

II. El fin de la antropología filosófica. La muerte del hombre

I

Expondremos aquí algunas reflexiones de Foucault sobre la muerte del Hombre. Estas elaboraciones son previas a la aparición de *Las palabras y las cosas*. La imagen de las huellas de pasos perdidos en la arena, mientras las olas las borran lentamente, es el anuncio de una nueva aurora. La escena carece de ambientación crepuscular, el intento pretende ser optimista. Esta muerte acompaña a la proclamada el siglo pasado por Nietzsche. Esta vez es aquel que hecho a imagen y semejanza de Dios desaparece con él. Y así como la muerte del Señor impone el fin de la metafísica, la última entierra a las ciencias humanas. Con la muerte del Hombre Foucault constata un cambio de episteme, la sustitución de las ciencias del hombre por saberes inaugurales: la antropología estructural, el psicoanálisis, la lingüística. Este nuevo patrimonio revolucionario también desaparecerá de la escritura de Foucault, el estatuto de estas disciplinas será objeto de una reflexión crítica. Pero lo que sí merece una continuidad teórica es el intento de desantropologizar el conocimiento. Esta tarea recorre varios textos de Foucault. El famoso capítulo X de *Las palabras y las cosas* tiene una historia. La seguiremos desde sus inicios hasta el núcleo de su problematización. El pensamiento de Foucault inscribe en esta ocasión un diálogo con dos figuras filosóficas: Kant y Heidegger.

El primero es objeto de una tesis complementaria de doctorado, la que acompaña a *La historia de la locura*, en el año 1961. Kant vuelve a aparecer mencionado en algunas páginas de *Las palabras y las cosas*. Cuando Foucault comienza el proyecto genealógico, la temática del poder, Nietzsche concentra los recuerdos explícitos de la tradición filosófica, y parece oponerse a Kant, el filósofo burgués contra el filósofo maldito. Recorreremos también los vaivenes de esta ilusión.

Antes de morir Foucault vuelve a Kant. Lo hace a través de conferencias sobre el Iluminismo, cursos sobre la Ilustración y por la producción de nuevos interrogantes referentes al tema de la modernidad.

Heidegger es rara vez mencionado. No encontré en la obra de Foucault la presencia ni siquiera escasa de su nombre. Por eso asombra que en uno de sus últimos reportajes, Foucault lo mencionara como aquel que cambió su modo de entender la filosofía. Tamaña importancia parece huérfana de antecedentes. Intentaré trazar algunos rasgos de la genealogía de sus posibles efectos.

Hay ecos del destino. En el año 1954 Foucault escribe una introducción al libro del psiquiatra alemán L. Binswanger: *El sueño y la existencia*. Treinta años más tarde Foucault habla en el *Uso de los placeres* del sueño, según Artemidoro. El primer texto comienza con un poema de René Char, la contratapa de su última obra tiene las siguientes palabras del mismo poeta: “La historia de los hombres es la larga sucesión de la sinonimia del mismo vocablo. Es un deber contradecirla”. Veamos cómo Foucault responde a este deber.

En su primer texto dice Foucault:

Intentaremos mostrar, siguiendo el hilo de la inflexión de la fenomenología hacia la antropología, qué fundamentos fueron propuestos a la reflexión concreta sobre el hombre [...] Privilegio absoluto del objeto: el hombre, o mejor dicho, el ser-hombre. Ni filosofía, ni psicología, antropología. Contra el positivismo del “homo natura”, y en el contexto de una reflexión ontológica que tiene por tema mayor, la presencia del ser, la existencia, el *Dasein*.¹

¹ Michel Foucault: “Introduction”, a L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Desclée de Bower, 1954, p. 10.

La antropología rechaza la distinción entre psicología y filosofía, del mismo modo el análisis de Binswanger evita la distinción *a priori* entre ontología y antropología. Foucault comenta el texto de Binswanger, destaca su originalidad frente al callejón sin salida de la coyuntura psicoanalítica. No encuentra en Freud una gramática de la modalidad imaginaria. En la interpretación freudiana de los sueños no se acoplan dos niveles de análisis: la psicología del sentido y la psicología de la imagen:

La historia del psicoanálisis parece darnos la razón ya que la distancia aún no ha sido reducida. Vemos disociarse cada vez más estas dos tendencias que quisieron encontrarse durante algún tiempo: un análisis a la manera de Mélanie Klein, que encuentra su punto de aplicación en la génesis, el desarrollo, la cristalización de los fantasmas, reconocidos como la materia prima de la experiencia psicológica; y un análisis a la manera del Dr. Lacan que busca en el lenguaje, el elemento dialéctico en el que se constituye el conjunto de la significación de la existencia.²

Foucault analiza el diagrama de los horizontes de los espacios vividos, las espacialidades originarias, la autenticidad e inautenticidad de la existencia, el recuento de tipologías de la imagen de Hegel, Sartre, Bachelard y René Char.³ Jamás en Heidegger, el maestro de Binswanger y de este tipo de análisis. Sólo al principio del texto, Foucault hace esta lejana mención:

Queremos solamente mostrar que es posible penetrar de lleno en los análisis de Binswanger y acercarnos a su significación por un trayecto tan primitivo y originario como el que él mismo realiza en su contacto con la existencia concreta de sus enfermos. El rodeo por una filosofía más o menos heideggeriana no es un rito iniciático que abre el acceso al esoterismo del análisis del *Dasein*. Los problemas filosóficos se dan en el presente, no requieren análisis previos.⁴

La filosofía de Heidegger se da por supuesta. Está presente en los análisis concretos, como los de la psiquiatría fenomenológica. El análisis de la existencia expone a la luz de la filosofía la vida concreta de los hombres. El horizonte de su accionar. Por eso el “*Dasein* análisis” es una antropología fundamental, funda toda reflexión posible sobre el hombre. Los tabiques del mundo científico olvidan la verdad del ser-hombre. Ni los fantasmas de Melanie Klein, ni la dialéctica del lenguaje de Lacan alcanzan el objetivo, se olvidan de la estructura de trascendencia hombre-mundo para protegerse en el fetichismo de la abstracción.

Comencemos entonces el camino de este júbilo antropológico, hasta el momento en que muere. La desaparición de este hombre bienvenido pasa a través de varias agonías. Veamos la primera.

Foucault escribe en 1961 una *Introducción a la antropología pragmática de Kant*.⁵ Este texto recorre dos caminos. Por un lado, describe las articulaciones del libro de Kant. Por el otro plantea un problema que concierne a toda la filosofía post-kantiana: el modo de

² Michel Foucault: “Introduction” a L. Binswanger, cit.

³ Michel Foucault: “Introduction”, a L. Binswanger, cit., pp. 100-107, 116-120.

⁴ Michel Foucault: “Introduction”, a L. Binswanger, cit., p. 14.

⁵ Michel Foucault: *Introduction à l'anthropologie de Kant*, (Thèse complémentaire pour le doctorat de lettres). Departamento de tesis, Sorbonne, 1961. Las citas de Michel Foucault sobre la Antropología de Kant se extraen de este trabajo.

constitución de la matriz de la “ilusión antropológica”, las bases de la principal confusión de la filosofía contemporánea.

Kant enseñó durante veinticinco años el tema de la antropología. A veces se ensamblaba con el curso de Geografía Física. La Geografía Física aportaba elementos para el conocimiento del mundo, la antropología para el conocimiento del hombre. Ésta última tiene dos características específicas: a) proveer el elemento pragmático a todos los conocimientos y aptitudes adquiridos, que no sólo sirvan para incrementar el saber de la Academia, sino también para organizar y guiar la vida concreta; b) encarar la naturaleza y el hombre de un modo cosmológico, en relación a ese todo del que tanto uno como el otro forman parte.

Pero el todo hombre/naturaleza, geografía/antropología, terminará por disiparse, “para dar lugar a una idea cosmopolítica, de valor pragmático, en la que el mundo ya no aparece como un cosmos ya dado, sino como una ciudad a edificar”.

Existe una preocupación común a la antropología y a la crítica kantiana. La etapa crítica de la antropología, previa a la pragmática, concierne al problema de la composición de las representaciones y a la comunicación. Si es la relación con el objeto la que hace a la representación válida y comunicable, esto no impide que sea el sujeto el que deba componerla. Aparecen los temas mayores de la crítica: el objeto, la síntesis de lo múltiple, la validez universal de la representación, todos estos temas se agrupan por la preocupación común acerca de la comunicación.

