

▼
PENSAR
A
FOUCAULT

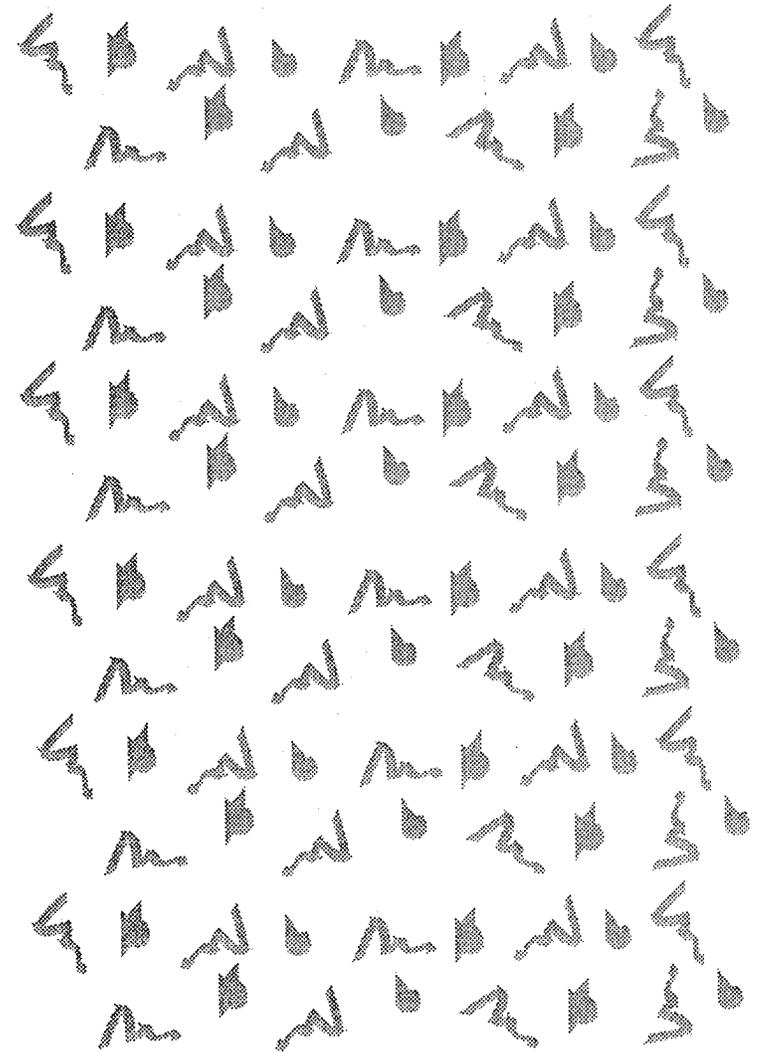
*Interrogantes filosóficos
de La arqueología del saber*

EDGARDO CASTRO

▲
Editorial Biblos

Pensar a Foucault
Interrogantes filosóficos de *La arqueología del saber*

EDGARDO CASTRO



Editorial Biblos

EDGARDO CASTRO

Pensar a Foucault
Interrogantes filosóficos de *La arqueología del saber*



Editorial Biblos

ÍNDICE

PREFACIO.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9

PRIMERA PARTE ARQUEOLOGÍA DEL SENTIDO Y DE LA ESTRUCTURA

CAPÍTULO PRIMERO: HISTORIA Y FILOSOFÍA.....	21
Introducción, 21. Dualismos, 22. Historia y método, 25. Historia del saber y reflexión filosófica, 27. Arqueología y epistemología de las ciencias humanas, 33. Una historia de las condiciones de posibilidad del saber, 39. Conclusión, 44.	
CAPÍTULO SEGUNDO: <i>MATHESIS</i> Y TAXONOMIA.....	47
Introducción, 47. De la gramática general a la filología, 49. Del análisis de las riquezas a la economía, 67. De la historia natural a la biología, 75. El ideal clásico de una ciencia general del orden, 80. Los límites descriptivos de la arqueología: descripción e interpretación, 83. Conclusión, 87.	
CAPÍTULO TERCERO: ANTROPOLOGISMO Y ANTIANTROPOLOGISMO....	89
Introducción, 89. Discurso y sujeto, de la metafísica del infinito a la analítica de la finitud, 95. La anfibia de la arqueología del pensamiento moderno, 102. Las ciencias humanas y las contraciencias: el estructuralismo, 117.	

SEGUNDA PARTE SENTIDO Y ESTRUCTURA

CAPÍTULO CUARTO: LA FENOMENOLOGÍA DEL SABER.....	125
Introducción, 125. Fenomenología y ciencias humanas, 128. Sentido e historia, fenomenología descriptiva y fenomenología hermenéutica, 131. Sujeto y lenguaje, 134. Intencionalidad, temporalidad constituyente y temporalidad constituida, 141. Historicidad y lenguaje, 148. Conclusión, 157.	
CAPÍTULO QUINTO: EL MODELO ESTRUCTURALISTA.....	159
Introducción, 159. El concepto estructuralista de estructura y su polisemia, 163. La comunicación, 165. El concepto estructuralista de signo: término y valor, 166. Estructura, transformacionismo y	

1(1-15)Castro, Edgardo
CAS Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de *La arqueología del saber*. - 1a. ed. - Buenos Aires: Biblos, 1995
256 p.: 23x16 cm. - (Filosofía)

ISBN 950-786-079-7

I. Título - I. Filosofía Moderna

Diseño de tapa: *Horacio Ossani*.
Coordinación: *Mónica Urrestarazu*.

© Editorial Biblos, 1995.
Pasaje José M. Giuffra 318, 1064 Buenos Aires.
Hecho el depósito que dispone la ley 11.723.
Prohibida su reproducción total o parcial.
Impreso en la Argentina.

apertura: el problema de la realidad ontológica de los códigos, 176.
Conclusión, 182.

TERCERA PARTE
SENTIDO Y ESTRUCTURA DE LA ARQUEOLOGÍA

CAPÍTULO SEXTO: HISTORICIDAD Y DISCURSIVIDAD.....	187
Introducción, 187. Una teoría del discurso ni interpretativa ni formalista, 188. Formaciones discursivas y función enunciativa, 195. Conclusión, 212.	
CAPÍTULO SÉPTIMO: VERDAD Y DISCURSIVIDAD.....	215
Introducción, 215. Arqueología, verdad y objetividad: la anfibiaología arqueológica, 216. Discursividad e irracionalidad, 227. Conclusión, 234.	
CONCLUSIÓN.....	235
BIBLIOGRAFÍA.....	239

PREFACIO

La presente obra quiere ser una relectura de la *arqueología del saber* de Michel Foucault desde en una perspectiva filosófica, es decir, privilegiando una presentación problemática de ésta, examinando sus pretensiones y determinando su alcance.

