

El hombre y su diferencia histórica

1. Introducción

Afirmar que el hombre es un ser temporal, puede ser un enunciado que no provoque mayores conflictos. Estos sí, en cambio, pueden comenzar a surgir cuando intentemos especificar qué es lo que entendemos bajo esa temporalidad del hombre, desde dónde y cómo ha de interpretársela, de qué manera el tiempo se traduce en historia y, ubicados en este ámbito de concreción de la temporalidad, determinar cómo es que se configura y se accede concreta y epistemológicamente a ese espacio de realidad en el que el hombre no sólo hace y deshace cotidianamente su existencia, sino que también pretende dar cuenta razonada de su hacer y proyectar. Es decir, busca reencontrarse a sí mismo desde los laberintos aleatorios y de múltiples niveles de la historia, sin saber exactamente con qué figura de sí mismo se encontrará al lado de afuera de las puertas de la historia —suponiendo que existan tales puertas y él pueda entrar y salir de ellas a voluntad— y, además, sin saber previamente y teniendo que inventar la calidad del hilo que le permita transitar sin extravíos por ese laberinto. En un tránsito cuyas huellas perfilarán ya el peso de su paso y su figura, y que por su materialidad misma y el residuo que han dejado en el hombre, no son sin más borrables con un simple golpe de mano. Si el ritmo y las detenciones del tránsito del hombre por la historia no son ajenas a su ser y hacer, ¿desde dónde y cómo las determina él cuando está en ella? ¿Desde dónde y cómo las reconocemos nosotros, cuando estando en ella, pretendemos tomar distancia frente a su acaecer para reencontrarnos y aprehendernos en el cruce temporal del hoy preñado de pretéritos y porvenires, trasapado de provisoriedad histórica?

Pero hablar de la historia como un laberinto aleatorio y de múltiples niveles, de sus posibles puertas, de la materialidad de las huellas cinceladoras dejadas por el hom-

bre en su tránsito por ella, aunque se presenten como imágenes de rango más bien literario, no dejan de llevar implícita una cierta comprensión de la historia y del ser temporal del hombre; y aquí sí pueden surgir conflictos de interpretación.

A lo largo de la obra escrita por Michel Foucault, abordando coyunturalmente diversos temas desde una perspectiva histórico-epistemológica, se puede reconocer la persistencia de su preocupación por los temas del hombre, la historia y el análisis de un espacio de saber, de discursos y de ciencias a través de los cuales el hombre ha intentado comprenderse en su historia. Es en *Las palabras y las cosas* en donde Foucault trabaja problemáticamente con mayor énfasis estos temas. Y lo hace allí, entre otras cosas, problemáticamente, en cuanto propone no sólo un margen de fechas para datar el nacimiento del hombre en la cultura y el saber occidentales, sino también en cuanto interpretando el eco de las palabras de Nietzsche: «Dios ha muerto», anuncia y apuesta por el posible fin del hombre en ese mismo espacio que recientemente lo ha visto emerger. Se agrega una mayor problematicidad al tema del nacimiento y fin del hombre cuando se entiende que se lo trabaja desde una determinada interpretación de la historia y de las condiciones positivas de formación del saber, los discursos y las ciencias, que explicitan el subtítulo de ese libro: «Una arqueología de las ciencias humanas»¹ apuntando hacia el título y tipo de investigaciones que venía realizando y se propone luego continuar.

64

El planteamiento propuesto en *Las palabras y las cosas* provocó agitadas polémicas en la medida en que le subyacía no sólo una crítica a una cierta manera de hacer historia de las ciencias y de las ideas, sino igualmente una crítica a la posición y función del sujeto en una filosofía de corte trascendental. La discusión se tornó más confusa cuando se asoció —estimamos, sin fundamento— las proposiciones e investigaciones de Foucault con las tesis y elaboraciones teóricas de los estructuralismos vigentes en torno a la fecha de publicación de aquel libro, 1966. Haciéndose eco de esa polémica y aprendiendo de ella, Foucault intentó, tres años más tarde,

¹ El subrayado en el subtítulo es nuestro.

en *La arqueología del saber*, limar las ambigüedades conceptuales y de método que afectaban los análisis y la lectura de su obra anterior. Poco tiempo después Foucault centra sus investigaciones en torno a otro complejo temático que acapara su atención y su práctica, el de las estrategias del poder-saber.² Creemos que aun cuando al abordar Foucault este nuevo problema haya modificado y precisado algunas de las perspectivas y elementos de análisis empleados anteriormente, se puede reconocer la persistencia de los principios teóricos que orientaban su trabajo previo.

A pesar de que las investigaciones sobre el poder-saber complican y enriquecen la interpretación del tema del nacimiento y fin del hombre, no las incluiremos en esta oportunidad en nuestro trabajo sobre él. Los planteamientos y desarrollos de *Las palabras y las cosas* presentan un material suficientemente rico como para dedicarle una atención particular. Este será el marco de referencia inmediato para la exposición de las siguientes páginas, aun cuando ocasionalmente hagamos indicaciones a otras partes de la obra de Foucault.

Pero como toda historia suele ser larga de contar y recorrer, es de suponer que cuando se trata de la peculiar historia del hombre que nos cuenta Foucault, será preciso dar algunos rodeos antes de llegar al nudo —o a los nudos— de esa trama histórica. El nacimiento del hombre cabría ubicarlo en las primeras décadas del siglo XIX, luego de una transformación radical producida en el modo de constitución del saber occidental. Para constatar y aprehender arqueológicamente ambos fenómenos, Foucault estudia las modalidades de formación del saber de la Edad Clásica (siglos XVII y XVIII) y el lugar posible ocupado allí por el hombre. De las dos partes del libro en cuestión, la primera se remite a un análisis del modo de formación del saber de los siglos de la Edad Clásica y su especificación en algunas formaciones discursivas determinadas, y la segunda continúa un análisis paralelo con respecto al saber moderno iniciado en el siglo XIX y que llegaría, por lo pronto, hasta nuestro propio tiempo. En las páginas siguientes, reseñaremos brevemente lo planteado en la pri-

² Ver: VC.; HdS1.

mera parte de *Las palabras y las cosas*, para detenernos luego más pausadamente en las tesis expuestas en su segunda parte y concluir proponiendo una interpretación acerca del tema del nacimiento y fin del hombre, allí expuesto.

2. El saber clásico y la representación

Hacia mediados del siglo XVII se afianza una transformación profunda en la modalidad de formación del saber. En la Edad Clásica, el saber comienza a constituirse a partir del espacio instaurado por la representación. En cuanto signo privilegiado, a través del cual se hace posible el conocimiento, la representación se muestra como un medio neutro y transparente en donde ella es siempre perpendicular a sí misma. Es decir, ella es indicación, relación a un objeto: desdoblamiento; pero ella es a la vez aparecer, manifestación de sí misma como representación, signo redoblado sobre sí, que se señala a sí mismo como signo. «A partir de la Edad Clásica, el signo es la *representatividad* de la representación en tanto que ella es *representable*».³

Mediante la representación podían ser analizadas exhaustivamente las naturalezas simples y compuestas según sus identidades y diferencias y ser ordenadas completamente en un *tableau* general. Con ello se alcanzaba un conocimiento verdadero del ser de las cosas, que podía expresarse a través del lenguaje universal de la *mathesis*. El ejercicio de la representación suponía la racionalidad del pensar, garantizada por la voluntad divina y desplegada sobre el trasfondo de la continuidad de la historia. De allí es que, plantea Foucault, quepa identificar a la representación como el *a priori* histórico de la Edad Clásica.⁴

66

A través del análisis realizado por Foucault en la primera parte de *Las palabras y las cosas* en torno a aquellas «ciencias» que recortan diferentes ámbitos del saber clásico, como son la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas, muestra cómo allí no era posible el desarrollo de algo que pudiera llamarse una verdadera

³ PC., p. 71; MCh., p. 79.

⁴ Cfr. AS., cap. III, sec. V.

«ciencia del hombre». El poder ordenador atribuido al discurso clásico en aquel espacio sólo permitía la anudación de la naturaleza y la naturaleza humana a través de la representación, en donde se traslucía el ser de aquellas naturalezas alojado íntegramente en el pliegue de la reduplicación representativa de la representación. Pero la compleja y concreta realidad del hombre no tenía allí cabida.

La interpretación propuesta por Foucault del cuadro «Las Meninas» de Velásquez señala hacia un ejemplo plástico de esta situación. No sólo Velásquez en cuanto efectivamente pintaba este cuadro ni los espectadores que cruzan frente a él están ausentes de aquel espacio exterior al cuadro, al cual se dirigen las miradas de todos los personajes allí representados. También está ausente de él aquel personaje principal e insustituible, el rey, quien es el que efectivamente liga y da unidad a todas las miradas, gestos, cuerpos y espacios allí representados. La ausencia concreta del rey, (la ausencia del hombre, en último término, la «ausencia» del sujeto), está compensada sólo por el reflejo que de él se percibe en el espejo situado al fondo de la sala, representada en el cuadro. La «existencia» del hombre en el saber de la Edad Clásica era sólo especular: representativa. Si bien el hombre a través del discurso hacía posible que se articulasen el ser de las cosas y su representación en una representación, él quedaba ausente y fuera del margen de presencia abierto por ella. La ausencia concreta del rey, que ejemplifica la ausencia concreta del hombre y remite a su presencia especular como objeto de la representación, no implica, sin embargo, la total desaparición o superfluidad de cada uno de ellos. El rey y, en definitiva, como lo que importa para la configuración del saber clásico, el hombre, en cuanto sujeto de la representación, está plenamente presente en la representación, porque sólo es representación. Es decir, su modo de ser se despliega íntegramente, pero también se agota, en el poder de desdoblamiento y redoblamiento sobre sí y desde sí de la representación. El sujeto, como sede del pensar representativo, hace posible el conocimiento de todo cuanto hay y, por tanto, su disposición en un orden general traducible en el lenguaje de una *mathesis* o de una taxonomía. Pero es a la vez un sujeto que desaparece en tal conocimiento, justamente porque está esencialmente

presente en todo él. Sin el sujeto no habría conocimiento, pero en ese conocimiento alcanzado él desaparece como sujeto —podríamos decir, como sujeto personal e histórico—, para entregarse convertido en aquello que, para el saber clásico, él profundamente es: pensar y, por tanto, posibilidad de conocimiento.⁵

