparece en el cuadro; de espaldas, la tela en la que trabaja y que tampoco podemos ver. Doble visibilidad que se nos escapa pero que puede hacerse presente por medio de un artilugio, de una artimaña que adopta la forma de un espejo colocado al fondo de la escena primera. Para que podamos ver eso que mira el pintor es menester contar con otro elemento simbólico: la luz. Luz que hace ver, que ilumina, y al hacerlo instauro el volumen, el espacio en el que los objetos y las representaciones se corresponden. Es, por tanto, luz que ilustra y que dibuja la metáfora de una pretensión que llega hasta nosotros de manera plena: luz que es la condición misma para el conocimiento.

Es esta luz la que permite que el espejo nos proporcione una “metátesis de la visibilidad que hiere a la vez el espacio representado en el cuadro y su naturaleza de representación; permite ver, en el centro de la tela, lo que por el cuadro es dos veces necesariamente invisible”.³ Reproducción alterada de un orden en el seno mismo de la representación que, al eludirla, establece una fisura que la deja aparecer pero de forma invertida. En ese espacio iluminado que corresponde al espejo se muestran los rostros que, lo suponemos, son pintados en la tela sobre la cual trabaja el pintor, rostros que conforman el segundo episodio de esta representación. Junto al pintor se distribuyen siete personajes de los cuales sólo cuatro dirigen sus miradas al mismo lugar inaccesible en el que, ya lo sabemos, se encuentran los modelos. Al fondo, otro personaje, otro espectador, que es mostrado en el cuadro en una actitud de espera en el umbral de una puerta. Él es el único que observa toda la escena, es decir, tanto las figuras representadas como los modelos del artista, y constituye, por tanto, el tercer elemento de la representación plasmada en el conjunto del cuadro. Tres elementos, entonces, de los cuales uno se localiza fuera del cuadro pero cuyo reflejo se nos muestra, siendo este elemento el que corresponde a los modelos del pintor. Evocación de una realidad que impregna toda la escena representada, proyectada al interior del cuadro en las tres figuras descritas. Representación de una representación y que se despliega de una manera ordenada sobre un cuadro. Aquí la noción cuadro significa eso, espacio ordenado, replegado sobre una continuidad. Lo que encontramos en este espacio es la representación misma de las tres figuras posibles que adoptaba la representación como disposición para un sujeto: en el pintor, como sujeto de la representación; en los

³ *Ibidem*, p. 18.

modelos, como objeto de la representación y, finalmente, en el personaje que observa toda la escena, el sujeto como espectador. En tal despliegue de figuras y de escenas hay algo que nunca aparece y cuya ausencia articula la interpretación que hace Foucault de esta pintura.

En efecto, intenta representar todos sus elementos, con sus imágenes, las miradas a las que se ofrece, los rostros que hace visibles, los gestos que la hacen nacer. Pero allí, en esta dispersión que aquella recoge y despliega en conjunto, se señala imperiosamente, por doquier, un vacío esencial: la desaparición necesaria de lo que la fundamenta —de aquél a quien se asemeja y de aquél a cuyos ojos no es sino semejanza. Este sujeto mismo —que es el mismo— ha sido suprimido. Y libre al fin de esta relación que la encadenaba, la representación puede darse como pura representación.⁴

¿Quién es, entonces, el ausente? En su imposibilidad de representarlo en el espacio de un cuadro, el vacío, la ausencia que señala, corresponde a la del sujeto entendido como subjetividad constituyente y que, al eludirlo en la representación, señala el límite preciso de la episteme clásica. Allí no hay lugar para el hombre, no es posible que figure en la pintura de manera simultánea como sujeto productor y objeto representado. En el seno mismo del cuadro se percibe una disyunción crucial: o bien se muestra al sujeto como una representación más, el pintor, los modelos, el espectador, o bien se convierte en sujeto invisible, es decir, origen de la representación; si esta disyunción se resuelve no puede ser más que esquivando el segundo elemento. De modo que el sujeto productor es invisible y por ello la representación sólo puede darse como pura representación. En la época clásica, en la época de la representación, el hombre no tiene un lugar dispuesto en el sentido de un sujeto creador, activo, autónomo, esto es, no puede pensarse, hasta antes del siglo XIX, en la figura del hombre como el artífice.