El origen del presente trabajo se encuentra en un conjunto de notas y apuntes elaborados durante la preparación de mi tesis de doctorado en la Universidad de Friburgo (Suiza). Posteriormente, gran parte de este material fue reestructurado en ocasión de un seminario sobre el pensamiento de Foucault que dicté en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador y en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata durante el año 1993.

A fin de facilitar la lectura, he preferido citar todos los textos en español. Es necesario, en este sentido, tener presente que cada vez que se cita en español una obra escrita en otro idioma, excepto que indique lo contrario, la traducción es mía.

Quisiera agradecer a mis alumnos de la Universidad del Salvador, Antonio Pato y Maximiliano De Lorenzi, la colaboración que me brindaron en la corrección del texto y en el trabajo de edición.

E.C.

INTRODUCCIÓN

1. La lectura de las más importantes producciones filosóficas de la modernidad (de Kant a nuestros días) provoca dos sensaciones a la vez contradictorias y complementarias. Por un lado, las posiciones se multiplican, las interpretaciones se suceden unas a otras, las opiniones se diversifican; por otro lado, en todas estas diferencias y diversificaciones son los mismos problemas los que ocupan el espíritu humano y las mismas cuestiones las que motivan el trabajo filosófico. Se experimenta así, al mismo tiempo, una sensación de diversidad inconciliable y de unicidad temática. A través de esta diversidad y de esta unicidad lo que se pone de manifiesto no es otra cosa que la oscilación entre los términos de un dualismo fundamental: la oscilación entre el *objetivismo* y el *subjetivismo*.

El pensamiento (no osamos decir, por temor reverencial, "la filosofía") actual está caracterizado, entre otras, también por una peculiar oposición, típica de la época poshegeliana: la oposición entre una actitud que aquí llamaremos "estructuralista", pero que podríamos también llamar "científica" u objetivista —la actitud, en suma, del pensamiento objetivo; y la actitud que aquí llamaremos "humanística", pero que podríamos también llamar "historicista" o subjetivista —la actitud del pensador subjetivo—.¹

Dejando de lado las etiquetas y las mutuas interferencias, podemos caracterizar esta oposición como la confrontación entre una actitud filosófica que consiste en concebir la realidad, con sus múltiples manifestaciones fenoménicas, como la expresión de un *principio trascendental* (*Absoluto, Idea, Razón*) en el cual y por el cual debe fundarse la unidad del

1. Giulio Preti, *Umanismo e strutturalismo*, Padua, Liviana, 1973. p. 15.

pensamiento con el ser, de las ideas con las cosas; y una actitud filosófica que considera que el pensamiento, las ideas, las teorías científicas y filosóficas no son otra cosa o, mejor, no deben ser otra cosa que la transcripción conceptual de la experiencia. A fin de limitarnos a la filosofía moderna, esta antinomia y esta oscilación encuentran su formulación filosófica prototípica en la doble versión de la deducción kantiana de las categorías. Sin entrar en detalles acerca de las interpretaciones de la *Kritik der reinen Vernunft* —lo cual daría lugar a una antinomia que sería necesario agregar a los *paralogismos de la razón*—, veamos cómo se presenta la cuestión. Este breve recorrido por la problemática kantiana está doblemente motivado: en primer lugar, como lo veremos repetidas veces, a lo largo de toda la reflexión de nuestro autor Kant constituye un punto de referencia obligado; en segundo lugar, la oposición entre el objetivismo y el subjetivismo tal como se presenta en la *Kritik der reinen Vernunft* posee un valor emblemático.

Describiendo las dos actitudes filosóficas puras de la modernidad, hemos utilizado los términos "pensamiento", "experiencia", "ideas", "cosas", etc.; evidentemente, ninguno de ellos posee la misma significación en el subjetivismo y en el objetivismo. La oscilación a la que aludíamos se presenta en el interior de cada uno de estos conceptos y se manifiesta a través de su historia; es lo que sucede, en la *Kritik der reinen Vernunft*, con el concepto de *objeto* y con el concepto de *experiencia*.²

Teniendo en cuenta la definición kantiana de juicio (subsumir un objeto bajo un predicado) la cuestión crítica fundamental, ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?, podría ser formulada en los términos siguientes: ¿cómo es posible el objeto?, esto es, ¿cómo es posible que un conocimiento *a priori* sea objetivo? Ahora bien, siendo necesario abandonar las explicaciones lingüísticas o psicológicas del vocabulario de la *Kritik der reinen Vernunft* y de su incoherencia terminológica,³ debemos tener presente que Kant sostiene a lo largo de toda su obra, por un lado, que el objeto nos es dado a través de la intuición y, por otro, que el objeto es un producto de la actividad sintética del entendimiento. Ciertamente, y aunque se pueden citar textos a favor de una u otra afirmación, la oposición no se presenta en términos tan explícitamente antagónicos como acabamos de hacerlo. Kant recurre a dos pares conceptuales a fin de expresar el aporte del entendimiento y de la sensibilidad en la formación del conocimiento objetivo: por un lado, encontramos el par *diversidad-unidad* y, por otro, *materia-forma*. Si desde el punto de vista del *dato* ambos pares pueden parecer equivalentes, no lo son, sin embargo, desde el punto de vista del acto sintético. En efecto,

2. Cf. H. Vaihinger, *Kommentar zur Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, Stuttgart, Spemann, 1892, vol. 1, p. 173.