3. La finitud del hombre moderno

Es este dominio absoluto de la representación en el orden del saber clásico lo que, plantea Foucault, comienza a resquebrajarse hacia fines del siglo XVIII y terminará de consumarse con el correr del siglo XIX «La representación está en vías de no poder ya definir el modo de ser común a las cosas y al conocimiento. El ser propio de lo que es representado va a caer ahora fuera de la representación misma».⁶ Y aquello que cae fuera del espacio de la representación, en cuanto no se deja aprehender sin más según sus modalidades de conocimiento son, por lo pronto, «el espíritu oscuro pero obstinado de un pueblo que habla, la violencia y el esfuerzo incesante de la vida, la sorda fuerza de las necesidades».⁷ Es decir, lo que allí acontece es que, en cierto modo, la historia y el tiempo se adentran en el espacio de la representación, limitando su validez cognoscitiva. Las cosas comienzan a presentarse e imponerse en el ámbito de la historia de acuerdo a su propia empiricidad y tiempo de formación, que escapan al análisis y cronología impuestos por la representación. El verbo y el nombre, los seres vivientes, las riquezas, como objetos de análisis y articuladores de los campos de las ciencias clásicas ya mencionadas, pierden consistencia epistemológica con el cambio de siglo y el debilitamiento de la representación, y serán reemplazados por los fenómenos del trabajo, la vida y la sonoridad de las palabras. Sin presuponer un tránsito continuo ni la prefiguración de éstos en aquéllos, estos fenómenos se abrirán paso a través del nuevo siglo —sin pretender aquí tampoco exactitud matemática en la cronología— en los esfuerzos que realiza el hombre para

⁵ Cfr. PC., capítulos I y III.

⁶ PC., p. 235; MCh., p. 253.

⁷ PC., p. 207. MCh., p. 222.

conocerlos mediante la economía política, la biología, la lingüística y la filología. Otras ciencias y otros fenómenos que responden a la realidad histórica diferente de otra época, que se inicia sobre la aleatoria configuración de otro *a priori*: el de la historia, precisamente.

A partir del siglo XIX son el régimen de producción y el trabajo en la economía, las funciones de la vida, la sonoridad de la palabra en la lengua y el hombre mismo que trabaja, vive y habla, los que muestran la irrupción del hombre en la historia y, a su vez, la irrupción de la historia en el hombre y en aquellos campos científicos. Las investigaciones en torno al trabajo, la vida y la lengua acotan los espacios de positividad en que se encuentra inmerso el hombre, pero a la vez muestran la anterioridad de configuración de ellos con respecto a su aparición individual y, además, el hecho de que el funcionamiento interno de aquellos espacios excede a la acción particular del hombre como trabajador, viviente y hablante. Pero la formación de aquellos saberes positivos le muestran al hombre, paralelamente, su finitud. No sólo por existir entre aquellas positivities. Como ser viviente, la biología lo enfrenta a la organicidad de su cuerpo sometido concreta y continuamente a la presión y presencia de la muerte. Como trabajador, el régimen de producción y el tiempo del capital en la economía lo escinden, dilaceran al hombre entre la realización de sus necesidades por medio del trabajo y la penuria corporal y espiritual creciente a que lo obliga el trabajo para satisfacer sus necesidades y deseos. Como hablante, está encadenado al tiempo del lenguaje que se ha configurado desde antes e independientemente al momento en que él comienza a hablar y, un lenguaje en que, sin embargo, él ha de expresar lo que desde sí mismo quiere decir.

En su finitud el hombre se mueve repetidamente entre la cotidianidad de su existencia y aquellas figuras fundamentales, lejanas, pero siempre presentes a él, de la muerte, del deseo y la necesidad, y el tiempo del lenguaje. «La experiencia que se forma a comienzos del siglo XIX coloca el descubrimiento de la finitud no ya al interior del pensamiento de lo infinito, sino en el corazón mismo de aquellos contenidos que, para un saber finito, son entregados como las formas concretas de

la existencia finita».⁸ El hombre es designado y conocido en su finitud a través de aquellas cosas que le rodean y entremedio de las cuales él se halla inmerso, pero de un modo tal que él es a la vez el punto de referencia concreto y medio de aparición de esas cosas. Al hombre se lo conocerá mediante aquello que hace y cómo lo hace, a través de su modo de relación con las cosas, a la vez que éstas serán conocidas en su positividad por aquél. A partir de la aparición del hombre, del desentrañamiento de su finitud al hilo de la referencia continua a su propia finitud inmediata (y no ya como un momento negativo de la infinitud, tal como, en definitiva, fue pensada en la Edad Clásica), se constituye el *a priori* histórico general de aquellas reflexiones y análisis en torno a la vida, el trabajo y el lenguaje. Estos análisis significarán, a su vez, el cuestionamiento radical de la metafísica, marcando el umbral de su ambigüedad o imposibilidad futura en la medida misma que ellos inician un nuevo tipo de reflexión, que dará lugar a otras tantas «filosofías». «La filosofía de la vida denuncia a la metafísica como velo de la ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento alienado e ideología, la del lenguaje como episodio cultural».⁹

Desde el momento, sin embargo, en que el hombre surge como un tema expreso para la antropología, se plantea una alternativa a propósito de la modalidad de conocimiento con la cual se lo puede describir e interpretar. Una alternativa fundada en lo que, Foucault propone, se muestra como la doble constitución «empírico-trascendental» del hombre. En efecto, se inicia una investigación que cree encontrar los supuestos de formación del conocimiento ya sea en condiciones de tipo anátomo-fisiológico o bien en condiciones históricas, sociales o económicas. Pero en ambos casos se pretende otorgar al análisis de lo empírico el valor de un nivel trascendental. Estos análisis, calificados por Foucault como el producto de una «ingenuidad precrítica», alcanzarán la verdad de sus conocimientos y de sus discursos de acuerdo a dos alternativas: «De dos cosas una: o este discurso encuentra su fun-

70

⁸ PC., pp. 307-308; MCh. p. 327.

⁹ PC., p. 309; MCh., p. 328.

damento y su modelo en esta verdad empírica de la cual él describe su génesis en la naturaleza y en la historia, y se tiene un análisis de tipo positivista(...), o el discurso verdadero anticipa aquella verdad de la cual él define su naturaleza e historia, la bosqueja por adelantado y la fomenta desde lejos y, entonces, se tiene un discurso de tipo escatológico». ¹⁰ Considerados ambos tipos de discurso desde su nivel de formación arqueológica, Comte y Marx serían, respectivamente, sus representantes. La fenomenología, con sus análisis de la conciencia y las vivencias, habría intentado superar desde un nivel crítico y científicamente riguroso la ingenuidad precrítica de aquellos discursos. Sin embargo, ella tampoco ha podido escapar o no ha podido impedir, por una parte, el emparentarse con los análisis empiricistas del hombre y, por otra parte, el plantear siempre de nuevo el tema trascendental y la apertura de un campo ontológico, las ontologías regionales. Y, en último término, ello se debe, según propone Foucault, a que el intento fenomenológico es también producto de aquella definición empírico-trascendental dada al hombre y que atraviesa todos los intentos —velados o explícitos— de pensar al hombre y al conocimiento humano desde o hacia el espacio de una antropología.

La superación efectiva de aquellos discursos positivistas y escatológicos, pero también aquel de la fenomenología, sólo podría ser alcanzada a partir de aquel momento en que se plantee la pregunta acerca de si el hombre verdaderamente existe. Lo paradójico de esta pregunta, afirma Foucault, podrá sorprendernos menos en la medida misma en que se tenga exactamente presente cuál ha sido el medio de positividades en que recientemente apareció el hombre. En efecto, como ser viviente el hombre apareció sobre el fondo de una vida que le preexistía, de la cual desconocía su funcionamiento y organización; la vida, a pesar de vivir en ella, se le mostraba como lo hasta ese instante impensado en su figura concreta. En cuanto trabajador, el hombre trabajaba desconociendo las leyes y normas que regían, desde el exterior a él, el trabajo y la producción. En cuanto hablante, se expresaba a través de un len-

¹⁰ PC., p. 311; MCh., p. 331.

guaje del cual ignoraba su sistema milenario de formación y transformación, el que habría llegado a adquirir sin su participación la figura recientemente conocida por él; todo lo cual le hacía ver en esa coyuntura al lenguaje como algo realmente nunca pensado, como lo impensado. El hombre habría surgido a la existencia sobre un fondo de positividads que se le mostraban como lo impensado. Unas positividads que aun cuando emergieron y se perfilaron como objetos de conocimiento junto con el hombre, de hecho, sin embargo, le preexistían. Y le preexistían de un modo tal que hacían peligrar su individualidad recién conquistada.

Es sobre la ambigüedad de esta existencia ganada por el hombre que a él se le abre un nuevo campo de reflexión, arqueológicamente contemporáneo a su propio nacimiento: el campo de lo impensado; desde allí se inicia un tipo de pensamiento que irá más allá de los límites establecidos por el cogito cartesiano y el espacio de la representación, al cual Foucault llamará provisoriamente el «*cogito* moderno».