Las divisiones del sujeto entre el Yo (objeto del sentido interno) y el Yo (sujeto de la apercepción), entre contenido y acto, se incluyen en la preocupación antropológica. Pero con el abandono de este problema de la composición de las representaciones por un sujeto desdoblado, comienza la preocupación pragmática. Esta se diferencia de la operación crítica. El sujeto de la antropología pragmática no es el de la moral, la razón práctica, o el jurídico. Ni el de la ciudad moral de los espíritus ni el de la sociedad civil. El sujeto antropológico es el “ciudadano del mundo”, determinado por reglas jurídicas, sometido a ellas, pero al mismo tiempo una persona humana que lleva en su libertad la moral universal. La preocupación antropológica es parte de un cambio en el sistema del pensamiento occidental a partir del siglo XVIII.

En el siglo XVI:

el pensamiento jurídico se había abocado a definir la relación entre el individuo y la forma general del Estado, o del individuo y la cosa, en su forma abstracta de propiedad. Pero en la segunda mitad del siglo XVIII, la interrogación se concentra sobre las relaciones de pertenencia de los individuos entre sí en la forma concreta y particular de la pareja, del grupo familiar, del hogar, de la casa, cómo la sociedad civil que la burguesía presupone como su fundamento y justificación, puede particularizarse en unidades restringidas, que nada toman del modelo feudal, y que no deben disolverse en el momento de la desaparición histórica de aquel viejo modelo.

Kant también se interroga por estas nuevas formas de sociabilidad, circunscribiendo los vínculos con la mujer, los niños y los domésticos al llamado derecho sobre las cosas (*droits de choses*). La atmósfera ética de la época no los incluía en la categoría de personas.

La antropología se despliega así entre la libertad del hombre y los imperativos de la vida cotidiana. “Analiza el modo en el que el hombre adquiere el mundo (su uso, no su conocimiento), es decir cómo puede instalarse en él, entrar en juego”. La antropología no es, entonces, la historia de la cultura, ni la sucesión de sus formas. Es la práctica inmediata e imperativa en una cultura ya dada, una síntesis del presente.

El hombre de la antropología pragmática “no es el *homo natura*, ni el sujeto puro de la libertad; está determinado por las síntesis ya efectuadas de su vínculo con el mundo”. En la Crítica, la síntesis se operaba sobre una multiplicidad organizada por la intuición *a priori*. Pero esta pasividad originaria no se repite en la antropología, en la que la multiplicidad se ofrece de un modo diferente. El *a priori* en el orden del conocimiento deviene en el orden de la existencia concreta un originario, que no es cronológicamente primero, y que al aparecer en la sucesión de las figuras de la síntesis, aparece como un dato preexistente. El terreno de la antropología no es el de las facultades o de los poderes en su positividad, es el del dominio en el que éstos fracasan. La antropología define una experiencia posible en la que la verdad y su pérdida llegan a coexistir.

Foucault enuncia las cuatro preguntas kantianas:

- ¿Qué puedo saber? Pregunta de la *Crítica de la razón pura*.
- ¿Qué puedo hacer? Pregunta de la *Crítica de la razón práctica*.
- ¿Qué puedo esperar? Pregunta de la *Crítica de la razón pura y práctica*.
- ¿Qué es un hombre?

La antropología deja lo empírico y vuelve como interrogante fundamental.

Foucault propone, al igual que Heidegger, aplicar la revolución copernicana a este sistema de preguntas, e invertir su orden. En vez de pensar que las primeras preguntas se abren hacia el interrogante fundamental, es éste último el que permite la serie de preguntas.

Foucault propone situar la pregunta “*Was ist der Mensch?*”, en la *Lógica* y en el *Opus Postumum*, para sólo después iniciar un retorno a la antropología. El *Opus Postumum* plantea la relación entre Dios, el mundo y el hombre. El tercer término es central, oficia de *medius terminus*, es la unidad concreta y activa en la cual y por la cual Dios y el mundo encuentran su unidad. La posibilidad de sentido de esta trilogía pasa por el hombre. Si el hombre puede dar esta unidad, lo hace en la medida en que ejerce su soberanía de sujeto pensante, pensando el mundo y pensando Dios.

Esta trilogía también reproduce la estructura del juicio de la lógica tradicional: Sujeto-Predicado-Cópula. El hombre equivale a la cópula del verbo Ser que mantiene la unidad del juicio. El hombre es así la síntesis universal en la que convergen la personalidad de Dios y la objetividad del mundo.

El mundo no es lo mismo que el universo. El mundo es un presupuesto del Yo. Se da en un sistema de actualidad que envuelve toda existencia real. Mientras el universo es uno solo, el mundo puede darse en varios ejemplares. El universo es la unidad de lo posible, el mundo es un sistema de relaciones reales.

“La posibilidad de concebir otros mundos –siendo este mundo, de facto, un dominio–, tiene por correlato la imposibilidad de superarlo y la imperiosa necesidad de aceptar sus fronteras como límites”.

El mundo puede comprenderse como fuente/dominio/límite. Apliquemos las tres preguntas de la lógica. La determinación de las *fuentes* del saber da contenido a la primera pregunta: ¿qué puedo saber? La determinación del *dominio de uso* posible y natural del saber indica la respuesta que podría darse a la pregunta ¿qué puedo hacer?; y la determinación de los *límites* de la razón nos da el sentido a la pregunta ¿qué puedo esperar?

La antropología retoma estas preguntas de la fuente, el dominio y el límite. Recubre la temática de la crítica aplicándolas a la interrogación sobre el hombre y la significación del mundo. La riqueza de la fuente (*quellen*), la solidez del dominio (*umfang*), el rigor de las

fronteras (*grenzen*), pertenecen a la circularidad necesaria que se da entre hombre y mundo. El mundo unificado por el hombre, que no es otra cosa que su habitante:

Vemos cuál es el lugar de la cuarta pregunta en la economía de la última etapa del pensamiento kantiano, es decir en el pasaje de una reflexión crítica –por eso es necesariamente propedéutica– a la realización de una filosofía trascendental. La pregunta antropológica no tiene contenido independiente; explicitada, repite las tres primeras, sustituyendo a una tripartición que proviene más o menos directamente de la distinción de las facultades, el juego de tres nociones que recubren las relaciones entre hombre y mundo.

La pregunta ¿qué es el hombre? tiene por función llevar las divisiones de la crítica a un nivel de cohesión fundamental. De modo análogo podemos percibir la traslación del concepto “tiempo” de la crítica a la antropología.

El tiempo en la crítica es la forma del sentido interno y de la intuición. El tiempo en la antropología es la realidad de las desviaciones, de las pérdidas y de las fragilidades. En la crítica, el sujeto tenía consciencia de sí como determinado en el tiempo, y esta determinación reenviaba a la existencia de un mundo exterior con relación al cual una experiencia interna del cambio era posible.

El pasaje de la crítica a la antropología, es al mismo tiempo un desplazamiento del *a priori* al originario. Originario en la antropología es lo verdaderamente temporal, no lo primitivo:

En una perspectiva antropológica, la verdad se presenta a través de la dispersión temporal de las síntesis y en el movimiento del lenguaje y del intercambio; ahí precisamente en donde no encuentra formas primitivas –ni los momentos *a priori* de su constitución, ni el choque puro del dato– ella encuentra en un tiempo que ya fluyó, en un lenguaje que ha sido hablado, en el interior de un flujo temporal y de un sistema lingüístico jamás dado en su grado cero, algo así como su forma originaria: lo universal naciendo en medio de la experiencia en el movimiento de lo *verdaderamente temporal* y de lo *realmente intercambiado*.

La problemática de la finitud que Foucault desarrollará en *Las palabras y las cosas* encuentra en la antropología de Kant su antecedente filosófico. El trabajo el lenguaje y la vida, a través de las leyes de la economía política, la filología y la biología, que constituyen las fronteras de la trascendencia y la finitud del hombre, serán antropologizados a partir de las ciencias humanas. Entorpecerán en ellas un nuevo zócalo de fundamentos.

Pero antes de llegar a esto, veamos cómo en la dimensión de la antropología, en el mundo efectivamente presente, en el dominio de lo que Foucault llama originario, es posible pensar la universalidad humana. En este caso, a diferencia de la crítica, se tratará de una universalidad histórica. Formará parte de una perspectiva “cosmopolítica”.

Foucault afirma que hay un banquete kantiano.