3. Cf. H. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, Londres, Allen & Unwin, 1936, vol. 1, p. 193.

no es lo mismo decir que el aporte del entendimiento es la unidad sintética (la cual equivaldría, siguiendo la doctrina de Kant, al objeto mismo) que decir que el entendimiento aporta solamente la forma del objeto. Así, nos encontramos ante dos posibilidades: o el entendimiento constituye el objeto sin necesidad de la sensibilidad o es necesario recurrir a la sensibilidad para procurarnos la materia del objeto. La primera posibilidad debe ser claramente excluida en el contexto de la filosofía crítica; el objetivo de Kant es justamente conjurar el peligro de un uso puro del entendimiento, es decir, de un uso independiente de toda experiencia. El problema se plantea en el momento de determinar cómo debe entenderse el par conceptual *materia-forma* en la constitución del objeto. Kant debe sostener que es posible un uso ilegítimo del entendimiento en el cual ningún conocimiento sintético, objetivo, es posible (en caso contrario la dialéctica trascendental carecería de fundamento), y que un uso legítimo del entendimiento debe estar limitado por el aporte de la sensibilidad, es decir que ambas facultades pueden converger en un acto único. En definitiva, debe sostener simultáneamente la distinción entre entendimiento y sensibilidad y la posibilidad de un uso conjunto; el conocimiento objetivo debe ser un producto del entendimiento y de la sensibilidad, el primero nos suministra la forma y la segunda la materia. Ahora bien, ésta debe poseer un cierto valor objetivo puesto que es materia de un objeto; por ello, Kant dice que *un objeto nos es dado a través de la sensibilidad*.⁴ Además, la forma del entendimiento no podría ser considerada simplemente como un objeto, el cual sería, según la doctrina kantiana, un *noumeno* y no un conocimiento objetivo. Pero si el objeto nos es dado, entonces los contenidos de la facultad intelectual son simplemente derivados (derivados de la intuición, puesto que su tarea es constituir un objeto); por ello, Kant sostiene que *el objeto es el producto de la síntesis intelectual*, el resultado de la unión de la sensibilidad y del entendimiento.⁵ Pero, en este caso, si el objeto es construido, en cierto sentido el entendimiento trasciende la experiencia empírica. Nos encontramos, así, para expresarlo de algún modo con dos objetos: el objeto que nos es dado y el objeto que es conocido.⁶ Esta oscilación, esta paradoja del objeto ha motivado, sin duda, la reelaboración de la deducción de las categorías, pues cada una de ellas nos ofrece una respuesta diferente al

4. "Sean cuales fueran el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio" (I. Kant, *KrV*, AK III, p. 49).

5. "Seguiremos ignorando incluso si semejante conocimiento trascendental (extraordinario) es posible, al menos como conocimiento que se desarrolle bajo nuestras categorías ordinarias. El entendimiento y la sensibilidad que nosotros poseemos sólo pueden determinar objetos si actúan conjuntamente" (I. Kant, *KrV*, AK III, p. 213).

6. Acerca de la paradoja del objeto cf. Michel Meyer, *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1988, pp. 137-161.

problema de la objetividad y, en ellas, la paradoja se extenderá al concepto de *conciencia*.

En la primera versión, el objeto que nos es dado es un objeto trascendental X (una cosa en general = X). Lo que Kant llama aquí objeto es lo que nos es dado a través de la diversidad de las impresiones sensibles a las cuales, se supone, corresponde un objeto real, inevitablemente desconocido. Podemos decir que *conocemos un objeto* desde el momento en que el entendimiento da lugar a una unidad sintética a partir de lo que nos es dado intuitivamente, esto es, lo diverso de *una cosa en general = X* . Tal unidad, que Kant llama unidad del objeto, no puede ser otra cosa que una unidad formal, es decir, el producto de una operación de la sola conciencia. A diferencia de la segunda versión y a propósito de la síntesis, en la primera versión Kant distingue entre la síntesis de la aprehensión (en el nivel de los sentidos), la síntesis del reconocimiento (en el nivel de los conceptos) y la síntesis de la reproducción (en el nivel de la imaginación) y, dado que esta última sintetiza las dos primeras, la imaginación trascendental es la facultad fundamental.

En la segunda versión, desaparece la mención al *objeto general = X* . Kant habla simplemente de objeto o, mejor, de objeto conocido y de objeto pensado. Mientras que en la primera versión de la deducción Kant quería mostrar cómo se articulaban las diferentes facultades a fin de constituir el conocimiento objetivo y, como hemos dicho, la imaginación trascendental ocupa el puesto central (dado que ella operaba la síntesis entre el concepto y la intuición), en la segunda versión la perspectiva cambia radicalmente. Ante todo, Kant quiere demostrar la primacía del entendimiento, hasta hacer de la imaginación trascendental una *función* de éste. Esta primacía del entendimiento pone a Kant ante el problema de la conciencia o, mejor, de la alternativa entre la conciencia de sí (autoconciencia) y la conciencia de la diversidad, esto es, entre una conciencia reflexiva, del entendimiento en cuanto tal y por lo tanto analítica, y una conciencia ligada al espacio y al tiempo a través de los cuales se presenta la diversidad sensible. Kant debe sostener, siempre en razón de la primacía del entendimiento, que la conciencia de la diversidad es una conciencia de la unidad de la diversidad, puesto que la conciencia no puede ser inconciencia de sí. Aparece, entonces, el problema de la relación entre la conciencia empírica y la conciencia trascendental. En efecto, ¿cómo concebir una conciencia empírica de la diversidad sin relación con la conciencia trascendental? Porque sostener la opinión contraria, es decir, que la conciencia empírica está, de alguna manera, subordinada a la conciencia trascendental, significaría aceptar que poseemos, de algún modo, una intuición intelectual, esto es, que la autoconciencia posee las condiciones de una conciencia de la diversidad. En definitiva, Kant se encuentra con el problema de dar prioridad a la síntesis o al análisis, esto es, a la autoconciencia o a la conciencia de la diversidad.

En el centro de esta problemática debemos situar la cuestión del *esquematismo*, es decir, la cuestión de una instancia intermedia entre el entendimiento y la sensibilidad. No vamos a entrar en este problema, nos interesa simplemente indicar que la filosofía posterior a Kant nos ha ofrecido del esquematismo dos reelaboraciones a través de las cuales el problema de la objetividad desembocará en el problema del *lenguaje* y en el problema de la *historicidad*. En el primer caso nos referimos a la hermenéutica de Schleiermacher y en el segundo a la interpretación heideggeriana de Kant.⁷ Estas dos reelaboraciones del problema del esquematismo y, consiguientemente, de la oscilación entre el objetivismo y el subjetivismo convergerán en lo que llamaremos una *pragmática*, es decir, en una teoría de la praxis humana, histórica, como *fundamento* del objeto y del sujeto.

Hemos delimitado en términos generales el problema filosófico que afrontaremos en el presente trabajo. Nos proponemos mostrar, en efecto, cómo la oscilación entre el subjetivismo y el objetivismo estructura toda la reflexión de Foucault, tanto desde el punto de vista del desarrollo histórico de su pensamiento cuanto desde el punto de vista del desarrollo conceptual, y cómo desembocará necesariamente en una teoría de la praxis humana como fundamento de la *verdad* y de la *objetividad*.