¿Qué es preciso que yo sea, yo que pienso y que soy mi pensamiento, para que yo sea aquello que yo no pienso, para que mi pensamiento sea aquello que yo no soy? ¿Qué es, pues, este ser que centellea y, por así decir, parpadea en la abertura del *cogito*, pero no es dado soberanamente en él ni por él? ¿Cuál es, pues, la relación y la difícil pertenencia del ser y el pensamiento? ¿Qué es el ser del hombre y cómo puede acontecer que este ser, al cual tan fácilmente podría caracterizárselo por el hecho que «él tiene el pensamiento» y tal vez sólo él lo detente, tenga una relación imborrable y fundamental con lo impensado?¹¹

72

Pero el giro reflexivo del hombre hacia la región de lo impensado se hace posible desde el análisis de la finitud iniciada en el espacio del saber moderno, en donde el hombre aparece como un doble empírico-trascendental. Una región que aun cuando sea exterior a la inmediatez de su experiencia individual le es, sin embargo, indispensable y constitutiva. Por eso es que aquello impensado, bajo diversas

¹¹ PC., p. 316; MCh., pp. 335-336.

formas y nombres, no ha podido ser explícitamente pensado más que en relación complementaria con el hombre. Lo impensado «ha sido el *en sí* frente al *para sí* en la fenomenología hegeliana; ha sido el *inconsciente* para Schopenhauer; ha sido el hombre alienado para Marx; en los análisis de Husserl, lo implícito, lo inactual, lo sedimentado, lo no efectuado». ¹² Y en cuanto el pensar se vuelve hacia lo impensado no lo hace según el modo de una pura teoría especulativa, sino que se entiende a sí mismo desde un comienzo como una acción, como un pensar que en cuanto conoce y sabe, transforma aquello sobre lo cual reflexiona. Por ello es que el pensar moderno requiere menos de la elaboración de una ética, como un sistema paralelo o derivado de él (y a este propósito la ética kantiana jugaría un rol intermediario entre el pensar clásico y el moderno), puesto que su propio ejercicio del pensar implica una moral, en donde el acto de pensar puede ser incluso un acto peligroso.

Lo expuesto hasta el momento habrá contribuido a poner de manifiesto cómo es que Foucault hace efectiva su intención arqueológica de redescubrir las condiciones de posibilidad, el *a priori* histórico del saber de una época determinada, en este caso de la época moderna. Su interés no se dirige a presentar una historia académica, genética o estructural, de los diferentes sistemas o corrientes filosóficas postuladas en el curso del siglo XIX o incluso en el actual. Sus referencias a esas filosofías son mínimas y generales, sólo las hace en cuanto son ubicables dentro del marco general del saber descrito por él y que a la vez lo explicitan teóricamente; pero, además, en cuanto le permiten corroborar la pertinencia de aplicación de ese marco a esas filosofías. Aun cuando esto signifique en algunos casos trastocar las interpretaciones tradicionales que de ciertos pensadores o la relevancia que de ciertos temas se encuentre en las historias académicas de la filosofía. Y si Foucault procede a veces con desparpajo e insolencia arqueológica frente a la filosofía es porque, en definitiva, afirma, no ha encontrado en ésta las huellas que lo han llevado a reencontrar las condiciones de posibilidad del saber moderno. Es la investigación realizada en

¹² PC., p. 318; MCh., p. 338.

torno a los análisis de la economía acerca del trabajo, de la biología a propósito de la vida, de la filología en relación con la sonoridad de las palabras, lo que le ha entregado el material arqueológico para comprender la modernidad. Es este desplazamiento de su espacio de investigación lo que libera a Foucault de las modalidades «filosóficas» de acceso a la filosofía, y le permite, a la vez, ganar un nivel de visión y descripción arqueológica sobre ella. Esto es lo que obstaculiza, por otra parte, una confrontación interna con las observaciones realizadas por Foucault acerca de algunos pensadores determinados. En los hechos y en la superficie aquí no se trata de hacer filosofía, sino arqueología del saber.

De acuerdo a la interpretación propuesta por Foucault, los tres temas señalados como fundadores de la reflexión moderna sobre el hombre, han de complementarse con aquel que lo pone más directamente en relación con el tiempo: es el tema del origen. En la Edad Clásica la historia era concebida a partir de un origen que se mostraba y era accesible según una interpretación lineal y continua del tiempo; por ello, el acontecer cronológico de las cosas podía ser reproducido íntegramente en el espacio del *Tableau* y ser analizada su manifestación de acuerdo a los mecanismos cognoscitivos de la representación. A partir del siglo XIX es la historicidad misma de las cosas y de la existencia del hombre la que obliga a repensar la noción de origen. Pero la positividad de las cosas y el hombre hacen aparecer ahora al origen como algo que les es a la vez «interno y extranjero» a ellos. El origen le es al hombre extranjero, en cuanto sólo puede pensarlo sobre el fondo del régimen de positivities del trabajo, la vida y el lenguaje, que tienen un comienzo y funcionamiento histórico anteriores a él. Pero el origen le es a la vez interno, en cuanto sólo puede dirigirse a él y pensarlo desde el momento mismo en que se encuentra trabajando, viviendo y hablando, inmerso fácticamente en un régimen de positivities que aun cuando tienen un tiempo de formación diferente al suyo, señalan al tiempo en el cual él comienza a existir junto a ellas. «Paradojalmente, lo originario, en el hombre, no anuncia el tiempo de su nacimiento ni el nudo más antiguo de su experiencia: él lo ata a aquello que no tiene el mismo tiempo que él y libera en él todo aquello

que no le es contemporáneo». ¹³ De tal modo que mientras las cosas encuentran su origen sobre un fondo del tiempo renovadamente en retroceso, el hombre aparece como el «ser sin origen». Sin embargo, su ausencia de origen lo impulsa a ser siempre contemporáneo del tiempo en que comienza a existir, es decir, cuando comienza a vivir, trabajar y hablar.

Esta situación da lugar a un pensar que intenta dar cuenta de esta diferencia temporal entre el origen de las cosas y el comienzo del hombre. Una reflexión que se ve obligada a pensar siempre de nuevo el retroceso originario de las cosas, traerlo hacia el presente y el porvenir y, junto a ello, tener que repensar continuamente el tiempo del hombre y de su existencia entre las cosas. Es sobre el trasfondo de este «retroceso y regreso del origen» que, plantea Foucault, se privilegiará en la interpretación y modalidades de conocimiento acerca de las cosas y del hombre, ya sea el tiempo de las cosas o el tiempo del hombre; pero desde allí se perfilan también dos líneas de pensamiento filosófico sobre el origen. Citamos *in extenso*:

Así, de Hegel a Marx y a Spengler se despliega el tema de un pensamiento que a través del movimiento en el cual se consume —totalidad reunida, reconquista violenta en el extremo del desenlace, declinación solar— se curva sobre sí mismo, ilumina su propia plenitud, acaba su círculo, se reencuentra en todas las figuras extrañas de su odisea y acepta desaparecer en aquel mismo océano del cual él había surgido. Opuesto a este regreso, que si bien no es feliz, es perfecto, se diseña la experiencia de Hölderlin, de Nietzsche y de Heidegger en donde el regreso no se da sino en el extremo retroceso del origen —allí donde los dioses se han ocultado, donde crece el desierto, donde la τέχνη ha instalado el dominio de su voluntad; de suerte que allí no se trata de un acabamiento ni de una curva, sino más bien de esta rasgadura incesante que libera el origen en la medida misma de su retirada; el extremo es entonces lo más próximo.¹⁴

¹³ PC., p. 322; MCh., p. 342.

¹⁴ PC., pp. 324-325; MCh., p. 345.

El pensar repetitivo del origen señala hacia la última variable arqueológica por medio de la cual se concluye la introducción del tiempo en el pensar sobre el ser del hombre y, por consiguiente, en el orden del saber moderno.

Ahora bien, esta reorganización del saber moderno sólo habría sido posible desde el momento en que se produjo la quiebra del poder de dominio de la representación, llevando consigo la desaparición del discurso clásico como instancia destacada de configuración del pensar. Y, precisamente, es el espacio abierto dejado por tal desaparición lo que permitiría un pensar sobre el ser del hombre, en su finitud y concreitud. Pero no sólo eso. Al transformarse el lenguaje en un objeto más de conocimiento, se abren diferentes modalidades de acercamiento a lo que ahora sólo aparece como un «objeto», entre otros. Además de las investigaciones de la filología, cabe mencionar, por una parte, a aquellos intentos de formalización del lenguaje que culminan en los desarrollos de la lógica simbólica y, por otra parte, a la reaparición de la exégesis de textos según los distintos métodos de interpretación a que se somete al lenguaje. Finalmente, en cuanto se libera la propiedad sonora de las palabras que no estabilizan su flujo parlanchín más que en el simple acto de escribir, surge la literatura como aquel medio en donde el lenguaje comienza a hablar nada más que desde sí mismo, de modo tal que Mallarmé llegará a decir que quien habla es la palabra misma, no el sentido de ella, sino la palabra en su soledad y en «su ser enigmático y precario».

El análisis y la interpretación propuesta por Foucault acerca del modo de cómo comienza a decantarse la finitud de la existencia humana en el ámbito del saber que se inicia con el siglo XIX, muestra la radical ambigüedad de la finitud del hombre. En efecto, si bien el hombre irrumpe allí como el que vive, trabaja y habla, no puede ser reconocido en su concreitud sino en cuanto se puedan analizar y comprender las *normas* según las cuales *funciona* como ser vivo; las *reglas* a través de las que se patentizan y resuelven sus *conflictos*, deseos y necesidades, los *sistemas* en que alcanzan *significado* sus palabras.¹⁵ Esto significa que, si bien, por una parte y dentro de un

¹⁵ PC., pp. 345-352; MCh., pp. 366-474.

campo acotado de las ciencias, el saber sobre el hombre sólo se alcanzará en la medida en que para su comprensión se apliquen las categorías y modelos cognoscitivos utilizados por la biología, economía y filología, que lo mediatizan en su existencia concreta, ésta, por otra parte, aun cuando lo muestre como un centro relativo en torno al cual giran los fenómenos de la vida, el trabajo y el lenguaje, desde la partida, sin embargo, lo hace aparecer paralelamente como *disperso* entremedio de la aleatoriedad temporal y positiva de los fenómenos que multiplican su existencia. La irrupción reciente de la existencia del hombre no habría sido sino una nueva modalidad de su mediatización concreta, aunque en un orden epistemológico de otro nivel. Pero la mediatización que comienza a experimentar el hombre en su finitud recién conquistada no ha de calificársela con un signo negativo, porque es desde allí precisamente que se inicia el conocimiento de la realidad en que se despliega su existencia concreta y que le permite, a pesar de todo, desplazarse por el mundo y entre las cosas como por una región familiar. Aquella región en que concluyen y buscan su difícil equilibrio los esfuerzos e ilusiones de la antropología, transitando el camino abierto críticamente para la época por la pregunta kantiana «*Was ist der Mensch?*».