Si el de Platón tenía una escenografía de triclinios y griegos recostados, el de Kant buscará su propio escenario, y éste extraerá sus materiales de la ambientación de su época. La antropología de las formas minúsculas de sociabilidad como las comidas en común. Es importante la “*Unterhaltung*”, el entretenimiento, un mundo de intercambio, un modelo al que el sujeto se siente ligado al mismo tiempo en que es soberano. Importancia también del discurso, de la circulación de una palabra que nace en el círculo de amigos que comparten *una mesa*. Desde el punto de vista de la antropología, el grupo que tiene valor de modelo no es ni la familia ni el estado, es la “*tischgesellschaft*”, la charla de café, o la charla de sobremesa. Escenario de Königsberg, capital administrativa, ciudad universitaria y comercial, punto en el que se cruzan las rutas que bordean el mar, en este lugar en el que camina el “ciudadano del mundo”, la charla de sobremesa es el momento en que una ética

del discurso emerge como modelo de universalidad. Este modelo tiene su estructura y sus reglas:

Transparencia de un lenguaje común, una relación de todos con todos; nadie debe sentirse privilegiado o aislado, pero cada uno, silencioso o hablante, debe manifestar su presencia en la comunidad soberana de la palabra. Ninguna de las tres funciones del lenguaje debe omitirse: enunciado de un hecho contingente [*erzählen*], formulación, intercambio y rectificación del juicio [*räsonieren*], libre juego del lenguaje sobre sí mismo [*scherzen*]. Uno tras otro, es necesario que las tres funciones del lenguaje impongan su dominio, en un movimiento que es el ritmo propio de esta forma propia de reunión; primero la novedad del acontecimiento, luego la seriedad de lo universal, al fin la ironía del juego. En cuanto al contenido mismo del entretenimiento, debe obedecer a las leyes de una estructura interna: la de una suave continuidad, sin rupturas, de modo tal que la libertad de cada uno para formular su opinión, insistir en ella, o desviar el curso de la conversación, no sea jamás sentida por los otros como un abuso o una constricción. Así es que en el elemento regulado del lenguaje, la articulación de las libertades y la posibilidad para los individuos de formar un todo, pueda organizarse sin la interrupción de una fuerza o de una autoridad, sin renuncia ni alienación. Hablando en comunidad de un *convivium*, las libertades se encuentran y espontáneamente se universalizan. Cada uno es libre, en la forma de la totalidad.⁶

Para Kant la sociabilidad es una virtud, un traje necesario para revestir los principios puros de la razón práctica.

La forma mayor de esta sociabilidad es la conversación. El arte de la conversación permite la convergencia entre una ética y una estética, se combinan el buen gusto y la conducta. Se trata de combinar el vivir social con la virtud. Por eso dice Kant:⁷ “El acto del bien vivir que mejor parece concordar con una verdadera humanidad *es una buena comida con una buena compañía*”. Importa el número de comensales, que para Kant, y siguiendo las propuestas de Lord Chesterfield, debe acercarse a las diez personas. Es recomendable restringir el número de damas y tener estrategias adecuadas para las voces súbitas e irritadas que interrumpen la conversación y pesan largo rato, demasiado. La dueña de casa debe remediar esta situación:

y mantener la conversación en marcha constante, de suerte que concluya, como un concierto, en medio de la pura alegría general, y sea tanto más saludable por ello; igual que el banquete de Platón, del que el convidado decía: “Tus comidas no agradan sólo cuando se las goza, sino tantas veces como se piensa en ellas”.⁸

Comer juntos en una mesa, ése es un contrato de sociabilidad. Lo que era el ágora para la sociedad pública de Atenas, lo es la mesa para la sociedad privada de Königsberg. La conversación tiene tres etapas que corresponden a las nombradas por la lectura de Foucault. Contar, argüir, bromear. Las novedades del día, primero nacionales y luego extranjeras para los entremeses, el intercambio de opiniones o una amena discusión que excite el apetito y el afán de botellas, y, finalmente, una risa franca y cordial que ha destinado la naturaleza para que el “movimiento del diafragma y del intestino favorezcan muy especialmente al estómago en su digestión y al bienestar corporal; aunque los partícipes del banquete crean encontrar un modo maravilloso de cultivar el espíritu en este designio de la naturaleza”.

Las leyes de la sociabilidad hacen un uso adecuado de los fenómenos naturales. El proyecto inicial de una antropología es en el siglo XVIII se vincula a una crítica al mecanismo

⁶ Michel Foucault: *Introduction à l'anthropologie...*, cit.

⁷ Emmanuel Kant: *Antropología en sentido pragmático*, trad. Gaos, Revista de Occidente, pp. 175-178.

⁸ Emmanuel Kant: *Antropología...*, cit.

cartesiano. Un desdoblamiento capital en la unidad de la “*physis*”. Lo físico de los cuerpos se diferenciará en la física. Lo físico del hombre pertenecerá a la naturaleza sin ser parte de la física. Wolff mantiene el término física como la forma más general del conocimiento de la naturaleza, y le agrega “fisiología” como una ciencia de los cuerpos.

Si una ciencia de la naturaleza aparece como desfasada con relación a una ciencia de la física, esto sucede en la medida en que esta última ya no puede cubrir el dominio del cuerpo humano. La existencia de una antropología es a la vez causa y efecto y, sin duda, la medida de este desfasaje.⁹

¿Pero por qué este desfasaje se articula con una antropología y no con una biología? Porque Wolff afirma que la fisiología se refiere a los *corpore animati*. El conocimiento del hombre está en el cruce de la determinación de un privilegio metafísico, el alma, y la pericia en una técnica, la medicina. “El hombre es, entonces, el primer tema de un saber que aparece en el campo que deja libre el desfasaje entre *physis* y física”.¹⁰

La antropología tendrá un estatuto paradójico, será, a la vez, límite de la ciencia de la *physis* y ciencia de ese límite. Definirá en términos de relación aquello que no tiene relación entre sí, en términos de continuidad lo que aparece como ruptura, y como positividad la finitud. “En razón de las características de su proyecto inicial, la antropología no puede evitar ser a la vez reductora y normalizadora”. Reductora, ya que no se dejará guiar por la certeza del sentido interno, recurrirá a los fenómenos emergentes en la *physis*. Por otro lado será la ciencia de un cuerpo animado, que sigue un funcionamiento prescripto, finalidades establecidas, el conocimiento de una salud determinado por la animación de los cuerpos. “Será la ciencia de lo normal por excelencia.”

La antropología que marca un pliegue —el cuerpo humano—, un relieve en el orden natural, y una antropología en acto ocupada por los efectos sociales de la digestión, situando a su objeto predilecto, el cuerpo, en el escenario verdaderamente humano de la conversación, no parece ocupar el lugar que Foucault pretende otorgarle: la máxima confusión en la filosofía post-kantiana. Es a esta confusión y a las consecuencias que ha tenido, que quisiéramos referirnos ahora.

II

La antropología es un conocimiento de lo limitado, establece las relaciones que tienen los hombres ante un mundo ya dado, las formas de sociabilidad en una cultura en funcionamiento. Se interesa por el análisis de los modos perversos y desviados que resultan de la convivencia social. No se ocupa de los lugares fundantes sino de la dispersión de los espacios, tampoco de las formas *a priori* de la sensibilidad que permiten la experiencia, sino de las formas de la experiencia y de las sensibilidades constituidas. Se trata de seguir el desplazamiento para comprender su transformación de saber histórico en modelo de análisis trascendental. Percibir como el *convivium* de los hombres se convierte en una escena de adoración racional de un nuevo tótem: el Hombre con mayúscula, y su vestimenta ético-teórica.

⁹ Michel Foucault: *Introduction à l'anthropologie...*, cit., pp. 107-116.

¹⁰ Michel Foucault: *Introduction à l'anthropologie...*, cit.