2. Ahora bien, cuanto hemos dicho acerca de la paradoja del objeto, de la oscilación entre el objetivismo y el subjetivismo, y de la sensación que nos deja una lectura de la producción filosófica de la modernidad, podríamos decirlo también a propósito de las interpretaciones de la obra de Foucault. Baste enumerar las etiquetas: estructuralismo, estructuralismo sin estructuras, estructuralismo abstracto, destrucción neoheideggeriana del estructuralismo, criticismo trascendental, logocentrismo, neospinozismo, mecanicismo empirista, relativismo cultural, positivismo desesperado, fenomenología historiográfica, más acá del estructuralismo, más allá del estructuralismo, neoecletismo, neoestructuralismo, neopositivismo, etcétera.⁸

7. Acerca de la hermenéutica de Schleiermacher y de la relación entre ésta y los neoestructuralistas cf. Manfred Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, Paris, Du Cerf, 1989, pp. 57-58, 163-165.

8. Acerca de las interpretaciones fundamentales del pensamiento de Foucault y de las etiquetas que acabamos de mencionar cf. Enrico Corradi, *Filosofía della morte dell'uomo*, Milán, Vita e Pensiero, 1977, pp. 160-204. Respecto de las clasificaciones que hemos enumerado debemos citar: estructuralismo: Roland Barthes, "Savoir et folie", *Critique*, 174, 1961, pp. 915-922; Jean-Marie Domenach, "Le système et la personne", *Esprit*, 1967, pp. 771-780; A. Schmidt, *Der Strukturalistische Angriff die Geschichte*, Francfort, 1969; J. Langlois, "Michel Foucault et la mort de l'homme", *Science et Esprit*, 21, 1969, pp. 209-231; A. Mc Nicholl, *Lo strutturalismo*, Roma, 1970; F. Russo, "L'archéologie du savoir", *Archives de philosophie*, 36, 1973, pp. 70-105; J.-M. Auzias, *Clefs pour le structuralisme*, Paris, 1967. Estructuralismo sin

Cada una de estas interpretaciones y clasificaciones, sobre todo las que ponen el acento en el carácter estructuralista de la obra de Foucault y las que lo ponen, a la luz de las últimas obras, en el carácter fenomenológico-hermenéutico de su filosofía, pueden encontrar un fundamento textual o crítico en los escritos de nuestro autor. Como tendremos la oportunidad de explicitarlo más adelante, si nos concentramos en las obras del denominado *periodo arqueológico*, sobre todo en la primera edición de *La naissance de la clinique* (1963), la interpretación estructuralista estaría en parte justificada; si, en cambio, nos concentramos en las primeras obras, en los primeros artículos, en la larga introducción a la traducción francesa de la obra de Binswanger, *Le rêve et l'existence*, y en sus últimos escritos, los pertenecientes al denominado *periodo genealógico*, la lectura fenomenológico-hermenéutica poseería un fundamento. En efecto, Foucault oscila, retomando la antinomia que mencionábamos al comienzo, entre el objetivismo estructuralista y el subjetivismo hermenéutico. En líneas generales y teniendo en cuenta cuanto acabamos decir, nos podemos encontrar con dos tipos de reconstrucciones históricas del pensamiento de Foucault: con las interpretaciones que subrayan la discontinuidad entre el periodo arqueológico y el periodo genealógico y con las interpretaciones que, valiéndose de las coincidencias entre la problemática de las primeras y de las últimas obras, subrayan la unicidad del pensamiento de nuestro autor.

Si tomamos en consideración la producción escrita de Foucault y nos restringimos a las obras estrictamente filosóficas, es decir, si dejamos de lado sus intervenciones políticas y los debates circunstanciales en los que ha intervenido, se puede dividir el desarrollo del pensamiento de nuestro autor en tres periodos delimitados por dos largas pausas de silencio: la primera entre los años 1954 y 1961, y la segunda entre los años 1976 y

estructuras: Jean Piaget, *Le structuralisme*, París, 1968; L. Millet y M. Varin D'Ainville, *Le structuralisme*, París, 1970. Estructuralismo abstracto: Roger Garaudy, "Structuralisme et mort de l'homme", *La pensée* 35, 1967, pp. 107-124. Arqueología del estructuralismo: Pierre Daix, "Du structuralisme I", *Les Lettres Françaises* 1.226, 1968, pp. 5-7; "Du structuralisme II", *Les Lettres Françaises* 1.227, 1968, pp. 9-10. Destrucción neoheideggeriana del estructuralismo: Umberto Eco, *La struttura assente*, Milán, 1968. Criticismo trascendental: François Dagonet, "Archéologie ou histoire de la médecine", *Critique*, 216, 1965, pp. 436-447. Logocentrismo: Carlo Sini, "Il problema della verità in Foucault", *Il pensiero*, 1-2, 1974, pp. 20-45. Neospinozismo: Annie Guedez, *Foucault*, París, 1972. Mecanicismo empirista: Dominique Lecourt, "Sur l'archéologie du savoir", *La pensée*, 152, 1970. Relativismo cultural: Michel Amiot, "Le relativisme culturaliste", *Les Temps Modernes*, 248, 1967, p. 1272. Positivismo desesperado: Sylvie Le Bon, "Un positivisme désespéré: Michel Foucault", *Les Temps Modernes*, 248, 1967, p. 1.299. Fenomenología historiográfica: François Chatelet, "L'homme, ce narcissisme incertain", *La Quinzaine Littéraire*, 2, 1966, p. 19. Más acá del estructuralismo: François Wahl, "La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme", en AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, 1968. Neoeleatismo: Henri Lefevre, *Au-delà du structuralisme*, París, 1971.

1984. Para expresarlo en términos biobibliográficos, la primera pausa de silencio se encuadra entre la introducción a la obra de Binswanger y la publicación de *Folie et déraison*, y la segunda entre el primero y el segundo volumen de la *Histoire de la sexualité*, respectivamente titulados *La volonté de savoir* y *L'usage des plaisirs*. Podríamos hablar así de un primer Foucault, que abarcaría la producción anterior a 1954; de un segundo Foucault, que comprendería la producción entre 1961 y 1976; y de un tercer Foucault, a partir de 1984. Como se puede apreciar, la división que proponemos no coincide exactamente con la división entre un periodo arqueológico y un periodo genealógico, dado que lo que hemos denominado el segundo Foucault comprende las obras fundamentales del periodo arqueológico y otras de innegable carácter genealógico, es decir, obras centradas sobre la problemática del saber y obras consagradas al problema del poder.