4. La modernidad y el tema del fin del hombre

El esbozo de los temas arriba expuestos nos ha permitido delimitar algunos de los parámetros desde los cuales podemos situar más ajustadamente la comprensión del tema del fin del hombre, tal como es propuesto por Foucault haciendo resonar y rescatando en su interpretación algunas de las figuras sustentadoras de la frase de Nietzsche: «Dios ha muerto».

¿De qué manera concreta interviene Nietzsche en el planteamiento arqueológico de Foucault? ¿Qué dice éste de Nietzsche y cómo interpreta lo dicho y pensado por él? Para iniciar una respuesta a estas preguntas es preciso tener presente aquel párrafo de las páginas finales de *Las palabras y las cosas*, en donde Foucault reencuentra en la frase de Nietzsche el resultado final a que lo ha conducido su propia interpretación arqueológica en torno a la Edad Moderna.

Hoy en día —y Nietzsche, una vez más, desde lejos nos indica el punto de inflexión— lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios sino el fin del hombre (este ligero e imperceptible desfase, este retroceso en la forma de la identidad que hacen que la finitud del hombre haya devenido su fin); se descubre, pues, que la muerte de Dios y el último hombre han partido juntas: ¿no es acaso el último hombre quien anuncia que él ha matado a Dios, colocando de ese modo su lenguaje, su pensamiento y su risa en el espacio del Dios ya muerto, pero entregándose también como aquél que ha matado a Dios y cuya existencia incluye la libertad y la decisión de este asesinato? Así, el último hombre es a la vez más viejo y más joven que la muerte de Dios. Puesto que él ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero puesto que es en la muerte de Dios que él habla, piensa y existe, su propio asesino está condenado a morir; los nuevos dioses, los mismos, surcan ya el Océano futuro; el hombre va a desaparecer. Más que la muerte de Dios —o más bien, en la estela de esta muerte y de acuerdo a una profunda correlación con ella—, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche, es el fin de su asesino; es la fragmentación del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras; es la dispersión de la profunda corriente de los tiempos por la cual él se sentía llevado y de la cual él sospechaba la presión en el ser mismo de las cosas; es la identidad del Retorno de lo Mismo y de la absoluta dispersión del hombre.¹⁶

78 Creemos que en este texto se pueden encontrar dos niveles de interpretación posible. Primero, un nivel «retrospectivo» en donde la muerte de Dios y del hombre se pueden explicar por la diferencia entre la configuración del saber moderno con respecto al orden del saber clásico. Segundo, un nivel «prospectivo» en donde aquel acontecimiento señala hacia la apertura del saber contemporáneo, en la medida en que éste habría comenzado a liberarse de la preeminencia antropológica y, por tanto, humanista surgida en el ámbito del saber moderno. Foucault destaca espe-

¹⁶ PC., pp. 373-374; MCh., p. 396.

cialmente este segundo nivel de interpretación, para el cual el fin del hombre es algo que puede acontecer en un futuro próximo y, tal vez, acontece ya en nuestro tiempo actual. Sin embargo, ese posible fin próximo del hombre no podría acaecer hoy sino sobre la base del espacio y del tipo de saber decantado desde comienzos del siglo XIX. Y esto, sin duda, lo tiene presente Foucault. La dispersión de la positividad del hombre en los campos discursivos y científicos del saber moderno es lo que prepara el fin actual del hombre, que Foucault hoy cree entrever. Y esto es lo que, creemos, nos autoriza a distinguir los dos niveles propuestos de interpretación del texto y las figuras nietzscheanas recogidas y elaboradas por Foucault. Comencemos, pues, con aquel nivel retrospectivo de interpretación.

4.1. Interpretación «retrospectiva» del tema del fin del hombre

¿Qué significan para Foucault en el texto citado Dios y el hombre? ¿A qué apuntan la muerte de Dios y del hombre? Dicho de otra manera: ¿Qué Dios y qué hombre son los que allí mueren? ¿Por qué mueren ambos? ¿Quién es aquel último hombre, más viejo y más joven que la muerte de Dios? ¿Quiénes son los nuevos dioses que avanzan hacia el océano futuro? ¿Qué significa el retorno de las máscaras y el explotar en risa el rostro del hombre?

Dios ha muerto bajo las manos de aquel hombre que, habitando en el espacio de la infinitud divina, no era más que una criatura finita, dependiente de él. Aquel Dios es el símbolo, el fundamento último del saber y la ciencia clásica desplegadas en el espacio epistemológico, en el Orden, en el *Tableau*, cofundados humanamente sobre el principio cognoscitivo, el *a priori* histórico clásico de la representación. En el orden clásico, el hombre, como ser positivo e histórico, no tenía cabida, pues allí era sólo un reflejo mediato de la representación. Son esas ciencias y ese saber los que dejan de existir al romperse el dominio determinante de la representación en el ámbito cognoscitivo. La muerte de Dios señala hacia la muerte de la representación como condición de posibilidad, como *a priori* histórico de la formación del saber clásico. Pero la quiebra de la representación señala también hacia el comienzo de la desapa-

rición del hombre clásico, transfigurado en sujeto representante, situado por obra y especificidad de su pensar racional, en último término, en un plano trascendental; allí el hombre sólo existía como sombra pensante, como reflejo de la omnisciencia e infinitud divina, que garantizaba justamente la verdad de su pensar. Por ello es que la muerte de Dios, de la representación, no puede sino acontecer simultáneamente con la muerte del hombre, es decir, de aquel que bajo tal nombre, en el mejor de los casos, no era pensado sino como un sujeto representante.

El desplazamiento desde el «hombre» clásico hacia el hombre moderno no acontece, sin embargo, de un modo inmediato y absoluto. Aun cuando las condiciones de posibilidad del saber moderno se hayan modificado radicalmente con respecto a las del saber clásico, persisten aún diversos intentos por revitalizar la representación y algunas de sus figuras de pensamiento, en la medida en que le entregaban al hombre lo que podría llamarse una seguridad metafísica y aun cuando lo hiciesen al precio de mediatizarlo en su positividad. Si bien el pensar moderno emprende sus investigaciones a un nivel crítico más alto y sobre el fondo de una nueva comprensión de la historia, es también un pensar que en el dominio de la filosofía se despliega, por lo pronto, desde una posición trascendental y con un afán de saber totalizador.

Las armas con que el hombre da muerte a Dios y a la representación son, paradójicamente, unas armas que aun cuando él las reencuentra en el ámbito de su existencia concreta, como hombre viviente, trabajador y hablante, sin embargo, han sido forjadas en un tiempo que no le es contemporáneo y según un procedimiento y unas reglas que no fueron determinadas por él. Eran los criterios cognoscitivos impuestos por la representación los que le impedían darse cuenta de la contemporaneidad de ellas y llegar a conocerlas en su efectividad y constitución positiva. Es la irrupción de aquellas armas-fenómenos de la vida, el trabajo y el lenguaje tal como son analizados por la biología, la economía, la filología los que le permiten al hombre darse cuenta de la concreitud y finitud de su propia existencia, entrecruzada indisolublemente con y en los campos de emergencia de aquellos fenómenos, a los cuales la representación ya no tiene acceso válido, en la medida misma en

que ellos se configuran de acuerdo a un polifacetismo y prácticas de un orden no estricta ni exclusivamente epistemológicas¹⁷, para cuya lectura la representación ya no dispone de la clave. En definitiva, se trata de la muerte de la representación y de Dios consumada por el hombre con la ayuda de la positividad de la vida, el trabajo y el lenguaje, apoyada por la introducción de la historia en estos fenómenos y, por consiguiente, en su propia existencia.

El último hombre es, sin embargo, más viejo y más joven que la muerte de Dios, por él cometida. Es más viejo, pues ya desde antes de la muerte de Dios «existía» en el ámbito empírico e impensado de aquellas normas, reglas y sistemas que regían subterráneamente su vida, trabajo y lenguaje, pero de las cuales ignoraba su funcionamiento y real estructura interna. La muerte que un poco ciegamente el hombre da a la representación libera la historicidad de esos fenómenos y, con ello, se posibilita el nacimiento de aquel hombre más joven que la muerte de Dios, al cual simultáneamente le es entregada su finitud a su propia responsabilidad. Una finitud que queda dispersada y fragmentada entre las positividades liberadas por el saber moderno, allí en donde se constituyen las nuevas formaciones discursivas y prácticas discursivas, las ciencias investigadas por Foucault: la biología, la economía, la filología, pero también los posteriores campos de investigación del psicoanálisis y la etnología; en resumen, la dispersión del hombre en el espacio de formación de las llamadas «ciencias humanas». Como resultado de este acontecimiento, los intentos por desconocer la dispersión moderna del hombre no serían más que los piadosos aunque infructuosos esfuerzos de un pensar antropológico y un compromiso humanista por entregarle nuevamente al hombre una existencia absoluta. Pero tal existencia humanista del hombre no sería sino una existencia ilusoria.

¿No habría que ver acaso en los modernos campos de positividades analizados en su

¹⁷ A este propósito es preciso tener presente el papel que Foucault otorga a las prácticas discursivas y a las prácticas no-discursivas en el proceso de formación del saber de una época dada y que es justamente lo que le interesa describir a la arqueología del saber. Ver: AdS., cap. IV, sección VI, especialmente pp. 298-309.

funcionamiento y sistematicidad por las ciencias humanas aquellos nuevos dioses que avanzan hacia el océano futuro? ¿No es allí, acaso, en donde Foucault encontraría la correlación arqueológica de su investigación con la frase de Nietzsche: «¡Eso es precisamente la divinidad, que hay dioses, pero no un Dios!».¹⁸

¿Qué significa arqueológicamente aquel retorno de las máscaras, anunciado en el texto citado de Foucault? Para responder a esta pregunta daremos un rodeo por otros textos suyos. «En Nietzsche hay una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de conciencia, que él denuncia como una invención de los filósofos; esta profundidad sería la búsqueda pura e interior de la verdad. Nietzsche muestra cómo ella implica la resignación, la hipocresía, la máscara».¹⁹ En este texto, la máscara sería aquello que oculta y distorsiona el rostro aleatorio y concreto del hombre, en cuanto ella destaca y lleva hasta su extremo a una de las dimensiones posibles del ser del hombre: la profundidad ideal de la conciencia en su búsqueda pura de la verdad. Pero tal profundidad expresada por los rasgos hieráticos de la máscara no es cincelada en el quehacer cotidiano del hombre, sino que es más bien producto de la «invención de los filósofos», es decir, de la conciencia: máquina inventora de realidades. La máscara de los filósofos es una farsa. En cuanto ella distorsiona la positividad del hombre, degradándola, conduce a una actitud resignada e hipócrita, en donde el hieratismo de sus rasgos no sería sino la expresión extrema, artesanal y ritual de aquella profundidad e idealismo arraigado en la conciencia de los filósofos.