El desdoblamiento del campo natural entre una física y una fisiología, entre una materialidad inerte y un cuerpo animado, nos da algunas huellas de futuros privilegios. El campo trascendental se construirá sobre la base de un análisis de los condicionamientos y de un mecanismo particular: el modo en que al interior de ciertos límites es posible trazar sus contornos. Un juego entrelazado entre inmanencia y trascendencia nos da las trascendentalidad. Estas palabras de la filosofía reflejan el movimiento sólo comprensible con la presentación de un nuevo personaje. Con Dios las cosas parecían más simples. Creó el verbo, el hombre, la luz, separó las tinieblas. El modelo de la Creación en cualquiera de sus vertientes mostraba la claridad de un orden jerárquico y la estructura de una causalidad unívoca. Si bien es cierto que el campo polémico insistió en hacer predominar modos particulares de interpretar la creación –modelo de la emanación, modelo de la trascendencia, panteísmos diagonales, verticalidades piramidales, espirales especulares, o correspondencias esféricas–, el problema se complica con los tiempos modernos, cuando las crisis de los gobiernos teocráticos obligan a nuevas fundamentaciones. La figura del hombre es la pieza móvil que desde adentro, desde su lugar de ser condicionado socialmente, naturalmente, culturalmente, podrá salirse afuera y mantener una función constituyente. Algo en él, algún predicado especial deberá tener que le permita salir sin dejar de permanecer adentro. Estos son los juegos del “mismo y su doble” con que titula Foucault la antropología de la modernidad. Pone en contacto la libertad y la verdad, las formas de su co-pertenencia.

Dios es libertad, el mundo es el reino de la necesidad. El Hombre es habitante del mundo, y ser limitado frente a Dios, pero su finitud es simultáneamente el término medio que enlaza a Dios y el mundo, su unidad combina síntesis y finitud.

La síntesis que debe pensar la antropología se diferencia de las síntesis de la “Crítica”. La crítica interrogaba las relaciones entre pasividad y espontaneidad, las formas del *a priori*. La antropología expone las relaciones entre la dispersión temporal y la universalidad del lenguaje; Foucault la define como lo originario. La filosofía trascendental pensará las articulaciones entre la verdad y la libertad, la región de lo fundamental, al interior de una problemática de la finitud.

Son tres dimensiones a pensar *a priori*-originario-fundamental.

Desde Kant, implícitamente, el proyecto de toda filosofía será el de superar esta partición esencial, hasta el momento en que queda claro la imposibilidad de tal superación fuera de una reflexión que la repite, y repitiéndola, la funda. La Antropología será precisamente el lugar en el que esta confusión renacerá permanentemente. [...] El carácter intermediario de lo originario, y con él del análisis antropológico, entre el *a priori* y lo fundamental, lo autorizará a funcionar como un mixto impuro y no pensado de la economía interna de la filosofía; se le atribuirá, a la vez, los privilegios del *a priori* y el sentido de lo fundamental, el carácter preliminar de la crítica y la forma acabada de la filosofía trascendental; se desplegará sin diferencia de la problemática de lo necesario a la de la existencia; confundirá el análisis de las condiciones y la interrogación sobre la finitud.¹¹

Esta confusión y este desliz que va del *a priori* del conocimiento en Kant a una fundamentación de la existencia en la dimensión de lo fundamental, es la obra de la filosofía fenomenológica. Es éste el corazón al que apunta Foucault, el núcleo de la confusión; las figuras de Husserl y Heidegger aparecen como interlocutores y síntomas disímiles de la antropologización del conocimiento. Es a partir de la reflexión

¹¹ Michel Foucault: *Introduction à l'anthropologie...*, cit.

fenomenológica que la antropología reviste su función crítica de una ilusión trascendental, y lo que fue análisis de las sociabilidades históricas se convierte en emanación del SujetoñHombre.

Habíamos dicho que Heidegger nunca es mencionado por Foucault. En su tesis sobre Kant tampoco aparece su nombre, ni para bien ni para mal. Cuesta entender que un filósofo considerado por muchos como el más importante del siglo, autor de elaboraciones y temas cercanos a Foucault, como el de Kant en esta ocasión, ni siquiera merezca una sola referencia. Husserl sí aparece como fuente de confusión antropológica. Foucault, como tantos otros de su época,¹² habla del fracaso del proyecto de Husserl, manifiesta su terminante desprecio por las psicologías fenomenológicas y otras variaciones del análisis existencial, que él mismo había realizado, pero nada de Heidegger, sombra inmediata de todas estas reflexiones. Todo quedará en el misterio; sin embargo, aventuro esta posibilidad: Heidegger no es mencionado por la ambigüedad que despierta en Foucault. Si bien sigue algunas de sus inspiraciones, lo hace con mucha cautela, desconfía de las ontologías fundamentales.

Heidegger escribió *Kant y el problema de la metafísica*,¹³ es un texto de referencia que puede oficiar de contrapunto al de Foucault. Nos servirá, además, para precisar mejor la idea de finitud y la de origen, que definen a la doble figura del Hombre.

Dice Heidegger: “El origen fundamental de la fundamentación de la metafísica es la razón pura humana, y en el centro de la problemática de la fundamentación está, como lo más esencial, el carácter humano de la razón, es decir, su carácter finito [...]”. El conocimiento finito es una intuición no creadora. La intuición finita está destinada al objeto, un ente que ya existe por sí mismo. Se define negativamente, no es divina. La intuición finita del ente no puede darse un objeto por sí misma. Esta finitud de la intuición es lo que Heidegger llama receptividad. Esta receptividad tiene un carácter de pasividad que se manifiesta por las afecciones de los sentidos. La sensibilidad se ve afectada por la aparición del ente. El esquema de la sensibilidad reside en la finitud de la intuición.

La intuición finita necesita determinación, lograr una forma. Recibir al ente no efectúa la percepción tal como se presenta. Para esto se necesita al entendimiento, que por su carácter discursivo, por actuar por rodeos y referirse a lo general, también es índice de finitud. La sensibilidad permite la aparición de los objetos, el entendimiento la de los objetos pensados. Kant otorga al entendimiento un carácter productivo, de espontaneidad, atributo que permite al objeto ser cognoscible.

La multiplicidad que se presenta a la intuición debe ser reunida y recogida, es el movimiento mismo de la síntesis. Esta síntesis “media” entre intuición y pensamiento, esta función mediadora es la operación de la imaginación, la que permite que una yuxtaposición de elementos logre unidad y coherencia estructural y esencial.

Heidegger centra toda su atención en la modificación entre el primer y el segundo prefacio de la *Crítica de la razón pura*. Allí se percibe el deslizamiento de una problemática en que la imaginación tenía un papel rector, a otra en que la intuición como la imaginación funcionan en dependencia absoluta del entendimiento. Heidegger vuelve a la primera versión e intenta romper con la lectura hiperracionalista de Kant. Para esto restituye a la

¹² Jean Hyppolite: *Figures de la pensée philosophique*, Presses Universitaires de France, 1971, T. II, pp. 499-512.

¹³ Martin Heidegger: *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, 1954. Las citas de Heidegger corresponden a este libro.

imaginación su función determinante, y a través de la imaginación creadora, será posible pensar la ontología de la existencia presente en Kant.

La unidad estructural de la imaginación es la que permitirá pensar la trascendencia de la razón finita. El ser finito es aquel que debe orientarse hacia, ya que no es ópticamente creador. Algo se le ob-jeta, algo se le opone. Esto no se debe a la pasividad de los sentidos. Lo objetivo de los objetos lleva en sí una coacción, una necesidad.

Heidegger desplaza el modelo de las preeminencias. No es el sujeto que espera armado con sus categorías la llegada del objeto, ni es la exterioridad del objeto la que lo hace inaprensible. Habla de encuentro, sujeto y objeto se encuentran en la experiencia, sin ella ninguno existiría. El encuentro es posible porque puede desplegarse un horizonte unificador, la posibilidad misma del encuentro. Lo que sale al encuentro está previamente englobado en el horizonte del tiempo, y el tiempo es el sentido interno, la esencia de la subjetividad.

La sensibilidad a pesar de ser receptiva no tiene en sí nada que permita un enlace. Es necesario para que exista este horizonte un unificador, una comprensión previa del enlace, la representación de una relación en general. Esta *facultad* que primeramente formó relaciones es la imaginación pura. La imaginación propone un horizonte de encuentro, la posibilidad de la oferta y el funcionamiento de una receptividad. El ser finito debe poder hacerse intuible en el horizonte, formar espontáneamente el aspecto de la oferta. Por eso la trascendencia es finitud, el ir hacia ese encuentro sobre un fondo de negatividad, de no-creación. El aspecto de la oferta señala la aparición del ente, las condiciones de posibilidad de su aparición. Aspecto es *species*, espejo que nos mira, mascarilla mortuoria, fotografía, *eidos* o apariencia. Ofrecer un aspecto es sensibilizar el horizonte, una sensibilización de los conceptos. La sensibilización pura se realiza en la forma de un “esquematismo”. La imaginación pura al formar el esquema proporciona de antemano el aspecto (“imagen”) del horizonte de la trascendencia. ¿Qué significa sensibilizar un concepto? ¿Cómo se ofrece en imagen el dibujo de la totalidad, el reconocimiento inmediato de que más allá de sus múltiples variaciones, “esta casa ante los ojos, es un aspecto de la casa en general”? ¿De qué modo regula la norma lo que está por insertarse en un aspecto visible? ¿Cómo abarcar en una visión previa la unidad en su función reguladora? Heidegger llama sensibilización al índice de la regla en el proporcionar imagen, y cita a Kant: “A esta representación de un procedimiento universal de la imaginación pura para proporcionar su imagen a un concepto es a lo que yo llamo el esquema de ese concepto”.