Dado que no nos interesa una reconstrucción detallada del pensamiento de nuestro autor (numerosas obras se ocupan de ello), lo cual, por otro lado, nos alejaría de nuestro objetivo, citaremos cuatro textos del mismo Foucault que caracterizan los tres periodos que acabamos de mencionar:

En torno a 1950, como todos aquellos de mi generación, estaba preocupado, respecto del gran ejemplo de nuestros nuevos maestros y bajo su influencia, por el problema de la significación. Todos nos hemos formado en la escuela de la fenomenología, en el análisis de las significaciones immanentes a lo vivido, de las significaciones implícitas en la percepción y en la historia. Estaba además preocupado por la relación que podía haber entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y de las condiciones históricas en las que tal existencia individual aparece; por el problema de las relaciones entre sentido e historia o, también, entre método fenomenológico y método marxista. Y creo que, como en todos aquellos de mi generación, se ha verificado en mí, entre 1950 y 1955, una suerte de conversión que en principio parecía algo de poca importancia y que después, en realidad, nos ha diferenciado profundamente: el pequeño descubrimiento o, si queremos, la pequeña inquietud que la ha determinado, ha sido la inquietud respecto de las condiciones formales que pueden hacer que la significación aparezca. En otros términos, hemos reexaminado la idea husserliana de que hay sentido en todo, que éste nos circunda y nos embiste ya antes de que comencemos a abrir los ojos y a tomar la palabra.⁹

Estoy forzado a repetirlo continuamente. Yo no he utilizado jamás ninguno de los conceptos que se puedan considerar característicos del es-

9. Pietro Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milán, Mursia, 1969, pp. 94-95.

tructuralismo. He mencionado muchas veces el concepto de estructura, pero nunca lo he utilizado.¹⁰

Me ha parecido [en *Les mots et les choses*] que en ciertas formas empíricas de saber como la biología, la economía política, la psiquiatría, la medicina, etc., el ritmo de las transformaciones no obedecía a los esquemas dúctiles y continuistas de desarrollo que se admiten generalmente. La gran imagen biológica de una maduración de la ciencia sostiene todavía no pocos análisis históricos: ésta no me parece históricamente pertinente [...] Mi problema no ha sido, de hecho, el de decir: y bueno, estamos en la discontinuidad, quedémonos en ella. Sino el de preguntarme: cómo pudo suceder que se den, en ciertos momentos y en ciertos órdenes del saber, estas bruscas rupturas, estas precipitaciones de la evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continuista que se tiene frecuentemente.¹¹

[...] lo que faltaba a mi trabajo era este problema del "régimen discursivo", de los efectos del poder propios del juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica de algo como el paradigma. En el punto de confluencia entre la *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas* estaba, bajo dos aspectos muy distintos, este problema central del poder que, por el momento, había aislado bastante mal.¹²

Así podríamos hablar de un primer Foucault inmerso en los temas y en la problemática existencialista-fenomenológica y, específicamente, en las relaciones entre ésta, el marxismo y el psicoanálisis; un segundo Foucault para el cual el alejamiento de la fenomenología y el descubrimiento de la dimensión estructural del sentido desembocan en un estudio de las *condiciones formales* del desarrollo de determinadas configuraciones del saber, en una temática antijetivista y en una propuesta metodológica de análisis de la formación histórica del conocimiento; y de un tercer Foucault que a partir de la problemática abierta a propósito de las condiciones de existencia del saber dirige su atención hacia la cuestión de las relaciones entre el saber y el poder, y redescubre el rol de la subjetividad.

No nos interesa discutir en qué sentido y con cuáles matices se puedan aplicar a la obra de Foucault las etiquetas de estructuralista o hermeneuta, y no nos interesa tampoco ofrecer, como hemos dicho, una reconstrucción pormenorizada del desarrollo de su obra a fin de mostrar cómo en un

10. "Un colloquio con Michel Foucault", en Giulio Preti, *Umanismo e strutturalismo*, Padua, Liviana, 1973, p. 155.

11. "Entrevista a Michel Foucault", en Michel Foucault, *Microfísica del potere*, Turin, Einaudi, 1977, p. 6.

12. Ídem, p. 7.

determinado período se encontraba más cerca de la fenomenología o del estructuralismo. Nuestra tesis de trabajo, sobre la cual nos concentraremos a lo largo de toda nuestra exposición, es mostrar la persistencia del dualismo entre subjetivismo y objetivismo y, a partir de él, la dimensión filosófica de los conceptos de *épistémè* y de *discours*. Por ello, en la primera parte analizaremos la descripción arqueológica de la oposición entre la fenomenología y estructuralismo, es decir, entre el subjetivismo trascendental y el objetivismo trascendental, en la segunda parte nos ocuparemos de ella en detalle, y en la tercera, retomaremos el pensamiento de Foucault a propósito de la metodología de análisis que nos propone. Como lo hemos dicho antes, se trata de exponer, a propósito de estos dos conceptos, cómo, una vez rechazados el objetivismo y el subjetivismo, Foucault se encamina inevitablemente hacia una *pragmática* en la cual la *verdad*, desprovista de todo contenido ontológico-objetivo, no es otra cosa que un efecto, un producto deberíamos decir, de las *estrategias sociales*, de las *relaciones de poder*.

3. Los primeros tres capítulos están consagrados a determinar cómo se presenta en la obra de Foucault la oposición entre la fenomenología y el estructuralismo, entre las categorías de *sentido* y de *estructura*. Primeramente explicitaremos la problemática general de la arqueología del saber y las dificultades que presenta el pensamiento de Foucault, sobre todo, la multiplicidad de motivaciones y orientaciones, y la complejidad de su obra. En segundo lugar, nos ocuparemos en detalle de la historiografía moderna que nos propone nuestro autor; por un lado, en cuanto concierne a las ciencias y, por otro, en cuanto concierne a la filosofía. Esta primera etapa de nuestro trabajo nos permitirá situar la problemática que nos proponemos analizar en la perspectiva de nuestro autor y, al mismo tiempo, presentar y ofrecer una visión crítica de la descripción arqueológica del saber. Hemos preferido, por las razones que veremos a continuación, recurrir continuamente, especialmente en el capítulo segundo, a la documentación histórica a la que nos remite el mismo Foucault a fin de poder valorar la interpretación que éste nos ofrece de la Época Clásica y del pensamiento decimonónico. La oscilación entre el análisis teórico y el análisis histórico, más allá del capítulo segundo, dominará toda nuestra exposición. En efecto, es imposible ocuparse de Foucault, dado el carácter mixto de su obra, sin tener en cuenta ambas vertientes.