Esta ausencia se convierte en determinante, tanto para la gramática general, como para el análisis de la riqueza y la historia natural, pues en estos saberes no existían las condiciones para establecer una “conciencia epistemológica del hombre como tal”.⁵ Mientras que la representación podía seguir siendo un elemento confiable no había, no podía haber, la necesidad de acudir a un sujeto como dimensión en la cual hacer descansar la actividad productora de la representación. Es por esto que Foucault afirma que en la época clásica no existía teoría alguna de la significación. Si bien el hombre construía un lenguaje artificial

⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁵ *Ibidem*, p. 300.

y un orden convencional de signos, no era él el que le confería significado; en otras palabras, no era preciso acudir a una figura trascendental donadora de sentido, tanto con respecto a las cosas, al mundo, como al lenguaje mismo. La base de esta ausencia estaba determinada por el vínculo establecido, en esa época, entre naturaleza y naturaleza humana. El ser humano, en esta disposición fundamental de la episteme clásica, era sólo un ser entre otros. Ahora bien, la posibilidad de establecer la comunicación entre naturaleza humana y naturaleza en general descansaba en el poder del discurso; es ahí donde la representación y el ser se anudaban, se vinculaban en una relación particular. Las palabras formaban una red que permitía conocer las cosas y establecer un orden. A partir de ellas se manifestaban los seres y se ordenaban las representaciones.

De tal manera que la naturaleza humana, o sea aquella que señala la condición específica del hombre, la esencia particular que lo diferenciaba de los otros seres, se encontraba subsumida en la naturaleza general, en tanto que ésta englobaba al orden completo de todos los seres. “Para el pensamiento clásico, el hombre no se aloja en la naturaleza por intermedio de esta ‘naturaleza’ regional, limitada y específica que le ha sido acordada como derecho de nacimiento igual que a todos los demás seres.”⁶ Si el ser y la representación se alojaban en el seno del discurso, esto quiere decir que todo el edificio del saber clásico reposaba en la capacidad representativa de las palabras. En tanto que la gramática general establecía como su objeto propio el discurso, es decir, el lenguaje ordenado, éste se constituyó en el basamento sobre el que se alzaban tanto la historia natural como el análisis de las riquezas. Estas tres formas de saber, propias de la época clásica, compartían los mismos elementos que hacían posible la función representativa. Es por esto que puede decirse que en ninguna de ellas se prefigura la distribución que adoptarán, a partir del siglo XIX, los saberes modernos. De tal manera que ni la gramática general ni la historia natural, o el análisis de la riqueza, conforman los antecedentes originarios a partir de los cuales emergerán la filología, la biología y la economía política. Es así que el hombre, al no entrar en esa disposición general del saber clásico como lugar soberano y productor, impedía, por su ausencia, la constitución de las ciencias humanas. La unidad del lenguaje permitía una representación adecuada, de tal manera que “el papel de los seres humanos en el establecimiento de relaciones entre representaciones y cosas no podía problematizarse”.⁷

⁶ *Ibidem*, p. 302.

⁷ Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, p. 43.

La forma en que el lenguaje era pensado en los siglos XVII y XVIII cambia abruptamente a principios del XIX. El lenguaje de repente perdió su unidad, se dispersó. Su función básica, la de representar, la de acercar las palabras y las cosas por medio del discurso, se puso en entredicho. El paso de la unidad a la dispersión señala el camino que desaloja al análisis de la representación llevando a cabo su sustitución por una analítica que adopta, de inmediato, la temática central de la finitud. Mutación arqueológica que ya no notifica ausencia alguna, sino que ahora, en la inestabilidad del cambio, necesita la presencia de una figura novedosa: el hombre como objeto de un saber y como sujeto que conoce y que se conoce. Doble papel que sólo puede ser asignado a esta presencia en tanto que es su límite el que lo autoriza. El carácter limitado del hombre, su condición finita, se convierte, por un sorprendente vuelco, en aquello que lo faculta a sostener una ambición: transformarse en un ser soberano, sujeto entre objetos, precisamente porque es limitado, justo porque su vida, su existencia, sólo prefigura su muerte. Transmutación de lo limitado por excelencia en otra figura que ya no reconoce como límite ni siquiera el suyo propio.