Para Foucault, sin embargo, la crítica de Nietzsche a la profundidad y a las máscaras no tiene un carácter absoluto, en cuanto se dirige fundamentalmente a la idealización y sacralización de una y otra. Ello queda de manifiesto cuando se recuerda que «el vuelo del águila, la ascensión de la montaña, toda esta verticalidad tan importante en Zaratustra es, en sentido estricto, el trastrocamiento de la profundidad, el descubrimiento que la profundidad no era más que un juego y un pliegue de la

¹⁸ NW(1955), II, p. 449. (La traducción es nuestra).

¹⁹ NFM(fr), p. 186. (La traducción es nuestra).

superficie». ²⁰ Aunque el ataque inicial a la profundidad de la conciencia y la sacralización de las máscaras parezca tener un carácter iconoclasta, ese ataque no pretende reemplazar un extremismo por otro, sino más bien despejar el campo y el nivel en donde la profundidad y la superficie aparezcan en toda su positividad efectiva y aleatoria. Aquel campo y nivel en donde el saber redescubierto por la investigación arqueológica acepta y reconoce «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. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos». ²¹

Frente al discurso único y universal, por tanto, abstracto de la razón clásica, la modernidad descubre una figura de la razón que se quiebra en las múltiples modalidades de ejercicio que le impone la irrupción de los nuevos campos de positivities, de acuerdo a sus peculiares modos de manifestación y funcionamiento histórico. No será ya la razón quien imponga a los discursos una identidad, la identidad de la razón misma, sino que ésta quedará ahora traspasada en sí misma por la historicidad de la diferencia de los discursos generados en el espacio del saber moderno. En la medida en que allí la razón comienza a ejercerse en plural, su identidad será la positividad de sus diferencias. Por otra parte, la investigación realizada al nivel arqueológico del archivo ²² muestra que la historia no puede ser entendida sólo como un proceso temporal homogéneo o continuo, en el cual se integren armónicamente las diferentes épocas reconocibles, justamente, a lo largo de la historia. La historia no se aloja en el tiempo como en un receptáculo sustancial que permita explicarla ya sea desde un origen predeterminante o hacia un fin supremo a ser alcanzado. Así como la razón, el tiempo se patentiza en plural, en donde cada una de sus concreciones históricas se diferencia radicalmente de las otras, tan pronto se nos hagan presentes las condiciones arqueológicas que las configuran. Y la historia sería, precisamente, la

²⁰ *Ibid.*, p. 187.

²¹ AdS., p. 223; AS., pp. 172-173.

²² Cfr. AS., pp. 166-173.

diferencia entre las condiciones arqueológicas que determinan y posibilitan la pluralidad de los tiempos. Y por ser esta diferencia, la historia es también la dispersión, la incompatibilidad arqueológica de los tiempos.

Sobre el fondo de esta diferencia constitutiva de la razón y de la historia se puede ver cómo es que también los hombres, «nosotros somos diferencia». No, sin embargo, la diferencia resultante de la oposición entre los polos extremos de una figura del hombre entendida como estructura dual: su finitud frente a la infinitud, ni como la diferencia entre una esencia natural del hombre y sus posibles traducciones históricas imperfectas; su diferencia es más bien el resultado de la dispersión que él es y hace. El hombre es un ser que se encuentra a sí mismo existiendo fácticamente disperso entre el conjunto de positivities que conforman el mundo histórico. Pero él contribuye también a hacer su propia dispersión, en cuanto para existir debe actuar, y al actuar en los campos del trabajo, la vida y el lenguaje ejercita, asume y, en cada caso, precisa los modos de dispersión de su existencia concreta en ellos. Pero, por otra parte, si bien a través de los discursos con que pretende conocerse a sí mismo traspasa la facticidad de su dispersión hacia el nivel teórico de las formaciones discursivas y ciencias construidas por él, en éstas y a un nivel epistemológico, la dispersión se le aparece a la vez como algo continuamente reforzado por él mediante el ejercicio de la razón, y sobre el fondo de la diferencia de los tiempos de la historia.

Desde aquí puede entenderse que nuestro yo, el hombre, sea la diferencia de las máscaras, así como la muerte del hombre, de Dios y de la representación, signifiquen el retorno de las máscaras. La máscara ya no significará la sacralización ritual de uno de los aspectos constitutivos del hombre: la profundidad ideal de la conciencia, con la consiguiente resignación frente a su finitud e hipocresía ante los ingredientes positivos de su existencia. El retorno de las máscaras señala ahora hacia la multiplicidad de campos y niveles concretos en donde se despliega la existencia finita del hombre, allí en donde él queda disperso, pero en donde se reconoce a la vez en la facticidad de signo positivo de su existencia. La identidad del hombre se encontrará ahora en aquel espacio de diferencia donde se manifiestan e intercam-

bian todas las máscaras posibles que él ha colocado sobre su rostro, con las que en cada caso se ha identificado, creyendo no ser más que aquella que en un momento dado llevaba sobre sí. Sin embargo, el reconocimiento de la positividad de la existencia, entrecruzada con la historicidad de las cosas, le muestran que él, en verdad, no es sino aquel punto de cruce histórico y lugar vacío en que confluyen todas las máscaras, es decir, todas las formas positivas de existencia que él pueda asumir. Puesto que el hombre es un ser histórico, él puede ser todas las máscaras —las que efectivamente ha usado y las que pueda llegar a usar—, pero, precisamente por eso, ninguna de esas máscaras en particular, en cuanto a una de ellas se le pretenda otorgar un valor absoluto.

El retorno de las máscaras señala hacia el hecho de que el hombre ha podido ser, sin duda, el sujeto trascendental de la metafísica, el sujeto valorante y enjuiciador de la moral, la criatura piadosa de la religión, pero que él también ha sido y es el sujeto trabajador, viviente y hablante; el hombre alienado en las fantasías de la locura y aquel que aprende a reconocer su «normalidad» enfrentándose al loco²³; el hombre que reconoce su cuerpo y su mortalidad estudiando la enfermedad en el cadáver abierto ante el «vistazo» del anatómo-patólogo del siglo XIX, y en el nuevo ámbito de prácticas institucionales abierto por el hospital²⁴; el hombre transformado en delincuente y aquel que puede ser regenerado y rediseñada su «alma» por medio de las técnicas disciplinarias de ablandamiento del cuerpo; el sujeto que manipula los mecanismos del poder y aquel otro que queda mediatizado y sometido a las estrategias de la «microfísica» y «anatomía política» del poder-saber²⁵; el hombre que es individualizado y normalizado mediante los secretos de la confesión, las normas de

²³ Ver HdL., partes II y III y las conclusiones de cap. V de esta última. El tema del hombre se encuentra presente en toda la obra de Foucault, trabajado paralelamente a sus análisis y descripciones de las prácticas discursivas en que se constituye el saber de una época determinada. En cada caso, se trata de explicitar el modo de como se ha ido configurando la presencia o ausencia del hombre a través de instancias no sólo epistemológicas sino también institucionales, económicas, sociales, políticas, que intervienen en la conformación del saber y la delimitación de los discursos del hombre.

²⁴ Ver NdC., cap. 8, 9, 10 y conclusión.

²⁵ Ver VC., partes III y IV.

la familia y los dispositivos de sexualidad que lo reproducen de acuerdo a los niveles de oficialización discursiva de un saber preciso en torno al sexo, pero también de acuerdo a su fragmentación e infiltración caleidoscópica a través de todo el cuerpo social.²⁶

Y Foucault ha podido reconocer el retorno de las máscaras, la existencia fragmentaria y positiva del hombre precisamente a través de la investigación arqueológica en el campo de exterioridad del saber; allí en donde el análisis de las prácticas discursivas le permitieron reencontrar las condiciones de posibilidad positivas e históricas de formación del saber de diferentes épocas; allí en donde junto con reencontrar el *a priori* histórico del saber moderno: la historicidad de las cosas y de las palabras, se encontró con el reciente nacimiento del hombre, pero bajo el modo de su dispersión entre los diferentes campos de positivities modernas. El hombre sería así la diferencia de su historia, no la identidad de una continuidad histórica estricta, sino la dispersión dibujada por las máscaras que señalan hacia la diferencia de su rostro y de su ser.

La risa en que estalla el rostro del hombre moderno ¿es provocada acaso por el recuerdo de las ilusiones que el «hombre» clásico se hacía acerca de su peculiar «existencia»? ¿O es, tal vez, la risa irónica que le provoca al hombre el percibir la dispersión de su propia existencia moderna, recién conquistada? ¿No implica toda risa una cierta distensión y disgregación de aquel que ríe, entremedio de las esquirlas del estallido de risa? Pero frente a los renovados intentos de otorgar al hombre una posición absoluta en el pensar y en la historia, es decir, de postular una nueva antropología y un humanismo de nuevo cuño, propone Foucault que a esos intentos es preciso oponer «una risa filosófica, es decir, una risa en parte silenciosa».²⁷ El semi-

²⁶ Ver HdS1. Esta obra representa el tomo introductorio y de decantación polémica de conceptos para una investigación que habrá de traducirse en cinco tomos, dedicados, cada uno, a diferentes aspectos constitutivos de lo que Foucault considera que desde los siglos XVIII y XIX contribuyó a formar en Europa algo así como una historia moderna de la sexualidad. Una historia que aún no habría desaparecido plenamente del diseño y materiales que componen la planta baja de nuestra hora actual.