La formación del esquema en su realización es un modo de sensibilización de los conceptos.

La representación de una condición general para que se ofrezca una cierta multiplicidad se denomina regla. Los conceptos puros tienen por objetos las unidades regulativas. El entendimiento es la facultad de las reglas.

La imagen-esquema es una representación posible de la regla. Lo que la lógica llama concepto se basa en el esquema. El esquema tiene por objeto “la unidad de la regla general de múltiples representaciones posibles”. Aquí pone su acento Deleuze¹⁴ sobre ciertas correspondencias entre Foucault y Kant. Tan sólo un recuerdo de sus afirmaciones: visibilidades luminosas = receptividades de la intuición pura; decibilidades enunciativas = espontaneidad del entendimiento; modo de conjunción de ambos –“encuentro” en la terminología de Heidegger– : el dispositivo de poder = esquema de la imaginación. Así

¹⁴ Gilles Deleuze: *Foucault*, Minuit, 1986, pp. 55-67.

como no es posible la combinación entre luz y lenguaje, según Deleuze, sin el esquema del poder, del mismo modo intuición y entendimiento deben pasar por el esquema de la imaginación. Éste es el modelo kantiano que usa Deleuze en su lectura de Foucault. Volvamos a Heidegger. La trascendencia, el ir hacia, es extática-horizontal, hace accesible el ente en sí más allá de nuestras posibilidades cognitivas. Sobre él “nada” podemos saber, pero esta nada significa que no es un ente. Pero no ser un ente puede ser igualmente “algo”. La X del objeto sirve como *correlato*, horizonte puro.¹⁵ Esta función del correlato del objeto lo exime de toda cualidad sustancial. Pero haciendo un breve paréntesis, correlato es también la palabra empleada por Foucault en su *Arqueología*, para designar la función del objeto de enunciado:

No hay que confundir la relación entre un enunciado y aquello que enuncia, con la relación entre una proposición y su referente. Los lógicos, se sabe, dicen que una proposición como “La montaña de oro está en California” no puede ser verificada porque no tiene referente: su negación no es más ni menos verdadera que su afirmación. ¿Se podrá afirmar del mismo modo que un enunciado no se relaciona con nada si la proposición a que da lugar no tiene referente? Más valdría afirmar lo contrario. Es decir, no que la ausencia de referente arrastra consigo la ausencia de correlato sino que es el correlato del enunciado –aquello a lo que se refiere, lo que pone en juego, no sólo lo que dice, sino lo que habla, su “tema”– el que permite decir si la proposición tiene o carece de referente.¹⁶

Veyne recuerda unas palabras de Foucault: “Personalmente, jamás escribí la locura no existe, sin embargo es posible escribirlo; para la fenomenología la locura existe, pero no es una cosa, aunque habría que decir lo inverso: que la locura no existe, pero que, a pesar de esto, no por eso se convierte en nada”.¹⁷ Foucault elabora el problema objeto-correlato en la función enunciativa, por eso prefiere hablar de referenciales y no de referentes.

En Heidegger el horizonte debe ser no-temático, y no obstante estar en la mirada. “este horizonte, desde luego, no es un objeto, sino una nada.

Hemos dado la estructura de la lectura heideggeriana de Kant. Definir la finitud, ungir la imaginación trascendental, revalorizar sus posibilidades creadoras frente al entendimiento y la intuición, no nos ha entregado aún una antropología. El lugar que ésta puede llegar a ocupar depende de nuevos lugares que se le puedan asignar al sujeto.

Dice Heidegger:

Así pues la antropología no es ya solamente el nombre de una disciplina, la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente [...] Actualmente la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general.¹⁸

Hacer posible la ontología, fundar la metafísica o elaborar una antropología es preguntar por el hombre.

La antropología filosófica aparece como una ontología regional del hombre, pero su concepción la encumbra a preguntarse sobre el problema del fin de la filosofía. Se interroga, además, por un poder, un deber y un permitir de la razón humana.

¹⁵ Martin Heidegger: *Kant y el problema...*, cit., pp. 162-163.

¹⁶ Michel Foucault: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 118.

¹⁷ Paul Veyne: *Comment on écrit l'histoire aujourd'hui*, Seuil, 1978, p. 229.

¹⁸ Martin Heidegger: *Kant y el problema...*, cit., p. 175.

¿En qué consiste, nuevamente, esta finitud kantiana? Cuando un poder es problemático, remite a un no-poder. Un ser todopoderoso no necesita preguntarse ¿qué es lo que puedo?, es decir ¿qué es lo que no puedo? El que se pregunta ¿qué es lo que puedo? enuncia una finitud.

Un ser que se interesa a fondo por un deber se sabe en un no haber cumplido todavía. El todavía no de una realización pertenece a un ser fundamentalmente finito. Esperar, revela una privación. La razón humana no es solamente finita porque plantea estas tres preguntas, las plantea porque es finita. Por esto, las preguntas interrogan un objeto único: la finitud. La reubicación de la imaginación trascendental en el lugar en el que la había abandonado Kant, ofrece una lectura de la *Crítica* a distancia de las interpretaciones racionalistas. Para Heidegger el pensar riguroso no es el pensar conceptual. En su *Carta al Humanismo* dice que el pensar destinado al Ser, que cumple así con la esencia del hombre, no tiene por cancerbero a la lógica. “El lenguaje es la morada del Ser. En su casa, habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esta casa”. El Ser y la palabra son los protagonistas de la lírica heideggeriana. El hombre existe en tanto puente de este amor imposible. La aclaración y el encubrimiento del Ser, el claro-oscuro de su presentación, manifiesta el despliegue del lenguaje. No es posible pensar al Ser fuera de las palabras, como tampoco es posible que las cosas de la tierra se ofrezcan en su supuesta desnudez fuera de los rayos solares en una coloración brillante, plateada, que haría a todas las cosas iguales. El decir está en el elemento del Ser, pero este decir no es el concepto como cosa fabricada. Para que un hablar se transforme en un decir, es necesario un preguntar. No es el hablar en general el que permite la presentación del Ser. Hasta un acento combativo parece necesitarse, dice Heidegger: “La liberación del lenguaje de las ataduras de la opresión ‘gramatical’, tendiente a una articulación más original de sus elementos, está reservada al pensar y a la poesía”. La especificidad del hombre no es su razón, ni el alma, ni su misma posibilidad de lenguaje frente al mundo animal o vegetal. El lenguaje que lo distingue no es aquel que lo hace un organismo que se manifiesta con signos, o una vida que se expresa con sonidos articulados, el lenguaje del hombre “es el advenimiento a la vez aclarador y ocultador del Ser”.

Hay climas heideggerianos. La simplicidad de la palabra, la contemplación, la meditación, el ejercicio de una memoria, un repliegue y despliegue del pensar, un matiz tenue que permite la convergencia. “En el campo del pensar esencial toda refutación se realiza como ser ahí. La metafísica es el gestante fundamental en la irrupción que se gesta con la existencia fáctica de algo así como el hombre en general”.

El hombre tiene un estatuto privilegiado. Pero este lugar en la jerarquía no lo vuelve a ubicar en su centro tradicional. Este lugar fijado por Heidegger no lo hace rey de la creación. Tampoco permite un humanismo basado en la inmutabilidad de ciertos predicados esenciales. Es lo que Heidegger intenta aclarar en su carta a Jean Beaufret, la *Carta al Humanismo*.¹⁹

¿Qué es el hombre? es la primera pregunta. La fundamentación de la metafísica y la finitud del hombre están enlazadas.