La crítica kantiana marca el umbral de esta mutación, umbral en el que ya se dejan aparecer los contornos reconocibles de nuestra modernidad, al interrogar a las representaciones por aquello que establece su derecho, por esa presencia que las hace posibles. El límite de la representación supone tematizar la cuestión del origen mismo que hace posible las representaciones, de su causalidad y principio esencial. Aquí se encuentra, según Foucault, y debido a que el ser y la representación dejan de estar unidos, la fuente de una nueva metafísica que toma como línea maestra la cuestión señalada de la fundamentación. Es entonces que surgen dos formas de pensamiento a partir de la disolución del campo homogéneo en el que descansaban las representaciones con anterioridad. Una recoge el tema trascendental al interrogar a las condiciones de la representación a partir de aquello que las hace posibles; se plantea, por tanto, la necesidad de abordar el problema de su propio fundamento. La otra, recurriendo a las nuevas empiricidades, es decir, la vida, el trabajo y el lenguaje, se interroga sobre las condiciones de las representaciones por el lado del "ser mismo que se encuentra representado en ellas".⁸ En otras palabras, la reflexión trascendental privilegia los condicionamientos que se delimitan por el lado del sujeto, mientras que la otra, aquella que dará origen al positivismo, pretende hacerlo a partir del objeto mismo. Torsión que impregna esas nuevas empiricidades, pues si bien el trabajo,

⁸ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 238-239.

la vida y el lenguaje son admitidos como elementos propios de un campo empírico, el hombre, en tanto ser viviente, trabajador y parlante, señala que estos elementos deben adoptar, a su vez, la forma de trascendentales o semitrascendentales.

Pues 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.⁹

En suma, a partir de Kant la cuestión de la finitud se convertirá en la tentativa central que sustituye al análisis de las representaciones y que se alojará en el corazón mismo de estas nuevas empiricidades y en las ciencias que se construirán sobre ellas. Finitud que introduce, en su seno, una dimensión temporal inédita que preña ya las cosas con una determinación tajante. Las positividades de estos saberes gravitan en el hueco antropológico que abren, pues a partir de la dualidad kantiana entre un objeto y un sujeto, por la cual serán posibles los saberes modernos, se plantea la posición ambigua del hombre en el sentido de que él es, a un mismo tiempo, sujeto de conocimiento, de todo conocimiento, y objeto que se ofrece al saber al lado mismo de las cosas. Desdoblamiento que se especifica en la forma en que es pensado el *ser del hombre*: esencia y expresión, fundamento y existencia. Es esta dualidad a la que se alude en la analítica de la finitud y por la que se anuncia la emergencia de la episteme moderna. En todo caso, la pregunta que guía el desarrollo de estos saberes es aquella que interroga por el ser mismo del hombre. Canguilhem escribió al respecto que el momento en que la vida, el trabajo y el lenguaje dejan de ser sostenidos como atributos de una naturaleza para ser enraizados en una historicidad específica, naturaleza en cuyo entrecruzamiento “el hombre se descubre naturalizado, es decir, a la vez sostenido y contenido, en ese momento se constituyen ciencias empíricas de esas naturalezas como ciencias específicas del producto de tales naturalezas, por tanto, del hombre”.¹⁰

En la pregunta ¿qué es el hombre? no sólo se ubica como problema el determinar la naturaleza humana en su especificidad propia,

⁹ *Ibidem*, p. 245.