²⁷ PC., p. 333; MCh., p. 354.

silencio impuesto a esa risa por la arqueología, la filosofía diagnóstica de Foucault, señalaría hacia la necesidad de asumir consecuentemente aquella existencia dispersa del hombre y su próximo posible fin, pero también la necesidad de pensar las condiciones en que ello acontece y las nuevas tareas planteadas al pensar, acordes con la situación descubierta. El método de análisis de las prácticas discursivas puesto en obra por la arqueología, muestra el instrumento teórico elegido por Foucault para examinar aquella situación dentro del espacio histórico del saber.

Lo que en definitiva subyace al pensamiento de Foucault en torno al tema del fin del hombre es que su aparición y, por consiguiente, la idea que de él se tiene y se hace, depende de la configuración y comprensión que se ha tenido o se tenga del saber y de las formas adoptadas por el conocimiento —como instrumento cognoscitivo— para dar cuenta de él. Por consiguiente, en la medida en que cambie la figura y la comprensión del saber, cambiará la figura manifiesta del hombre. Así, por ejemplo, el hombre conocido y estudiado por la Edad Clásica es el hombre del saber metafísico-teológico fundado instrumental y especulativamente en las posibilidades y en la realidad cognoscitiva de la representación. Por cierto, no se trata aquí de afirmar que el hombre es lo que es como producto transparente y exclusivo de la lógica de los conceptos del saber y de su ideología subyacente. Más bien, lo que aquí se trasluce es una comprensión del hombre como un *acontecimiento histórico y diferencial*, por tanto, en todo y cada tiempo aprehensible desde condiciones concretas y filiales, pero que, sin embargo, desde esa misma historia ha percibido e interpretado su rostro, es decir, su identidad, a través de las máscaras que se ha puesto o han sido adheridas a su rostro, sobre la base de una determinada interpretación temporal de la realidad concreta en que ha habitado y habita y, sin duda, también de la realidad trascendental —en su sentido religioso e ideológico— en la que se le ha dicho, hecho pensar y creer que igualmente habita y desde donde adquirirían verdadero sentido los acontecimientos de su existencia finita. Al patentizarse el hombre como un ser finito, diferencialmente histórico, su identidad queda expuesta y sometida a la cadena temporal de las interpretaciones; interpretaciones que no se irrigan sólo

desde las vertientes teóricas del saber y la ciencia, sino igualmente desde las represas tecnológicas y acueductos políticos del poder.

El desarrollo de la obra posterior a *Las palabras y las cosas* (que, por cierto, no está desligada de los supuestos de este libro, sino que, en cada caso, se acentúan diferentes vías y objetos de investigación) se propone explicitar a través de estudios histórico-epistemológicos concretos cómo es que se han ido constituyendo históricamente formas determinadas de saber, especificadas en diferentes disciplinas, mediante su relación y permeabilización con un medio de prácticas cotidianas e institucionales de poder, que prefiguran el perfil y consistencia del hombre y de un saber sobre él.

Lo que a propósito del tema del hombre, y a partir de *La arqueología del saber* y las subsiguientes investigaciones de *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, propone Foucault, es que, en la medida en que la constitución del saber se muestra indisolublemente ligada a las instancias de poder entre las cuales y con las cuales se decantan diferentes disciplinas teóricas identificables, el hombre con que allí nos encontramos será, a su vez, uno que estará traspasado y modelado por todos los elementos positivos y aleatorios de ese poder, y según las relaciones estratégicas a que ellos queden sujetos en la manifestación del ejercicio del poder, difuminados y operantes a través de todos los niveles del cuerpo social. La figura de un hombre que se desprende desde un poder que en su ejercicio utiliza todos los recursos institucionales y de cotidiano reforzamiento práctico que tiene a su disposición. Sin olvidar que el poder busca reproducirse a sí mismo desde el poder disponible y el saber que ese poder le otorga y, paralelamente, promueve las formas de saber que afianzan su reproducción y excluye aquellas que lo amenazan.

88

Pero, sin duda, estos planteamientos sobrepasan el marco de las investigaciones de *Las palabras y las cosas* y, por consiguiente, el objetivo inmediato del presente trabajo. Su desarrollo y análisis deberá ser el objeto y el resultado de otros estudios complementarios a éste.

4.2. Interpretación «prospectiva» del tema del fin del hombre

Ahora cabe que nos dirijamos hacia el nivel «prospectivo» de interpretación del texto de Foucault, en donde, comentando a Nietzsche, se anuncia la muerte del hombre actual. Para preparar esta interpretación es preciso, sin embargo, dar un rodeo previo por las modalidades de formación de las llamadas «ciencias humanas». Desde allí se podrá disponer de un nivel de comprensión más adecuado acerca de los supuestos en que se apoyan las investigaciones del psicoanálisis, la etnología y la lingüística, como disciplinas en cuyo ámbito se pondría de manifiesto, precisamente, el «fin» del hombre, en cuanto tema propuesto al pensar actual para su disección y recomposición.

El campo de formación de las ciencias humanas es justamente el espacio del saber generado a partir de comienzos del siglo XIX. No es la complejidad de la existencia positiva del hombre lo que dificulta reconocer e identificar claramente la figura epistemológica de las ciencias humanas, sino el hecho de que éstas se ubican dentro de aquel espacio del saber en donde la finitud y la historicidad, hasta ese entonces impensadas en la existencia del hombre, son pensadas ahora desde su reduplicación empírico-trascendental. Para realizar esta tarea cognoscitiva las ciencias humanas (la psicología, la sociología, los análisis del lenguaje y la literatura, la historia y la historia de las culturas, de las ciencias o de las ideas) toman en préstamo y usan según distintos procedimientos los modelos cognoscitivos desarrollados por la biología, la economía, la filología, ciencias en que primariamente se hizo patente y trabajó la positividad y finitud de la existencia del hombre. Pero «las ciencias humanas no son el análisis de lo que el hombre es por naturaleza, sino más bien el análisis que se extiende entre lo que el hombre es en su positividad (ser viviente, trabajador, hablante) y lo que permite a este mismo ser saber (o buscar saber) lo que es la vida, en qué consiste la esencia del trabajo y sus leyes, y de qué manera él puede hablar. Las ciencias humanas ocupan, pues, esta distancia que separa (no sin unir las) la biología, la economía, la filología de aquello que las hace posible en el ser mismo del hombre».²⁸

²⁸ PC., p. 343; MCh., pp. 364-365.

Es decir, las ciencias humanas realizan continuamente una labor de reduplicación con respecto a las formas de la existencia inmediata del hombre, con la intención de poner de manifiesto a un nivel superior de comprensión —ni exclusivamente científicista ni exclusivamente filosófico o metafísico-especulativo— los modos de ser específicos y el ser mismo del hombre. Pero en la medida misma en que hacen uso de los modelos cognoscitivos vigentes en la biología, (la función y la norma), en la economía (el conflicto y la regla), en la filología (la significación y el sistema) aunque diversamente matizados en la psicología, sociología e investigaciones sobre el lenguaje, literatura, cultura y mitos, queda de manifiesto su dependencia con respecto a aquellas ciencias, así como se patentiza el hecho de que ellas, más que ciencias en sentido estricto, revelan ser un modo determinado de especificación epistemológica de aquel espacio del saber del siglo XIX. en que por primera vez surgió en la cultura occidental la figura positiva del hombre.

Y es esta situación, plantea Foucault, la que impide dar el nombre de «ciencias» a las investigaciones realizadas en torno al hombre y que lo impulsan a catalogarlas más bien como un «saber». Ellas se especifican en las formaciones discursivas que configuran las «ciencias» humanas, que no por no ser ciencias perderían toda validez epistemológica, ni se ha de excluir la posibilidad, como tal posibilidad, de que en algún momento alcancen una figura estricta de ciencia. Y si la arqueología se detiene en ellas para examinarlas, es justamente porque la relativa inestabilidad de sus fronteras epistemológicas permite visualizar y aprehender en su mayor inmediatez las modalidades de funcionamiento y especificación del saber de una época, en este caso la moderna, y las condiciones positivas de posibilidad de la formación de ese mismo saber.

90

Por otra parte, es el uso específico que las ciencias humanas (y seguiremos usando este término, así como también lo hace Foucault, por comodidad de lenguaje) hacen de los modelos cognoscitivos anteriormente señalados, lo que permitiría apreciar cuándo es que ellas investigan sus respectivos campos temáticos desde una perspectiva psicologista, sociologista o culturalista, revelándose así la ambigüedad

de sus extrapolaciones y sus problemas de método. Además, según se privilegie la inseparabilidad de relaciones existentes entre las funciones, los conflictos o las significaciones se realizará un análisis según el estilo de la «continuidad», o bien, si se destaca la especificidad de las normas, de los conjuntos de reglas o la coherencia interna de los sistemas se realizará un análisis según el estilo de la «discontinuidad».

Pero, sin duda, lo más importante es que el uso hecho por las ciencias humanas de estos tres modelos permite la reincorporación de la representación a sus discursos, aun cuando sea según una modalidad y rango distintos a los ejercidos por ella en la Edad Clásica. La representación se introduce ahora como un elemento cognoscitivo más, que permite comprender lo que el hombre sea en su empiricidad y afán de fundamento. Los ámbitos de las funciones de la vida, de los conflictos económicos y de los significados lingüísticos pueden llegar efectivamente a hacerse conscientes al hombre por medio de su representación discursiva; ámbitos que sin la mediación de la representación podrían permanecerle a él como desconocidos, es decir, inconscientes. Por otra parte, las normas, reglas y sistemas reguladores de esos ámbitos, si bien no son inmediatamente patentes para una experiencia cotidiana, para una conciencia no despierta, y por ello permanecen a un nivel inconsciente en el hombre, pueden sin embargo llegar a hacerse conscientes para él a través de un saber reflexivo apoyado en el carácter mostrativo de la representación. De este modo, la representación oscila ahora como una función mediadora entre los polos de lo consciente y lo inconsciente, entre el ser y el hacer del hombre. Y debido a esa polaridad entre la que se mueve la representación, el inconsciente pasa a convertirse en un tema constitutivo de las ciencias humanas. Ya no será suficiente con aprehender sólo lo que *hay*, en cuanto se ofrece positivamente a la investigación, sino que es preciso dirigirse también a las condiciones reales, a los sistemas, normas y reglas que han hecho surgir a eso consciente, pero que han quedado encubiertas por esa misma patentización suya. Es decir, es preciso dirigirse hacia aquella región del inconsciente, que es necesario desvelar. De aquí la importancia que adquiere el psicoanálisis en el pensar moderno y, por cierto, con ello Freud.