Proclama Heidegger: la pregunta por el qué de algo es una pregunta por la esencia. Por otro lado, decir que algo es, es una indicación de existencia. Aislemos el acento que diferencia los dos “qués”: qué es algo, que es algo. El primer acento es manifiesto, apunta a lo oculto,

¹⁹ Martin Heidegger: *Carta al Humanismo. Introduction à l'anthropologie...*, cit.

a la esencia. El segundo es tácito, inclina el peso de la frase sobre el “es”, el modo de ser, la existencia. La única diferencia entre ambos qués, un acento, es el pliegue del ser. Es el origen, su desdoblamiento, de la errancia. La posibilidad misma de la pregunta por el ser. La existencia es lo que Heidegger llama “el ser tal”. De los seres tales hay uno privilegiado. Es el Ser ahí, el ser ahí es el ser tal del Ser.

La existencia del hombre significa una irrupción en la totalidad del ente en sí mismo, es decir, en su realidad de ente. Privilegio de no ser otro “ante los ojos” entre los entes. El hombre es responsable ante sí mismo como ente, este privilegio de existir implica en sí mismo, la necesidad de comprender al ser [...] Existencia significa estar destinado al ente, como tal, en una entrega al ente que le está destinado como tal.²⁰

El ser de Heidegger no es un huevo redondo y liso. Está en movimiento. Su movimiento es el lenguaje, la morada del Ser. Esta morada es también el habitar del hombre. El hombre es la palabra del Ser, es el Pastor del Ser. El Ser ahí, es el ser hablado. El habla insta al ser como correlato. Por ausencia nos permite hablar. No es un ser disputado entre Heráclito y Parménides, es el que se desliza entre ambos. El ser ahí no es cualquier ser, un ante los ojos entre entes, como dice Heidegger. El hombre no es un pescado en una pecera, mirando el vacío que le ofrecen los turistas del acuario. Debe responder a su destino.

La revelación de la constitución del ser del ser ahí es la ontología fundamental, en tanto establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica. La finitud del ser ahí es el fundamento de la metafísica. La metafísica no es un tratado, ni la antropología una concepción del hombre. la metafísica es la realización del hombre en cuanto ser que interroga al Ser. En la metafísica, la refutación es un contrasentido:

La lucha entre los pensadores es “la lucha amorosa”, lucha que es la cosa misma. Ella los ayuda mutuamente a alcanzar la pertenencia simple a lo mismo, en la cual encuentran la conformidad con su destino en el destino del Ser. No hay otra ética que la de pensar el Ser, no hay otra antropología que la que reconoce su privilegio como un destino, y una misión. El hombre es el “ahí” del Ser, la claridad que lo descubre apenas, su ahí se ilumina en el decir, labor simple, transparente, en el que la verdad del Ser haga doble uso del genitivo, provenga de El como se dirija a El. Así el lenguaje será el lenguaje del Ser como las nubes son las nubes del cielo. El pensar, como su decir, abrirá en el lenguaje humildes surcos, surcos menos visibles todavía que aquellos que el campesino traza con paso lento a través de la campiña.

Presencia o ausencia de Heidegger en Foucault. Ausencia total de referencias, hueco llamativo, o señal ampulosa: “Heidegger cambió mi modo de entender la filosofía”. En la última parte de su obra, Foucault bautiza su intento como el de una “ontología histórica”. Por su lado Heidegger dice:

La conveniencia del decir del Ser como destino de la verdad es la ley primera del pensar, y de ninguna manera las reglas de la lógica, que no pueden devenir reglas más que a partir de la ley del Ser. No obstante, estar atento a esta conveniencia del decir del pensar, no incluye solamente que cada vez nos cuidemos de *aquello* que está por decirse del Ser y el *cómo* eso debe ser dicho. También en esencia sigue siendo considerar *si* se puede aquello que está por pensarse y en qué medida, en qué momento de la historia del Ser y en qué diálogo con esta historia, a partir en fin de qué representación. Estos tres puntos que mencionaba una carta precedente están, en su parentesco, determinados a partir de la ley de conveniencia del pensar histórico-ontológico: rigor de la reflexión, atención vigilante en el enunciado, economía de palabras.

²⁰ Martin Heidegger: *Kant y el problema...*, cit., p. 190.

La atención al lenguaje no es sólo medir la justeza de las palabras, el filósofo no es el perro guardián del vocabulario. El cuidado de la palabra incluye el momento histórico de la interpelación, y la selección del interlocutor del diálogo. Lenguaje es otro modo de decir historia, invirtiendo los términos, el lenguaje del Ser es la historia del decir. Esta definición de la ontología histórica, lanza amarras entre ambos pensadores, pero los cabos vuelven a soltarse. La tensión disruptiva entre la ontología histórica y la ontología fundamental es inevitable.

Se pueden aplicar los mismos términos a Heidegger, que los usados por Foucault para el surrealismo. Buenas ideas, pero demasiado gordas. Para pensadores con problemas dispépsicos, recordemos a Nietzsche, los alimentos pesados hacen la digestión demasiado lenta, aun para un banquete kantiano. Su imagen predilecta: el campesino que labra con lentitud una tierra que prolonga su cuerpo, su paso vestido con botines grandes y barrocos, la hoz herrumbrada de su segadora, esas tardes simples de campo, las bellotas del Rhin y las trufas de la vecina, la hermosa vida de la Selva Negra. La historia del decir se puede contar de varias maneras. Una es mirando para arriba, aunque no se diga otra cosa que ya no hay nadie por ahí, la otra es mirar para los costados, lo que baja el nivel del horizonte. El horizonte heideggeriano hace un ángulo de 45 grados con la tierra, se superpone a la altura de Dios para la mirada del fiel, es el ángulo de la fe. El de Foucault también es de 45 grados, pero desde abajo. Se agacha y nos mira desde abajo, el ángulo parece el mismo, pero la posición es diferente.

III

“El hombre y sus dobles”²¹ es el nombre del capítulo con el que Foucault da inicio a la búsqueda de su personaje principal. Un doble no es dos. Es uno en dos, y dos en uno. Conserva ciertas características especulares, del orden del reflejo. Posee ingredientes multiplicadores. Su difusión y su carácter fantasmático no se deben a la endeblez del espectro o del eco. La doble presencia de una mismidad traza, por lo general, un laberinto de espejismos. Un encuentro entre iguales quiebra la identidad sin dar la diferencia. Los encuentros entre dobles que narra la literatura siempre terminan con un crimen. Este capítulo también trata de una muerte, que también será doble.

El circuito teórico de la modernidad se divide en cuatro partes. Foucault llama circuito o red teórica al nivel arqueológico que posibilita la producción de conceptos y la conformación de teorías. El circuito teórico del clasicismo, también cuatripartito, estructuraba el orden de la representación. Éste se basaba en una teoría del lenguaje. El orden del discurso clásico es el resultado de una gramática de la representación.

Articulación, derivación, designación y verbo, eran los cuatro modos de ordenar las representaciones verbales y visuales. El modelo es la lengua.

El orden del discurso se resquebraja con el pasaje del clasicismo a la modernidad. Desde el siglo XIX el lenguaje se repliega sobre sí, forma una positividad, ya no sostiene la estructura del saber. Este saber limitado es objeto de distintos tipos de análisis. La filología estudia a las palabras como objetos depositados por una historia: las lógicas simbólicas despojan al lenguaje de su contenido concreto para hacer surgir las formas universalmente válidas del discurso; la interpretación hermenéutica fractura las palabras para que pueda

²¹ Michel Foucault: *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, pp. 314-355.

emerger el sentido que ocultan; y el lenguaje viene desde sí mismo para sí mismo en el acto de escribir: el poder autodesignativo de la literatura.

Historia, forma, sentido, acto, los cuatro modos de aparición del lenguaje indican su nueva función, y su resquebrajamiento como soporte privilegiado del orden de los seres. El nuevo estatuto del lenguaje es el síntoma del fin del orden representativo.

Con el despliegue del circuito teórico de la modernidad, Foucault establece su rendición de cuentas con la filosofía. Su blanco preferido es la combinación, dominante en la época, entre fenomenología y marxismo. Fue moneda corriente en los años sesenta la reconciliación de viejos enemigos: el marxismo y el pensamiento católico; el marxismo y la fenomenología. Viejos dogmas perdieron sus durezas y se cubrieron con una ética suficientemente plástica que pudiera permitir un diálogo fecundo. Esta ética de la modernidad fue el humanismo.

Todas las teorías se reclamaron de él. Y ante este mixto de coexistencia pacífica, muchos quisieron restablecer las diferencias, las especificidades. Fue el caso de Althusser con el marxismo.