¹⁰ Citado por Miguel Morey, *Lectura de Foucault*, p. 153.

desligada ya de la naturaleza en general y con la que, sin embargo, sostiene una cierta relación, sino que en esa pregunta, en la incertidumbre que revela, se enlaza la finitud humana con una metafísica de la fundamentación. Es entonces que ahí, en el espacio mismo de esta pregunta, se empalman esas dos formas de pensamiento ya señaladas, es decir, la trascendental y la empírica, debido a que la interrogación que se dirige hacia la consistencia de algo, en este caso el hombre mismo, no puede más que preguntarse, al mismo tiempo, por aquello que señala su esencia. El estudio que se emprende sobre ese nuevo campo de empiricidades, la vida, el trabajo y el lenguaje, conduce necesariamente a la aparición de un nivel trascendental en tanto que hay ya un sujeto que se asume a sí mismo como sujeto que habla, que vive y que trabaja. Es así como la “repetición de las positivities en su fundamento y del fundamento en sus positivities es la marca de la analítica de la finitud.”¹¹

El hombre y sus dobles; juego que conduce a la constitución de una figura desdoblada desde su inicio mismo, hombre que alude a una condición empírica que lo hace encajar en el mundo, que le da su propia condición de existencia, pero que también exige la presencia de una dimensión trascendental por medio de la cual pueda elevarse por encima del mundo; forma del peso y figura de la levedad que le señalan, como principio, su propia consistencia divergente. El hombre y sus dobles; es, como puede observarse, un mismo elemento, o por lo menos es lo que se pretende, el que aparece situado en la interioridad de un campo, en el resguardo de su vida, y aquél sobre el que descansa la posibilidad desnuda de esa experiencia; identidad que se presuma alcanzable por el movimiento de su separación. El hombre y sus dobles; repetición de lo positivo en lo fundamental por lo que lo finito deja de ser el contenido y la forma de una pura negatividad, deja de ser pensado como esa fatalidad inexorable a la que todo, absolutamente todo, incluido el hombre y su conocimiento, la vida y la experiencia, tienen que enfrentarse desde el momento mismo de su devenir y pasa a ser dominado por la forma implacable de lo *mismo*, es decir, finitud encarada en “una referencia interminable consigo misma”, referencia interminable pues la cultura moderna sólo puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo.¹² Pero ¿habrá que tomar en serio esta referencia interminable? Si lo que está en cuestión es el problema de lo *mismo* ¿no se da éste en el juego enmascarado de lo pensable y del pensamiento? Porque este hombre des-

¹¹ Tomás Abraham, *Los senderos de Foucault*, p. 62.

¹² Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 309.

doblado, sujeto soberano y objeto de una curiosidad “esencial”, lo que intenta es planear sobre un territorio que es él mismo, para descubrirse ahí, para reconocerse en una identidad y en un origen que siempre están más allá de sí mismo, todo ello con la fuerza de un pensamiento que imagina, pensamiento de la adecuación en todo caso, que la posibilidad de su identidad con el *hombre-objeto* descansa en la diferencia constituida por su desdoblamiento.

Paradoja de la repetición, pues, al duplicarse en dos rostros la única posibilidad que tiene de establecer la identidad y el reconocimiento se basa en la diferencia que los separa. Repetición y diferencia son los elementos de una dialéctica que los pone en juego bajo el primado de lo *mismo*. Repetición que se operativiza en la distancia de la diferencia, de tal manera que la “soberanía de la dialéctica de lo mismo consiste en dejarlo ser, pero bajo la ley de lo negativo, como el momento del no ser”.¹³ Ser y no ser se revuelven en una operación cuyos términos se piensan ligados de la misma manera que los polos de una contradicción que está en vías de resolverse. Así, bajo el predominio de una dialéctica que heredamos de Hegel, la contradicción trabaja para la salvación de lo idéntico, cuando, para Foucault, la cuestión consiste en hacer desaparecer los temas del origen y de la identidad o, más bien, desplazarlos al terreno mismo de un problema: “en vez de preguntar y responder dialécticamente, hay que pensar problemáticamente”.¹⁴ Ahora bien, esa referencia interminable de la finitud consigo misma, por la cual se constituye en una analítica,¹⁵ permite la búsqueda de una adecuación entre el sujeto que piensa y el objeto pensable, pero en el fondo no puede más que constatar que esta búsqueda es del todo infructuosa; es, finalmente, una aporía propia de todo dualismo. Constatación, más que de una adecuación final y luminosa, de una disociación primera que no puede nunca superar: por un lado, un “sujeto central y fundador al que sucederían, de una vez para siempre, acontecimientos, mientras que desplegaría a su alrededor significación”; por otro, “un objeto que sería