Esta reincorporación de la representación en los análisis de las ciencias humanas trae consigo, plantea Foucault, por lo pronto, dos consecuencias: 1.– Sus investigaciones se realizan dentro de un ámbito en donde continuamente lindan con el peligro de una reflexión trascendental, pero de un modo tal en que «esta marcha casi trascendental se da siempre bajo la forma del desvelamiento. Es siempre al desvelar que, por contraposición, ellas pueden generalizarse o afinarse hasta pensar los fenómenos individuales (...) Una elevación trascendental devuelta en un desvelamiento de lo no-consciente es constitutiva de todas las ciencias del hombre».²⁹ 2.– A diferencia de las modernas ciencias empíricas, en cuanto las ciencias humanas no han podido evitar ni pensar adecuadamente este nuevo primado de la representación, y en la medida en que han querido teorizar acerca del hombre, han recaído en formas de filosofía semejantes a las imperantes en la Edad Clásica. Allí se perfila el continuo peligro de «antropologización» que afecta a las ciencias humanas. Además, es la falta de una clara delimitación del papel jugado allí por la representación lo que hace que ellas oscilen entre un considerarla como un fenómeno empírico de análisis, entre otros, o bien, como aquello que le sirve de fundamento general para sus investigaciones.

Por otra parte, puesto que las investigaciones de las ciencias humanas se realizan sobre el fondo de la historia, en donde se muestra que todos los fenómenos acaecidos en el tiempo han de ser continuamente repensados desde las condiciones históricas que determinan en cada caso su configuración, se abre la posibilidad del «historicismo» como modalidad de interpretación de los acontecimientos y productos humanos. El análisis de la finitud, el desvelamiento del inconsciente y el historicismo son direcciones de interpretación con las cuales se ven una y otra vez confrontadas las ciencias humanas. Es en este espacio general del saber moderno en donde las investigaciones del psicoanálisis, de la etnología y de la lingüística encuentran un lugar privilegiado de despliegue.

²⁹ PC., p. 353; MCh., pp. 375-376.

Al dirigirnos ahora hacia las vías de desarrollo y resultados de esas investigaciones es que podremos circunscribir más específicamente el rodeo dado para llegar a aquella interpretación prospectiva del texto de Foucault acerca del fin del hombre.

Mientras las ciencias humanas se encuentran en una situación ambigua con respecto al inconsciente, en la medida en que se ven en la necesidad de desvelar lo que en él queda oculto, pero sin transgredir las modalidades cognitivas de la representación y la conciencia, el psicoanálisis se dirige directamente hacia el inconsciente con la seguridad de encontrar allí las figuras fundamentales que determinan la finitud del hombre, aun cuando ellas no puedan ser inmediatamente aprehendidas por medio de la representación e incluso la sobrepasen. En el inconsciente «se dibujan las tres figuras a través de las cuales la vida con sus funciones y sus normas llega a fundarse en la muda repetición de la Muerte, los conflictos y las reglas en la desnuda abertura del Deseo, las significaciones y los sistemas en un lenguaje que es al mismo tiempo Ley».³⁰ Y aun cuando estas figuras puedan no encontrarse en las investigaciones empíricas en torno al hombre, a un nivel arqueológico ellas marcan las condiciones de posibilidad de todo saber moderno sobre él: en la muerte transparece la reduplicación empírico-trascendental de la finitud del hombre, en el deseo lo impensado por el pensar y en la ley el origen lejano del lenguaje y su recuperación a través de la mediación analítica. Es en las figuras de la locura —en la esquizofrenia, especialmente— en donde el psicoanálisis encuentra expresadas dolorosamente las limitaciones de la finitud humana. Pero justamente por estar ligado inexorablemente el psicoanálisis a una práctica clínica, en donde se trata de reconocer y aliviar los sufrimientos de un paciente, se revela su insuficiencia de principio para transformarse en una teoría general acerca del hombre.

La etnología se sitúa, en cambio, en la dimensión de la historia. Aceptando y apoyándose en el nivel cognoscitivo alcanzado por la *ratio* occidental, pretende determinar teóricamente las estructuras que han regido la serie de acontecimientos

³⁰ PC., p. 363; MCh., p. 386.

acaecidos en otras culturas. Para lograr ese objetivo, «la etnología coloca las formas singulares de cada cultura, las diferencias que la oponen a otras, los límites por los cuales ella se define y se cierra sobre su propia coherencia, en la dimensión en donde se anudan sus relaciones con cada una de las tres grandes positivities (la vida, la necesidad y el trabajo, el lenguaje)». ³¹ Al estudiar esas culturas desde las estructuras en que se organizan tales positivities y al evitar así la posición histórica del sujeto investigador, la etnología superaría el peligro de historicismo y quedaría en condiciones de exponer la forma específica de historia que se ha hecho patente en cada cultura.

Ahora bien, puesto que tanto el psicoanálisis como la etnología orientan sus investigaciones no en torno al hombre mismo, sino en torno a aquellas regiones en donde se posibilita un saber acerca del hombre: el inconsciente y la estructura formal ordenadora de las positivities de una cultura, es que ellas revelan en sus discursos «el *a priori* histórico de todas las ciencias del hombre». Por ello es que las ciencias humanas no pueden sino relacionarse de uno u otro modo con ellas. «De ambas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre». Y sin que lo siguiente implique un juicio valorativo, afirma Foucault, «en relación con las “ciencias humanas”, el psicoanálisis y la etnología son más bien “contraciencias” (...) y no cesan de “deshacer” a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad». ³² La relación entre ambas se encontraría no en aquellos dudosos intentos de realizar una «psicología cultural» o una etnología que busca el inconsciente colectivo a una cultura, sino en aquel punto de cruce de la perpendicular dibujada por la serie de experiencias significantes únicas del individuo recogidas por el psicoanálisis, sobre el plano horizontal del sistema formal en que se constituyen las significaciones de una cultura, tal como son examinadas por la etnología.

Y es a este propósito, justamente, que los intentos de la lingüística por realizar una

³¹ PC., p. 366; MCh., p.389.

³² PC., p. 368; MCh., p.391.

teoría pura del lenguaje viene a complementar las investigaciones de aquellas otras dos «contraciencias», para ofrecerles un modelo formal de análisis: son los proyectos de la lingüística por determinar la estructura de un sistema significativo formal en donde todos sus elementos componentes alcanzarían su significado real. En cuanto este lenguaje puro es exterior al hombre, daría cuenta del orden regulador de las positivities en que él se encuentra inmerso, pero en la medida en que es a través de ese mismo lenguaje que, en cada caso, siempre se puede pensar de nuevo aquellas regiones en las que se determina la finitud del hombre, ese lenguaje queda internamente ligado con y expresa su finitud. Pero con esto queda claro que en la lingüística tampoco se trata de pensar al hombre en sí mismo, sino en todo caso a aquello a través de lo cual a éste se le hace posible hablar y pensar desde las regiones concretas y epistemológicas en que habita.

A los intentos apoyados en las innovaciones de la lingüística por realizar una formalización del pensar y del conocimiento, empleando para ello incluso modelos o métodos tomados de la matemática, han de agregarse complementariamente y desde otra perspectiva, los propósitos de una buena parte de la literatura actual por desplegar el ser del lenguaje en todo su espesor. Aquí habrían de inscribirse los trabajos escritos por Foucault y las observaciones hechas acerca de la obra de Roussel, Klossowski y Blanchot, pero también sobre la de Kafka, Artaud y Bataille. Aquella literatura en donde el lenguaje habla desde la repetición incansable y modulada de sus palabras, imágenes, espacios y materialidad propia, desde su enfrentamiento con la muerte y con la finitud de la obra. Aquella literatura en donde el sujeto del lenguaje desaparece justamente entre el murmullo silencioso o dilacerante de las palabras.³³

³³ Ver: *Raymond Roussel*, Gallimard París 1963 (versión castellana en Ed. Siglo XXI, Argentina 1973); «Le “non” de pere», *Critique* N° 178, París 1962 [DE., I, pp. 189-203]; «Un si cruel savoir», *Critique* N° 182, París 1962 [DE., I, pp. 215-228]; «Préface à la transgression», *Critique* N° 195/196, París 1963 [DE., I, pp. 233-250]; «Distance, aspect, origine», *Critique* N° 198, París 1963 [DE., I, pp. 272-285]; «Le langage à l’infini», *Tel Quel* N° 15, París 1963 [DE., I, pp. 250-261]; «La métamorphose et le labyrinthe», *Nouvelle Revue Française* N° 124, París 1963 [chapitre V de *Raymond Roussel*]; «Guetter le jour qui vient», *Nouvelle Revue Française* N° 130, París [DE., I, pp. 261-268]; «Le langage de l’espace», *Critique* N° 203, París 1964 [DE. I, pp. 407-412]; «La prose d’Actéon»,