Foucault no “vuelve” a leer ningún epígono. Traza el contorno arqueológico de este humanismo, para mostrar la necesidad de su aparición, y la disolución de su forma.

El humanismo hace cuerpo con la antropologización del conocimiento. Esta tendencia filosófica se desarrolla desde Kant. Este nuevo tipo de humanismo nada tiene que ver con los viejos humanismos del Renacimiento o del racionalismo ilustrado. La antropología contemporánea es posible por la aparición del golem bicéfalo llamado hombre, y de los saberes que le responden: las ciencias humanas.

Destejer este ovillo obliga a marcar un nuevo circuito teórico: se compone así:

1) La analítica de la finitud

La economía política, la biología, la filología muestran cómo el trabajo, la vida y el lenguaje determinan a los sujetos. Pero es el hombre el que trabaja, vive y habla, lo hace a través de una consciencia que le ofrece representaciones de su accionar. La representación ya no es el origen o el sitio de verdad del saber, no es más que un efecto. Los saberes que enfocan la experiencia del hombre a través de estas actividades, lo toman necesariamente como objeto teórico. Pero este saber empírico se transformará en su saber fundamental. Su fundamento reside en que expone las condiciones por las que el saber es posible. El estudio del campo de empiricidades, la positividad, es la vía regia para la emergencia de la dimensión de lo trascendental.

La repetición de las positivities en su fundamento, y del fundamento en sus positivities, marca la analítica de la finitud.

Esta operación de reversión se repite en las distintas disciplinas. La muerte en la anatomopatología corroe las funciones vitales, pero es también aquella que muestra la estructura de los tejidos y permite el conocimiento de la vida. La vieja figura de la muerte, lo macabro, que igualaba en la danza de los espectros las encarnaciones particulares, se traslada a lo mórbido, en el que el cadáver en la cucheta anatómica descubre las diferencias de los cuerpos.

El deseo que en el análisis de las riquezas permitía la conjunción de hombres y cosas en el intercambio representativo, es también el que permite, como apetito primordial, que las cosas tengan valor. Y el tiempo de la historia que gasta las palabras, las cambia, oculta y mezcla, es también el tiempo primordial de la sucesión que posibilita el hecho de la enunciación.

En la analítica de la finitud es un mismo elemento el que se ubica en el interior del campo, formando parte de mecanismos regulares, y aquel que condiciona la posibilidad de su existencia.

Este mecanismo de reversión permanente es el efecto de una finitud que ya no se piensa como el negativo del infinito, ni su actualización, ni su límite. Es lo finito pensado a partir de sí mismo, ya no como caída, bisagra entre alma y cuerpo, determinación al interior del infinito, punto de vista de la singularidad sobre la totalidad, lazo entre representación e impresión.

La experiencia que se constituye a principios del siglo XIX ya no alberga el descubrimiento de la finitud en el interior del pensamiento del infinito, sino en el mismo corazón de los contenidos dados, por un saber finito, como las formas concretas de la existencia finita.

2) *Lo empírico y lo trascendental*

“El hombre, en la analítica de la finitud, es un extraño doblete empírico-trascendental, es un ser en el que se tomará conocimiento de lo que hace posible todo conocimiento.”

Esta nueva forma del circuito antropológico pasa por el marxismo, el positivismo y la fenomenología. Los dos primeros pretenden establecer un discurso a la vez empírico y crítico. Se deslizan entre una perspectiva escatológica y otra positiva. La promesa de una verdad objetiva por venir que restablezca la verdad sobre el hombre, o una verdad discursiva definida a partir del objeto. El hombre aparece simultáneamente como una verdad reducida y prometida.

La fenomenología intentó una síntesis, “El análisis de lo vivido”. Articulará cuerpo e historia, el espacio del cuerpo con el tiempo de la cultura, las determinaciones de la naturaleza con el peso de la historia. Este discurso mixto intentó restablecer la dimensión trascendental conjurando la ingenuidad del discurso empírico y la ingenuidad del discurso profético. Se enfrentó así a la escatología y al positivismo. Remitir la ciencia a la experiencia, ésta al cuerpo y el cuerpo a la historia, las cadenas de la nueva filosofía intentan ensamblar el espacio fragmentado de la modernidad. La fenomenología “busca articular la objetividad posible de un conocimiento de la naturaleza sobre la experiencia originaria que se esboza a través del cuerpo; y a articular la historia posible de una cultura sobre la espesura semántica que a la vez muestra y oculta la experiencia vivida”.

3) *El cógito y lo pensado*

Es la tercera figura teórica de este circuito, nos envía a una imposibilidad de la transparencia. El cógito no tiene acceso directo a sí mismo a través de la luz de una evidencia cierta. Tampoco acepta la inalcanzables distancias de un objeto opaco, oscuro como lo inerte. Ni Descartes ni Kant. Se manifiesta la duplicidad de un sujeto partido entre una zona de las tinieblas y otra en la que se desarrolla un conocimiento que anhela extenderse. Lo impensado aparece bajo la forma de un “otro”, a veces fraternal y gemelo. Imagen invertida de un espejo, forma complementaria del cógito o la consciencia. La fenomenología intenta exponer la desnudez de lo vivido, la filosofía convierte en un proceso totalizador el sí en un para sí. Estas tendencias de la filosofía se imponen como ética.

Desalienar aquello que nos es ajeno, operar extracciones, operar extracciones esenciales, develar lo que se oculta en los límites del ser, descifrar el inconsciente o reconciliar las partes distanciadas del hombre en pos de un reconocimiento final, muestra a un pensamiento que desde la duplicidad ontológica tiene una tarea de completud. La ética de la modernidad se dibuja sobre los puntos que deja este recorrido. La consigna es retomar lo impensado, la toma de conciencia es la tarea señalada. El pensamiento moderno es incapaz de elaborar una ética, paraíso soñado de las filosofías de la existencia, porque el pensar en sí mismo ya constituye una acción. La imposibilidad de las éticas no se debe al carácter gratuito de ciertas especulaciones, sino a que el pensamiento por sí mismo es liberador. Dice Foucault:

Para el pensamiento moderno no hay moral posible; pues a partir del siglo XIX, el pensamiento “salió” ya de sí mismo en su propio ser, ya no es teoría; desde el momento en que piensa, bendice o reconcilia, acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda, no puede abstenerse de liberar y sojuzgar. Antes aun de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, antes aun de exhortar o sólo de dar el alerta, el pensamiento, al ras de su existencia, de su forma más matinal, es en sí mismo una acción, un acto peligroso.

4) *El retroceso y el retorno al origen*

El origen en el pensamiento clásico consistía en el momento del pliegue y de la duplicación de la representación. Las utopías de la Ilustración narran los accidentes del viajero en tierras desconocidas, el europeo que llega a una reunión maravillosa en la que las cosas se presentan por primera vez a una mirada civilizada. El origen son los ojos vírgenes deleitándose ante lo no domesticado, la historia de los niños salvajes que ofrecen los límites y el secreto de la pre-humanidad. También es el viaje al momento en que la representación comienza a doblarse en una sucesión infinita, el instante en que la onomatopeya se hace signo y el grito sílaba. Es el pliegue de la naturaleza deviniendo cultura. Estar en el origen al modo clásico es ser vecino de algo bueno, natural, simple, en el momento en que se desvanecen.

Para el pensamiento moderno el origen no está en el comienzo. No hay origen pero se puede tener un vínculo con él. El hombre deberá articularse con otra cosa que él mismo. Lo originario es lo ya efectuado. Entre el ser y el hombre hay una fisura, el mundo de la vida, del trabajo y el lenguaje ocupan ese vacío.

Por eso es que la articulación del hombre a estas temporalidades particulares podrá revertirse con una pregunta dirigida al ser del tiempo. El vínculo al origen tendrá la forma de la pregunta por la posibilidad del tiempo. Aparecerá el desgarramiento sin cronología del que proviene. Pero este desgarramiento no es necesariamente un abismo que llama desde su sin fondo a la realización compulsiva del vértigo. A pesar de los poetas trágicos que declaman su exilio, su errancia sin patria ni fecha, una apertura es una posibilidad de ser. Por la separación del hombre de su propio origen, por la calidad rota de esta bastardía inicial, hay despliegue temporal.