¹³ Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, p. 32. Un poco antes, en la misma página, Foucault escribió: “La repetición traiciona la debilidad de lo mismo en el momento en que ya no es capaz de negarse en el otro y de volverse a encontrar en él. La repetición que había sido pura exterioridad, pura figura de origen, se convierte ahora en debilidad interna, defecto de la finitud, especie de tartamudeo de lo negativo: la neurosis de la dialéctica. Así pues, la filosofía de la representación conduce a la dialéctica.”

¹⁴ *Ibidem*, p. 33.

¹⁵ “No es preciso insistir en que, desde Kant, la analítica investiga el soporte de las representaciones, es decir, determina sobre qué puede fundarse la representación y el análisis de la misma, así como su legitimidad.” Patxi Lanceros, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, p. 101, n. 90.

el foco y el lugar de convergencia de las formas reconocidas y de los atributos afirmados”.¹⁶

Inestabilidad, entonces, producida por un deseo que quiere leer la unidad del mundo y del hombre pero que no cesa de estrellarse en la tozudez de la diferencia. Inestabilidad generada por la presencia de dos límites infranqueables; primero, el límite del hombre en tanto ser sometido a un devenir que lo encara con su propia muerte, ser cuya condición es la fragilidad, y, segundo, límite de su conocimiento y de su pensamiento por el hecho de que el ser no puede nunca escapar a su carácter efímero. Ser frágil y conocimiento frágil señalan, en ese doble límite, un abismo que separa al sujeto de conocimiento del objeto por conocer, distancia a partir de la cual se afirma la imposibilidad de aprehender al *objeto-hombre* en su verdad, en su propia esencia oculta y misteriosa. Es esta inestabilidad la que se manifiesta en toda postura antropológica y en sus derivados, el humanismo moderno y las ciencias humanas. Otra vez, el hombre y sus dobles: diferencia e identidad, lo *mismo* planteado desde el horizonte en que se cruzan las positivities y su fundamento, temas todos que hacen posible pensar la figura “hombre”.

En este espacio minúsculo e inmenso, abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental que toda esta analítica de la finitud —tan ligada al destino del pensamiento moderno— va a desplegarse: allí va a verse sucesivamente repetir lo trascendental a lo empírico, al cogito repetir lo impensado, el retorno al origen repetir su retroceso; es allí donde va a afirmarse a partir de sí mismo un pensamiento de lo Mismo irreductible a la filosofía clásica.¹⁷

Repetición y diferencia, repetición de la diferencia, diferencia que se muestra en la repetición de lo *mismo*. Esa figura “hombre” es, antes que nada, expresión de un duplicado empírico-trascendental por el cual, a un mismo tiempo, se presume como fuente de todo conocimiento y como instancia empírica. De esta doble instancia se desprende todo un territorio de problemas en relación con la posibilidad de la verdad. Partición que hace descansar la verdad en el seno de lo empírico, es decir, del objeto, y, por otro lado, quiere hallarla en el orden del discurso mismo. Discurso verdadero y verdad del objeto. Es el estatuto del discurso verdadero el que presenta una clara ambigüedad que va a ser trasladada al seno de las ciencias humanas, incluyendo por supuesto a la historia. Dos temáticas se enfrentan en torno a este

¹⁶ Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, p. 24.

¹⁷ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 307.

problema: aquella que conduce al positivismo y aquella otra que da pie a la escatología. Posturas ya señaladas con anterioridad¹⁸ y que parecieran indicar caminos claramente opuestos. Así, una de dos, o se concibe que la “verdad del objeto prescribe la verdad del discurso” (positivismo) haciendo recaer en éste la posibilidad de concordar, en su descripción, con una verdad instaurada del lado del objeto, o bien se establece que “la verdad del discurso anticipa esta verdad cuya naturaleza e historia define”¹⁹ (escatología), siendo así una verdad que dibuja, previamente, las determinaciones futuras que adoptará el objeto.