Los dos capítulos de la segunda parte, consagrados a las categorías de *sentido* y de *estructura*, se proponen analizar los elementos esenciales de la oposición entre el estructuralismo y la fenomenología. Es necesario aclarar, desde ahora, que no pretendemos exponer exhaustivamente ninguna de estas dos posiciones. Tal objetivo excedería los límites del presente trabajo y nos alejaría de nuestro problema. Una de nuestras principales preocupaciones ha sido situar ambas problemáticas en el contexto filosófico de Fou-

cault, ocupándonos especialmente de lo que se podría denominar la recepción francesa de la fenomenología y la versión francesa del estructuralismo. Una idéntica cuestión nos ha conducido a lo largo de esta segunda parte, la de las relaciones entre el lenguaje, la subjetividad y la historicidad. En definitiva, no nos interesan ni el estructuralismo ni la fenomenología en sí mismos, sino sólo en tanto y en cuanto determinan el horizonte a partir del cual es necesario entender los conceptos foucaultianos de *épistémè* y de *discours*.

En la última parte, volveremos a nuestro autor a partir del análisis de la primera parte, que tenía como objetivo la historiografía moderna, y de la segunda, consagrada a la problemática filosófica del sentido y de la estructura. Una vez analizada la constitución histórica de la modernidad a partir de la oposición entre el trascendentalismo subjetivista (la analítica de la finitud) y el trascendentalismo objetivista (el pensamiento estructural) y tras haber estudiado en sí mismas cada una de estas opciones, retomando el dualismo que mencionábamos al comienzo, el problema que afrontaremos es el siguiente: ¿podrá nuestro autor superar la dicotomía entre sentido y estructura, entre sujeto y objeto, entre subjetividad y estructuralidad? A la luz de esta cuestión podremos ofrecer una valoración de la arqueología del saber, de sus alcances y de sus límites.

El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable reduciendo lo existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan. Se pretendía con ello suprimir cierto número de dualismos que fastidiaban a la filosofía y reemplazarlos por el monismo del fenómeno. ¿Lo ha logrado?¹³

PRIMERA PARTE

ARQUEOLOGÍA DEL SENTIDO Y DE LA ESTRUCTURA

13. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 11.

CAPÍTULO PRIMERO

LA ARQUEOLOGÍA: HISTORIA Y FILOSOFÍA

[...] en nuestros días, el hecho de que la filosofía esté siempre y todavía por acabarse y el hecho de que en ella, pero más aún fuera de ella y contra ella, en la literatura como en la reflexión formal, se plantee la cuestión del lenguaje, prueba, sin duda, que el hombre está por desaparecer.¹

1. INTRODUCCIÓN

La "muerte del hombre", su desaparición, es ciertamente lo que el gran público ha retenido de *Les mots et les choses* y el tema que ha popularizado la obra de Foucault. Sin embargo, como el mismo autor lo ha precisado, no es ni el tema fundamental ni el que goza del más amplio desarrollo. Por otro lado, el tema de la muerte del hombre como contemporánea de la muerte de Dios no es, de ninguna manera, una novedad.² Si no se tiene en cuenta la oposición entre el hombre y el lenguaje o, mejor, entre la reflexión acerca del hombre y la reflexión acerca del lenguaje, la obra de Foucault pierde toda su fuerza argumentativa y de un extenso razonamiento se retiene sólo una de las conclusiones. Más precisamente, esta oposición que estructura todo su pensamiento se sitúa en el nivel de las condiciones de posibilidad de la reflexión acerca del hombre y de las condiciones de posibilidad de una teoría

1. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 397.

2. Más allá de lo que se ha denominado el *antihumanismo* de los años 60, pensamos en particular en la obra de Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, París, Presses Universitaires de France, 1954. Como veremos más adelante, a propósito de la muerte del hombre como consecuencia de la muerte de Dios en el contexto de una filosofía de la finitud, el pensamiento de Vuillemin y de Foucault sustancialmente coinciden.

pura del lenguaje, entiendo aquí por "teoría pura del lenguaje" aquella capaz de explicar y dominar el lenguaje en todas sus dimensiones y a partir de su propio ser, es decir, sin referirlo al sujeto, ni en cuanto conciencia ni en cuanto sujeto trascendental. En este sentido, *Les mots et les choses* es un análisis de las condiciones históricas de posibilidad de la fenomenología y del estructuralismo, y de su mutua oposición. Ciertamente, *Les mots et les choses* no se limita a analizar las condiciones de posibilidad y la oposición entre la fenomenología y el estructuralismo, dado que ni la reflexión acerca del hombre ni la reflexión acerca del lenguaje se agotan en ninguna de estas dos formas de pensamiento; Foucault se ocupa además de las llamadas ciencias humanas —que según el subtítulo de la obra constituyen el objeto de la investigación—, del psicoanálisis, de la etnología, de la lingüística, etc. Pero dado que el campo epistemológico es estudiado como una totalidad en el nivel de sus condiciones de posibilidad (y ésta es una característica de la reflexión de nuestro autor y una de sus originalidades más relevantes) o, según el lenguaje de Foucault, a nivel de la *épistémè*, desde este ángulo, la fenomenología y el estructuralismo ocupan, por las razones que veremos a continuación, un lugar privilegiado.

Todo nuestro interés se concentra, en este punto, en la oposición entre la reflexión acerca del lenguaje y la reflexión acerca del hombre. Desde esta perspectiva analizaremos los resultados de *Les mots et les choses*, particularmente, las razones y los presupuestos de la aparición de una *filosofía del sentido* y de una *filosofía de la estructura*, su mutua oposición, y la constitución histórica de lo que Foucault ha denominado el *sueño antropológico*.

En la introducción, hemos definido en dos niveles un mismo problema. En primer lugar, partiendo de la obra de Kant, hemos señalado el dualismo que caracteriza las dos deducciones kantianas de las categorías. En segundo lugar, hemos encontrado el mismo problema, la oscilación entre el objetivismo y el subjetivismo en la obra de Foucault, más precisamente, a partir de una lectura evolutiva de su pensamiento, hemos indicado la oscilación entre la fenomenología y el estructuralismo. La tarea de los capítulos sucesivos —mostrando las razones y los presupuestos de la aparición de una filosofía del sentido y de una filosofía de la estructura, su mutua oposición, y la constitución histórica de lo que Foucault ha denominado el sueño antropológico— es analizar los cimientos sobre los cuales se construye el complejo edificio de la arqueología del saber.