La fragmentación del orden clásico libera al pensamiento de sus tareas de organización. La *mathesis universalis* se descompone al apagarse aquel foco infinito que iluminaba el plano taxonómico. Y una vez la mirada absoluta cegada, es el tiempo que interviene como problema del pensar. El tiempo es huérfano, es un torbellino que nace con la muerte del padre, de ahí su carácter bastardo. De ahí también que las filosofías de la voluntad, del querer y el poder irrumpen en una episteme cuya jerarquía se deshizo. Las filosofías de la

fuerza necesitan del tiempo como las de la consciencia también. El pensamiento muestra el movimiento que lo origina, y anuncia el final que le espera. Totalidad reconciliada, recuperación violenta en el momento del desenlace, ocaso solar. Hegel, Marx, Spengler. En las antípodas, se perciba la experiencia de:

Hölderlin, de Nietzsche y de Heidegger, en las que el retorno sólo da en el extremo retroceso del origen –allí en donde los dioses se alejaron, en donde el desierto crece, en donde la *tecné* instaló el dominio de su voluntad, de modo tal que ya no se trata de una culminación ni de una curva, sino más bien del desgarrar incesante que libera el origen en la medida de su retiro; lo más lejano es lo más próximo.²²

Ha sido nombrado, por primera vez, Heidegger.

En su análisis de la *Antropología pragmática* de Kant, Foucault recorre el desplazamiento de la ilusión trascendental produce falsos problemas olvidando que sólo un conocimiento situado en el campo de la experiencia puede ser constitutivo y productor de conceptos. Puede funcionar como un “*focus imaginario*”,²³ un uso regulador que dirige el entendimiento hacia un cierto fin, pero no puede arrogarse el conocimiento de los fenómenos.

La crítica es la condición previa de la antropología pragmática. La finitud no puede fundarse a sí misma, y al no fundarse sobre una ontología del infinito, debe referirse a la organización del conjunto de las condiciones *a priori* del conocimiento.

Pero este papel limitador de la crítica se suprimió para dar lugar a una antropología que de pragmática se convirtió en trascendental. Ésta es la ilusión antropológica, la que funda la finitud es una estructura ontológica de la verdad, y a ésta en un recurso y su retorno. Dice Foucault:

Es un efecto, una deriva de la otra (la ilusión antropológica de la ilusión trascendental...). El carácter necesario de la apariencia trascendental fue de más en más interpretado no ya como una estructura de la verdad, del fenómeno y de la experiencia, sino como uno de los estigmas concretos de la finitud. Aquello que Kant señalaba en ella, de modo más ambiguo, como natural, quedó olvidado en tanto forma fundamental de su relación al objeto, y se recuperó como “naturaleza” de la naturaleza humana. La ilusión, en consecuencia, en lugar de definirse por el movimiento que la criticaba en una reflexión sobre el conocimiento, se refirió a un nivel anterior, en el que aparecía desdoblada y fundamentada: se convertía en verdad de la verdad, aquello a partir de lo cual, la verdad siempre está allí, y jamás se muestra ni se nos da; devenía la razón de ser, y la fuente misma, de la crítica, el punto de origen del movimiento por el cual el hombre pierde la verdad y es llamado, sin cesar, por ella. Esta ilusión definida ahora como finitud se transforma así en retiro de la verdad: aquello que le permite ocultarse y aquello que siempre nos permitirá reencontrarla.²⁴

Aquí se han roto las amarras entre Heidegger y Foucault, dejando a cada uno por su lado. Foucault se enfrenta a Heidegger en su crítica de la antropología trascendental, la de “ser ahí” como pliegue y destino del ser. Aquello que llama ilusión antropológica, el estigma de la finitud, es para Heidegger la definición de la verdad como destino: “Un dar que sólo da su donación, pero que dándose así, no deja de retraerse y sustraerse, a un tal dar-donar, lo llamamos destinar”.²⁵ Heidegger ofrece un nuevo matiz al concepto de origen. Ausencia y presencia, llamado que es eco, respuesta que es silencio, futuro anterior. Un modelo de la

²² Michel Foucault: *Les mots...*, cit., p. 354.

²³ Emanuel Kant: *Critique de la raison pure*, Presses Universitaires de France, p. 453.

²⁴ Michel Foucault: *Introduction à l'anthropologie...*, cit., p. 125.

²⁵ Martin Heidegger: “Temps et”, *Question 4*, Gallimard, 1976.

Memoria hace que el Doble sea la identidad del Ser. Para Foucault la ontología histórica sustituye al doble al doble por lo múltiple, y esta multiplicidad se escribirá con minúscula. La ilusión antropológica no es necesariamente un humanismo, su vertiente ética se acerca más a un cuidado de la palabra. Sin embargo, la antropología trascendental retira la finitud del campo de la experiencia hacia una región originaria en la que se funda. La ilusión antropológica aparece como la justificación de esa ilusión de la razón pura. Foucault la define como infraestructura de la ontología fundamental.

La antropologización del conocimiento es el resultado de un circuito teórico cuatripartito. Esta estructura sostiene las variantes en que pueden manifestarse los humanismos de la contemporaneidad. El Hombre que resulta de este funcionamiento teórico, es un Doble. Partido entre lo empírico y lo trascendental, el cógito y lo impensado, el origen que retrocede y está por llegar, esta fracción se sostiene sobre un sueño entero. Foucault lo llama el sueño antropológico. Este sueño es un círculo, el descrito por Foucault en la *Historia de la locura*. La locura antropologizada dice la verdad del hombre. ya no es voz del secreto del cosmos, o de un más allá demoníaco. El loco refleja aquello que el hombre ignora de sí. El círculo antropológico muestra cómo la racionalidad moderna inventa una locura que le permite conocerse a sí misma. “La locura, entonces, no indica más cierta relación del hombre a *la verdad*, relación que, al menos silenciosamente, implica siempre la verdad; la locura indica una relación del hombre *a su verdad*. En la locura el hombre cae en su verdad.”²⁶ Del hombre al hombre verdadero se pasa por el hombre loco.

El sueño antropológico fue disfrutado por Foucault cuando meditaba el sueño de Binswanger. El trayecto kantiano fue un primer agujijón, *Las palabras y las cosas* anuncian la muerte, es decir el despertar. Pero nada acontece por milagro, hay quienes intervienen en ciertos despertares.

Foucault habla del origen, del hombre que lo busca, de los modos propuestos para encontrarlo. Menciona dos imágenes ejemplares. Una imagen es la de un horizonte que se aleja a medida que avanzamos. Una línea en retirada, hecha a medida de nuestros pasos, cuyas huellas alguien descifrá, quizá. Se camina para adelante. La otra se llama el baile del cangrejo. Es una marcha atrás que nos permite ver el horizonte con mayor amplitud. La consciencia, según esta imagen, a medida que retrocede, más abarca. Foucault afirma que el modo tradicional de entender el inconsciente es una hermenéutica del atrás. La consciencia no se enfrenta al inconsciente, tomándolo por las astas, a la manera de Freud, descubriendo sus leyes, descifrándolas. Se concibe que por un último acto consciente, el más rico, el más lúcido y completo, lo impensado se presentará a la luz de la razón. El hombre a medida que conoce da un paso atrás, el muro de su origen se le aparecerá atrás, por un golpe en la espalda.

Es hora de encontrar la verdadera crítica al modelo antropológico.

Concluye Foucault:

Y sin embargo ya hemos recibido el modelo de esta crítica, hace ya más de medio siglo. La empresa nietzscheana, podría entenderse como un alto a la proliferación de la interrogación sobre el hombre. La muerte de Dios, ¿no fue acaso una manifestación *de un gesto doblemente asesino*, que dando fin al absoluto, asesinaba al hombre mismo? Porque el hombre, en su finitud, no es separable del infinito del que es negativo y heraldo; es con la muerte del hombre que se realiza la muerte de Dios. ¿No será posible concebir una crítica de la finitud que fuera liberadora en relación con el infinito, y que muestre que la finitud no es un término,

²⁶ Michel Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1961.

sino la curva y el nudo del tiempo en el que el fin es un comenzar? La trayectoria de la pregunta: *Was ist der Mensch?* en el campo de la filosofía culmina con una respuesta que la rechaza y desarma: *der Ueberschensch*.²⁷

La imagen del baile del cangrejo ya encontró un principio de respuesta. Al menos ya sabemos con quién se todo nuestra espalda cuando sintió el golpe: Federico Nietzsche.

²⁷ Michel Foucault: *Introduction à l'anthropologie...*, cit., p. 127.