Para Foucault esta oposición es tan sólo aparente pues tanto el positivismo como la escatología son indisociables: aquí y allá lo que se hace valer es la oscilación propia que va de lo empírico a lo trascendente y viceversa. Entonces el hombre aparece, a la vez, como una verdad reducida o como los términos de una promesa. El análisis de lo vivido, es decir, la fenomenología en su variante existencial, pretendió enfrentar esta oscilación al presentar un tipo de análisis del hombre que, siendo trascendental, no obstruyera con ello el contenido empírico involucrado, de tal manera que se pudiera dar cuenta del hombre como fuente autoprodutora de cultura e historia. En este intento el sujeto sigue siendo el centro problemático, de tal manera que lo que se pretende realizar es la conjunción de una “teoría del hombre fundada sobre la naturaleza humana y una teoría dialéctica en la cual la esencia del hombre es histórica”,²⁰ al tiempo que la experiencia es utilizada como noción operativa básica cargada de una pretendida fuerza vinculante. Como puede apreciarse, en el análisis de lo vivido, trascendencia y mundo empírico continúan siendo los términos de una adecuación. A pesar de sus pretensiones y en tanto que el análisis de lo vivido no puede renunciar al discurso antropológico resultó ser una salida inadecuada. La única forma de salir de esta oscilación entre lo empírico y lo trascendente, y por consiguiente de la escatología y del positivismo, se encuentra en cuestionar la figura misma del hombre en los términos presentados por la analítica de la finitud, tarea que conduce, necesariamente, a plantear la posibilidad de su propia desaparición.

Por otro lado, el hombre ha sido condenado a la obligación de pensar lo impensado, de ser capaz de acercarse aquello que es la fuente misma del pensamiento para dominarlo y cercarlo. Pero en la medida en que este impensado, es decir, lo otro del pensamiento, es la condición

¹⁸ *Vid. supra*, c. “La modernidad como cuestión: historicidad y filosofía”.

¹⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 311.

²⁰ Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *op. cit.*, p. 54.

para su fuerza y para la acción del hombre, el cogito no puede acceder a él de manera total. Siempre hay algo que se le escapa al pensamiento y es por ello que “el pienso no conduce a la evidencia del soy”.²¹ De aquí se desprende algo crucial para nuestra modernidad: el pensamiento no puede descubrir la esencia de aquello que, siendo otro, es su propia condición de posibilidad, pero al establecerse como reflexión transforma aquello que se presenta como su motivo. El pensamiento es, en sí mismo, forma de acción, pero acción que no formula ninguna moral pues ya no es teoría, es por eso que resulta ser una acción peligrosa. En la medida en que tiene que avanzar en “esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él”, en la medida en que “piensa, en que bendice o reconcilia, acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda, no puede abstenerse de liberar y de sojuzgar”.²² Es desde esta relación de un cogito lúcido con un impensado que se mantiene siempre impenetrable, que la acción misma del hombre resulta ser establecida de manera ambigua: o bien somos sujetos empujados por compulsiones oscuras, domeñados por un inconsciente que nos desgaja, o bien somos sujetos lúcidos pero incapaces de actuar.²³ En todo caso, aquello que es la condición del pensamiento se mantiene fuera del control del pensamiento mismo configurando otra de las paradojas de la modernidad.