2. DUALISMOS

Por un lado, el estilo de Foucault es positivista: busca la evolución de los conceptos y del pensamiento en los documentos que son los diferentes estados de los diferentes saberes [...] Pero, por otro lado, Foucault, lector de Nietzsche, no cree de ninguna manera en el dato positivista [...]

La conjunción en la misma cabeza de este positivismo y de este nihilismo produce una mezcla sorprendente: por un lado, toda afirmación de Foucault se rodea de un formidable aparato crítico (documentos, citas, referencias minuciosas); pero, por otro lado, con los mismos datos se podrían construir otros relatos, y Foucault es el primero en jugar con estas posibilidades.³

Ésta es, sin duda, la impresión que nos deja una primera lectura de la obra de Foucault. Esta "mezcla sorprendente" no sólo es debida al hecho, a primera vista contradictorio, de que Foucault conjugue en su reflexión un positivismo histórico, que se apoya en los datos que los documentos y los textos le proporcionan, y un nihilismo escéptico respecto del concepto mismo de *dato*; sino también al hecho, no menos sorprendente, de que el autor no suministre ningún fundamento al complejo edificio descriptivo de *Les mots et les choses* y ningún punto de partida desde el cual puedan desprenderse, de modo más o menos deductivo, las tesis expuestas. Foucault, a diferencia de Descartes o de Husserl, no pretende determinar ni un inicio que resista toda duda ni una primera evidencia indiscutible. Al contrario, como es nuestro propósito explicitarlo a continuación, Foucault se mueve en una continua autopetición de principio; diferentes circularidades atraviesan, por ello, toda la obra: de la historia a la metodología y de la metodología a la historia; de la investigación histórica a la especulación teórica y de la especulación teórica a la reflexión histórica; de la epistemología a una teoría de la cultura y de una teoría de la cultura a la epistemología, etc. Esta renuncia a suministrar un fundamento o un punto de partida es, sin duda, consciente y responde al menos a dos razones: por un lado, Foucault es sensible a las críticas formuladas a la búsqueda filosófica de un fundamento, especialmente a la crítica heideggeriana, y a la crisis de la filosofía husserliana (en el capítulo cuarto nos ocuparemos detalladamente de esta cuestión). Por otro lado, nuestro autor se sitúa, para expresarlo de algún modo, en un plano experimental, es decir, esperando poder suministrar más tarde una teoría general, una vez consolidado el trabajo y a la luz de los resultados obtenidos. Si finalmente nos suministra o no esta teoría general y las razones de ello es una de las cuestiones críticas que abordare-

3. Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979, p. 138.

mos más adelante. Un tercer motivo que dificulta la lectura de *Les mots et les choses*, en particular y, en general, de toda la obra de Foucault, junto a la combinación del positivismo y del nihilismo y a la circularidad que la atraviesa, es el estilo y el vocabulario; por un lado, un lenguaje barroco propenso a la metáfora y a las alusiones, acompañado de una cierta ironía filosófica, y, por otro lado, la influencia de la literatura francesa contemporánea, a la cual nuestro autor ha consagrado una parte importante de sus investigaciones y de la cual se sirve como modelo de expresión para exponer su pensamiento. Por ejemplo, *Les mots et les choses* se abre con la descripción literaria de un cuadro, *Las meninas*, de Velázquez, a fin de introducir la problemática filosófica de la Época Clásica (aclaremoslo desde ahora, por Época Clásica, en el contexto de *Les mots et les choses*, es necesario entender el periodo que va de Descartes a Kant). En cuanto al vocabulario, diversas expresiones son utilizadas sea con un significado distinto del habitual, sea con un sentido propio del autor. Por último, Foucault, siguiendo el modelo del intelectual francés de los años 60, aborda las diversas cuestiones —en *Les mots et les choses*, la epistemología de las ciencias humanas— movido por diferentes intereses: el interés puramente especulativo, su compromiso político, la polémica con la filosofía dominante (Sartre y Merleau-Ponty), etc. En efecto, la arqueología de las ciencias humanas no sólo se propone afrontar una cuestión, digamos, puramente filosófica; pretende, al mismo tiempo, criticar una ideología, el marxismo,⁴ y

4. Es necesario notar que muchas de las afirmaciones de *Les mots et les choses* han perdido el matiz polémico que poseían originariamente. Así, por ejemplo, las afirmaciones referidas a la ubicación histórica de la filosofía marxista: una filosofía decimonónica complementaria de lo que se podría denominar la filosofía liberal y dependiente de los mismos presupuestos epistémicos de ésta (cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 271-274), sólo a los oídos de Sartre o de la cultura marxista francesa de los años 60 pueden sonar como provocativas. El blanco de estas afirmaciones es, sin duda, Sartre, quien había proclamado el marxismo como la filosofía insuperable de nuestro tiempo.

Más allá de las motivaciones políticas de las controversias entre Sartre y Foucault, en el artículo publicado en la revista *L'Arc* (30, 1966, pp. 87-96), Sartre ve claramente una de las cuestiones esenciales de la arqueología y, en cierto sentido, prevé el desarrollo posterior del pensamiento de Foucault. En efecto, Sartre muestra la imposibilidad con que se encuentra el arqueólogo al momento de explicar el paso de una *épistémè* a otra y esto a causa de la renuncia a la historia (entendida en términos humanistas) y a la praxis (cf. p. 96). El Foucault posterior deberá reintroducir el concepto de praxis a fin de explicar las mutaciones epistémicas; pero, a diferencia de cuanto prevé Sartre o de cuanto éste esperaría, no lo hace a partir de una concepción marxista de la sociedad.