Y este es el punto donde se resuelve, precisamente, aquella interpretación prospectiva propuesta para el texto de Foucault en que se anuncia el fin del hombre. Sobre el fondo de aquella configuración del saber surgida a comienzos del siglo XIX: la reduplicación empírico-transcendental de la existencia del hombre, la analítica de la finitud y de la historia, el pensar lo impensado, el retroceso y retorno del origen, y a través de los resultados de las investigaciones de la biología, la economía y la filología y el empleo matizado e interdisciplinario de sus modelos cognoscitivos, es que pudieron surgir histórica y epistemológicamente —cabría decir también arqueológicamente— las investigaciones específicas de las llamadas ciencias humanas. Y, finalmente, sobre todo ese complejo espacio del saber moderno se hicieron posible los trabajos del psicoanálisis, de la etnología, la lingüística y la literatura. Pero de un modo tal, que su orientación teórica general y sus resultados habrían puesto de manifiesto y concretizado aquello que Nietzsche había ya anunciado hacia fines del siglo pasado: no tanto la muerte de Dios, sino más bien el fin del hombre, asesino de Dios. Al dar muerte a Dios, el hombre queda entregado a su positiva finitud histórica. Finitud que no puede sino asumir en la dispersión en que ella se manifiesta y que señala hacia su próxima desaparición y fin. «El hombre desaparece en la filosofía no como objeto del saber, sino como sujeto de la libertad y la existencia. El hombre como sujeto, como sujeto de su conciencia y de su libertad, es fundamentalmente una representación de acuerdo a la imagen de Dios (...), cuando Nietzsche anuncia la llegada del superhombre, él no anuncia la llegada de un hombre que se asemeja más a Dios que al hombre; él anuncia la llegada de un hombre que ya nada tiene que hacer con aquel Dios, cuya imagen él aún lleva sobre sí».³⁴

Nouvelle Revue Française N° 135, Paris 1964 [DE., I, pp. 326-337]; «Le Mallarmé de R. P. Richard», *Annales* N° 5, Paris 1964 [DE., I, pp.427-427]; «La pensée du dehors», *Critique* N° 229, Paris 1966 [DE., I, pp. 518-539]; «Un “fantastique” de bibliothèque», *Cahiers de la Compagnie M. Renaud-J. L. Barrault* N° 59, Paris 1967; «Qu’est ce qu’un auteur?», *Bulletin de la Société Française de Philosophie* N° 63, Paris 1969 [DE., I, p. 789-821].

³⁴ «Foucault répond à Sartre» (entretien avec J.-P. Elkabbach), *La Quinzaine Littéraire* n° 46, 1-15 mars 1968, pp. 20-22. [DE., I, p. 662-668]. Nosotros hemos traducido desde la versión alemana incluida en: Adelbert Reif editor, *Antworten der Strukturalisten*, Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1973. p. 179.

Y porque este hombre más joven que la muerte de Dios ya nada tiene que ver con aquella imagen de Dios, es que Foucault lo ve dispersarse entre las máscaras, la risa y el fluir positivo del tiempo, según la modalidad que antes hemos expuesto. La finitud a que queda entregado el hombre lo lleva justamente a su fin, en cuanto las ciencias que se dirigen a él para explicar, conocer y dar cuenta de su existencia, lo hacen a través de un movimiento elíptico que pasa por sobre él y fuera de él, que encuentra su condición de posibilidad en el espacio del saber moderno, su reposo analítico en aquellas figuras positivas del inconsciente y la historia de las culturas, en las estructuras formales del lenguaje y en el murmullo parlanchín de la literatura. Es allí en donde el hombre encontraría su fin como sujeto de su libertad y de su conciencia. A Foucault le es patente la problematicidad para pensar en el presente y hacia el futuro esta desaparición del hombre, especialmente porque aún no se ha ganado distancia suficiente frente a ese hecho como para pensarlo adecuadamente y en todo su alcance; pero del mismo modo, tampoco se dispone de una distancia reflexiva necesaria frente a la reaparición del ser del lenguaje, que se perfila actualmente. «El hombre, constituido cuando el lenguaje estaba avocado a la dispersión, ¿no se dispersará acaso cuando el lenguaje se recomponga? (...) ¿No sería necesario admitir que, dado que el lenguaje está de nuevo allí, el hombre ha de volver a esta inexistencia serena en la que lo mantuvo en otro tiempo la unidad imperiosa del Discurso (clásico)?». ³⁵

³⁵ PC., p. 374; MCh., p. 397. Agregamos el paréntesis para evitar confusiones en el uso del término «Discurso» y el significado que recibe posteriormente en AdS. Habría que decir que esta específica faceta de interpretación del fin del hombre a partir de la recomposición del ser del lenguaje no es retomada ni desarrollada por Foucault en su última obra. Luego de AdS, y a partir de 1971, se le impone un nuevo tema como el decisivo para el estudio de las ciencias humanas y el hombre, pero ahora dentro del marco más apremiante de las instancias de formación y ejercicio del poder en la sociedad. Los puntos de fricción en que la figura del hombre se torna incandescente, en que se dispersa, fragmenta y transforma su existencia son aquellos en que ésta aparece imbricada con y multiplicada desde y por una microfísica del poder, una anatomía política de los cuerpos, una economía del placer y de los dispositivos de sexualidad. Hacia estos complejos temáticos se vuelcan los análisis de Foucault en sus dos últimos libros, con la pretensión de realizar diversos estudios arqueológicos acerca del «poder de normalización y la formación del saber en la sociedad moderna» (VC., p. 314). Aunque estos trabajos no tengan como su objetivo central la historia del hombre

Para ir concluyendo este trabajo, citaremos dos textos que complementan nuestra interpretación del tema del nacimiento y fin del hombre en el espacio del saber moderno y lo colocan, a la vez, en relación con los supuestos teóricos centrales que orientan la investigación arqueológica de Foucault.

La muerte del hombre es un tema que permite actualizar la manera de como ha funcionado el concepto de hombre en el saber (...) No se trata de afirmar que el *hombre* ha muerto, se trata, a partir del *tema* —que no es mío y que no ha cesado de ser repetido desde el fin del siglo XIX— que el hombre ha muerto (o que él va a desaparecer, o que él será reemplazado por el super hombre), de ver de qué manera, según qué reglas se ha formado y ha funcionado el *concepto* de hombre. Yo he hecho la misma cosa para la función de autor.³⁶

No cabe emocionarse especialmente con el fin del hombre: él no es más que el caso particular o, si se quiere, una de las formas visibles de un deceso mucho más general. Yo no entiendo con esto la muerte de Dios, sino aquella del sujeto, del Sujeto con mayúscula, del sujeto como origen y fundamento del Saber, de la Libertad, del Lenguaje y de la Historia. Se puede decir que toda la civilización occidental ha sido subjetivada-sojuzgada (*assujettie*), y los filósofos no han hecho más que establecer su constatación al referir todo pensamiento y toda verdad a la consciencia, al Yo, al Sujeto. En el estruendo que nos estremece hoy, es preciso, tal vez, reconocer el nacimiento de un mundo en donde se sabrá que el sujeto no es uno, sino escindido, no soberano, sino dependiente, no origen absoluto, sino función sin cesar modificable.³⁷

moderno, sino en todo caso una historia del poder-saber y sus estrategias, sus resultados no son de ninguna manera indiferentes para aquel otro problema.

³⁶ «Qu'est ce qu'un auteur?», p. 101. Publicado en *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 63 année, n°3, juillet-septembre 1969, pp. 73-104. [DE., I, p. 789-821]. (El subrayado es nuestro). Incluimos la última frase de este texto para dejar planteada la comunidad de estilo en el trabajo de los temas: hombre-autor-sujeto. (La traducción es nuestra).

³⁷ «La naissance d'un monde» (entretien avec J.-M. Palmier). *Le Monde*, supplément: *Le Monde des livres*, n° 7558, 3 mai 1969, p VIII. [DE. I, p. 786-789] (La traducción es nuestra).

Luego de estos textos se podrá apreciar cómo el tema del hombre no es sino una concreción de otro más general, que señala hacia el andamiaje teórico que sustenta la labor de excavación, socavamiento y subversión de la arqueología, para crear desde allí las condiciones positivas de examen del archivo del saber occidental, sobre el cual la arqueología pueda convertirse en algo así como una filosofía diagnóstica del presente y del tiempo venidero. Si dentro de la variedad de temas y ángulos destacados de acercamiento a ellos, en el conjunto de la obra escrita por Foucault se puede reconocer la persistencia de unos supuestos teóricos y una actitud crítica determinada, ella podría resumirse en las siguientes líneas: intentar sistemáticamente y sin tregua el desmantelamiento y desmitificación de la asignación de responsabilidad histórica y metafísica al sujeto y a la conciencia como centros absolutos de constitución de la verdad de los discursos del saber y las ciencias, propuestos sobre el fondo de una continuidad ideal de los tiempos y la historia, que le garantizan al sujeto y a la conciencia el reencontrar en sus palabras la verdad de las cosas, actuando, en definitiva, como juez y parte interesada a la vez en el litigio de su propia existencia en el mundo.

Si en su última obra Foucault liga explícita y concretamente el análisis del saber con los mecanismos del poder, lo que allí se intenta es, en cada caso y dentro del conjunto de su investigación, desacralizar lo absoluto y la totalidad, como instancias finales y unificadoras de sentido en que se resuelven las diferencias de los hombres, las cosas y la historia, mediante un sostenido trabajo puntual y coyuntural de la multiplicidad y aleatoriedad de lo real, de la historia. Con esto no se quiere propugnar tal vez un anarquismo del saber y el poder, sino en todo caso promover mediante un positivismo sin ilusiones utópico-humanistas el levantamiento de —por lo menos y por lo pronto— un archivo y un plano topográfico-epistemológico de las estrategias del poder-saber, que aprisionan y en que se debate el hombre en su nueva finitud y saber.

Sin duda que la ampliación del campo de trabajo iniciado por Foucault a propósito de los temas arriba esbozados, plantea una serie de cuestiones que han de ser

ampliamente analizadas, discutidas, incluso rediseñadas, pero que no es este el momento, sin embargo, en que lo podamos emprender. El requiere de un tratamiento específico y detallado.

En todo caso, y para concluir, la intención que transparece en la obra de Foucault es la de ejercer otro tipo de trabajo intelectual en donde frente a lo que, se podría llamar, ha sido el intelectual «universal», Foucault toma partido por la obra de un intelectual «específico»³⁸, que se integre efectivamente, desde su nivel, a los debates y enfrentamientos epistemológicos y políticos que conforman el ámbito del poder-saber, en que hoy se intenta vivir y pensar.

³⁸ Ver «Verité et pouvoir», p. 22-26, en *L'Arc*, n° 70: *La Crise dans la tête*, Paris, 1977, pp. 16-26 (extrait de l'entretien avec A. Fontana et P. Pasquino, juin 1976, publié in Fontana [A.], et Pasquino [P.], *Microfísica del potere: interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28 [DE. III, pp. 140-160]).