Para esta analítica de la finitud, el hombre está determinado por una historia que le sustrae su origen, vive apresado en una actualidad que le señala que sus determinaciones fundamentales se hunden en la obscuridad de un pasado del cual él mismo es resultado, efecto. Ese origen se manifiesta bajo la forma de la experiencia en la que el hombre vive, se refleja en la superficie de lo que se presenta como inmediatez y como inminencia. Lo que se advierte es, de nueva cuenta, el juego paradójico de lo *mismo*; en un sentido, lo originario del hombre es lo que se mantiene en una lejanía inalcanzable en la medida en que es aquello que se le presenta sustraído de sí; en otro, es también lo más cercano a su experiencia vital. Este problema del origen no se refiere al instante de un comienzo, no es la génesis inaugural del *ser del hombre*, es más bien aquello que “lo articula sobre otra cosa que no es él mismo”, que introduce en su experiencia elementos más antiguos que él y que no domina; es aquel interrogante que lo liga a otras cronologías, a otros tiempos irreductibles que lo dispersan. El origen tiene como significado que el hombre, “en oposición a estas co-

²¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 315.

²² *Ibidem*, p. 319.

²³ Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *op. cit.*, p. 58.

sas cuyo tiempo permite percibir el nacimiento centelleante en su espesor, es el ser sin origen, [...] aquél cuyo nacimiento jamás es accesible porque nunca ha tenido lugar”.²⁴ Es por eso que el origen se convierte en problemático para el hombre y motivo a partir del cual intenta apropiarse de toda la historia y de su propia historia; pero pronto se da cuenta de que, como lo originario se mantiene irreductible y evasivo, no deja de presentársele la necesidad de retroceder a un tiempo cada vez más lejano y oscuro. El hombre moderno descubre que tiene un tiempo y una historia, pero su sentido se le muestra como ese resto que queda por comprender. Tarea infinita de pensar el origen lo más cerca y lo más lejos de sí mismo.

La analítica de la finitud se revuelve en un juego sin término de correspondencias que se pueden definir a partir de tres elementos centrales, todos sobre el telón de fondo señalado por el *ser del hombre*: verdad, pensamiento y temporalidad. Con ello, la configuración antropológica del pensamiento se delimita en dos grandes niveles que se apoyan mutuamente: “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”,²⁵ es decir, esencia y experiencia son, finalmente, las figuras que alimentan el sueño antropológico que, probablemente, siga siendo compartido hoy por las ciencias humanas. Para Foucault la distribución del saber moderno toma la consistencia de un espacio en tres dimensiones: en la primera se localizan las ciencias físico-matemáticas, en el segundo, las ciencias del lenguaje, de la vida y de la producción, y, por último, la dimensión en la que se produce la reflexión filosófica como pensamiento de lo *mismo*. En esta distribución no hay un lugar especialmente asignado a las ciencias humanas, es por eso que puede decirse que surgen en el vacío, en la distancia que se instaura entre esas tres dimensiones. Esto no quiere decir que sean excluidas, más bien se incluyen en el intersticio que dejan abierto lo que hace que las ciencias humanas se relacionen con cada una de las dimensiones señaladas, siendo impregnadas por ello de una forma inestable. Esta inestabilidad se produce en tanto que se prescribe que su trabajo depende del establecimiento de un equilibrio entre finitud y representación. Por una parte, se erigen a partir de la noción de hombre como finitud constituyente, es decir, como fundamento trascendental de las representaciones; por otra parte, quieren investigar al hombre como realidad empírica espesa pero no lo pueden hacer más que a partir de sus representaciones.

²⁴ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 322.

²⁵ *Ibidem*, p. 332.

De ahí se desprende que las dimensiones consciente e inconsciente que se manifiestan en el elemento de lo representable les sea crucial, porque de lo “que se trata es de sacar a luz el orden de los sistemas, de las reglas y de las normas”²⁶ en las que están involucrados los hombres, y estas normas, reglas o sistemas pueden no ser necesariamente conscientes para los propios sujetos. Pero lo que en esta pretensión se revela es que la inestabilidad se da en los términos mismos que se relacionan, es decir, finitud y representación, y esto se debe a que tal relación sólo puede darse a partir de una recurrencia trascendental, pues al trabajar sobre las representaciones, ya sea conscientes o inconscientes, nivelan como objeto propio lo que en realidad es su condición de posibilidad. “Van de aquello que se da a la representación a aquello que las hace posibles, pero que todavía es una representación.”²⁷ De tal manera que estas ciencias humanas tienen, como motor de empuje, el empeño de reducir las formas de la conciencia a sus condiciones inconscientes de posibilidad, pero no tienen la fuerza para llevar hasta sus últimas consecuencias esta aspiración debido a que, al establecer un parentesco íntimo entre hombre y representación, lo que en realidad hacen, es dibujar su propio límite y éste es un límite que no pueden traspasar.

En la pretensión de elevar las representaciones a sus condiciones trascendentales, buscando con ello hacer posible el conocimiento del hombre (hombre-objeto), descubren que, en realidad, no pueden acceder a tal conocimiento sino que, al contrario, generan nuevas representaciones en las cuales el hombre (hombre-sujeto) cree reconocerse. Por tanto, “diluyen al hombre en una red de esquemas de funcionamiento que permiten un conocimiento objetivo, pero construyen con dichos esquemas nuevas representaciones en las que el hombre asienta su reconocimiento subjetivo”.²⁸ Es por eso que las ciencias humanas son formas de saber sobre el hombre pero no pueden ser, con todo derecho, ciencias. En otras palabras, esta figura de hombre se constituye en un dominio positivo de saber pero, por la forma que adquieren desde su emergencia en el siglo XIX las ciencias humanas se encuentran en la imposibilidad de reducir esa figura al estatuto de objeto de ciencia. Es así que son lugar de conocimiento y desconocimiento en el sentido de que “construyen un sujeto que, atravesado por los discursos, no puede dar cuenta de sí mismo, un sujeto que se juega entre el ser y el no ser que le prometen los saberes discursivos”. Un sujeto “que

²⁶ *Ibidem*, p. 352.

²⁷ *Ibidem*, p. 353.

²⁸ Miguel Morey, *op. cit.*, p. 170.

se encuentra atrapado entre su saber de sí y su desconocimiento, entre lo que sabe y lo que tendría que saber”.²⁹ La figura *hombre* propia de la analítica de la finitud, y por tanto de las ciencias humanas, resultó ser un sujeto extraño para sí mismo.

La muerte del hombre es un acontecimiento que se anuncia en esas disciplinas que Foucault denominó “contraciencias”, el psicoanálisis, la etnología y la lingüística. Éstas, al explorar el nivel inconsciente por sí mismo como un sistema anónimo de signos, prescinden tanto del hombre, de ese sujeto empírico-trascendental, de su actividad constituyente, como del sustrato que hizo posibles las ciencias humanas. Muestran una salida potencial a la analítica de la finitud y a la inestabilidad de sus dobles. Nietzsche inaugura la posibilidad misma de este acontecimiento al hablar de la *muerte de Dios*, en tanto que con ello anunció la muerte de su asesino y el retorno de las máscaras. Si Dios muere para nosotros es porque nos encontramos de frente con la imposibilidad de hallar un fundamento sobre el cual asentar nuestra vida, nuestro conocimiento, nuestro propio pensamiento. Y muere al tiempo que aquél que lo mató comienza a difuminarse: si no hay una trascendencia más allá de nuestro mundo, el hombre no puede más que reconocer que la tentativa de ocupar el lugar de Dios está condenada de antemano. La cultura moderna se encarga de desmentir todas nuestras seguridades y las aspiraciones de permanencia.

Dos son los elementos que se ubican en esta discusión sobre el hombre y que me parecen de primera importancia. Primero, esta figura se constituyó como forma de pensamiento a partir de una mutación del lenguaje por medio de la cual éste pierde todo rastro de unidad. “El hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje fragmentado.”³⁰ Segundo, el hombre emerge como figura en la trama de una historicidad que lo instituye en su experiencia pero que, además, le marca un límite preciso a su universalidad. Su historicidad le revela que es un ser sometido a los dictados de un tiempo que no domina, le señala que el *ser* es una figura que no puede perdurar más allá del tiempo que lo vio surgir y desarrollarse. Lenguaje fragmentado e historicidad se confabulan, así, en esta muerte anunciada.

²⁹ Oscar Martiarena, *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, p. 203.

³⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 374.