Acerca de esta polémica, además del artículo mencionado de *L'Arc*, cf. Michel Foucault, "Foucault répond à Sartre", en *La Quinzaine Littéraire*, 1968, 1-15 marzo, 20-22; y Enrico Corradi, *Filosofia della morte dell'uomo: saggio sul pensiero di Michel Foucault*, Milán, Vita e Pensiero, 1977, pp. 250-255, y Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979, pp. 131 y ss.

su consecuente política cultural. En este sentido, es necesario tener presente que al fin del marxismo, al fin filosófico del marxismo, ha seguido lo que se ha denominado el fin de la filosofía. Si entendemos el marxismo como el punto culminante del racionalismo moderno, es decir, de la convicción de que el hombre puede alcanzar la perfección que él espera sirviéndose solamente de sus capacidades, de su razón y de su libertad, y que éstas constituyen el objeto propio de la filosofía; la ruina del marxismo, del intento de dar consistencia política a la razón y a la libertad concebidas como autónomas, implica el fin de la filosofía como tal. Reducida a un saber sin objeto propio, no puede desarrollarse sino como historia, ilustrando los sucesivos cambios en la manera de concebir el mundo, o como lógica, explicando las categorías fundamentales del pensamiento, particularmente aquellas del pensamiento científico.

Por las razones que acabamos de mencionar es necesario, antes de afrontar el examen crítico de *Les mots et les choses* y sus tesis filosóficas, precisar los diferentes registros de la obra, las diversas claves de lectura, las grandes líneas que la recorren. Dejaremos para más adelante el análisis de las cuestiones específicamente metodológicas. Por el momento nos interesa explicitar tres temas: la circularidad entre investigación histórica y metodología histórica, el modo en que Foucault concibe la relación entre filosofía e historia, y la manera en que plantea el problema epistemológico de las ciencias humanas. En el centro de cada uno de estos tres temas se encuentra, como veremos, la categoría de *discontinuidad*.

3. HISTORIA Y MÉTODO

El pensamiento arqueológico de Foucault, de *Histoire de la folie* (1961) a *L'ordre du discours* (1971), se desarrolla siguiendo una circularidad que va del análisis histórico a la metodología de este análisis y de ésta a aquél. El método expuesto en *L'archéologie du savoir* no sólo funda los resultados de las obras precedentes sino que, al mismo tiempo, los presupone y se apoya en ellos. Las conclusiones de la arqueología de las ciencias humanas, expuestas en *Les mots et les choses* (la prioridad de la interrogación contemporánea acerca del lenguaje⁵ y la oposición entre el estructuralismo y la fenomenología, entre la interpretación y la formalización, entre el sentido y la estructura,⁶ entre el sujeto y el objeto) abren la vía a la arqueología del saber, es decir, a un análisis del lenguaje que pretende sustraerse a las alternativas antes mencionadas; y *L'archéologie du savoir*, por su parte, desarrollando metodológicamente esta vía, ofrece un fundamento a las

5. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 317.

6. Cf. idem, p. 312.

investigaciones históricas de *Les mots et les choses*. Historia y método se implican mutuamente:

[...] en la medida en que se trata de definir un método de análisis histórico que esté liberado del tema antropológico, se ve que la teoría que se va a esbozar ahora [en la *Archéologie du savoir*] se encuentra, respecto de las investigaciones ya hechas, en una doble relación. Ella trata de formular, en términos generales (y no sin numerosas rectificaciones, sin numerosas elaboraciones), los instrumentos que estas investigaciones han utilizado durante el camino o han construido según las necesidades. Pero, por otra parte, ella se refuerza con los resultados obtenidos, en ese momento, para definir un método de análisis que sea puro de todo antropologismo. El suelo sobre el cual ella reposa es aquel mismo que ella ha descubierto.⁷

Esta circularidad, esta recíproca dependencia entre método e historia, afecta particularmente aquella que puede considerarse (en relación de prosecución y de ruptura con la reflexión epistemológica desarrollada por G. Bachelard, G. Canguilhem y M. Guérout) como la categoría fundamental de la historia y del método arqueológicos, la categoría de discontinuidad, de cuyo estatuto nos ocuparemos ampliamente en el capítulo sexto. Ella es, al mismo tiempo, una operación deliberada del historiador, un resultado de la descripción histórica y un concepto metodológico.⁸

Introducir la categoría de discontinuidad en la historia del saber implica, en cuanto ella es una operación deliberada del historiador, confrontarse con la historia trascendental de las ideas y de las ciencias; en cuanto es un concepto metodológico, renunciar a las categorías provenientes de las ciencias humanas; y en cuanto resultado de la descripción, sustraerse al antropologismo moderno. Confrontarse con la historia trascendental de las ideas introduciendo la categoría de discontinuidad significa negar que se pueda asegurar la continuidad de la historia del saber sirviéndose de la función sintetizante de la subjetividad trascendental. En cuanto concepto metodológico, la discontinuidad nos obliga a abandonar las categorías provenientes de las ciencias humanas (*tradición, desarrollo, evolución, espíritu, género, obra, etc.*) que permitían descubrir, a pesar y más allá de las diversidades y de las diferencias, un desarrollo continuo, una historia sin interrupciones. Como resultado de esta opción teórica y metodológica, Foucault nos ofrece, oponiéndose al antropologismo moderno, una exposición que no sólo no recurre a la subjetividad trascendental ni utiliza las categorías provenientes de las ciencias (elementos esenciales del

7. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 26.

8. Cf. idem, pp. 11 y 16-17.

antropologismo moderno), sino que, además, situándose fuera de éste, lo pone en discusión mediante el análisis histórico de sus condiciones de posibilidad.

4. HISTORIA DEL SABER Y REFLEXIÓN FILOSÓFICA

Por ello, aun cuando la arqueología se presente como una historia y como una metodología de análisis, ella no es extraña al debate teórico; al contrario, se sitúa en el corazón mismo de la problemática filosófica contemporánea. En efecto, para Foucault no se trata ni de escribir la historia del conocimiento desde una perspectiva exterior a la filosofía, como la crónica desinteresada de cuanto se ha dicho o pensado, ni de elaborar los instrumentos para un análisis neutro, totalmente ajeno al dominio al cual se aplica; se trata, más bien, de determinar, partiendo de la problemática filosófica contemporánea, las condiciones y la posibilidad de la historia del saber. Así como historia y método se implican mutuamente, de igual modo análisis histórico y reflexión teórica están íntimamente entrelazados. Y esto no sólo en un sentido instrumental, es decir, porque la reflexión filosófica utilice referencias históricas o porque el análisis histórico se nutra de la reflexión filosófica, sino en un sentido mucho más radical: en el sentido de que la razón es en sí misma histórica (*epocal*, en el lenguaje de Heidegger) o, mejor aún, se constituye históricamente. Para Foucault una razón eterna (metafísica, si queremos) a la búsqueda de verdades eternas es inconcebible; no existe otra cosa que diversas figuras históricas de la razón. Esta diversidad no sólo es diferencia sino, ante todo, alteridad absoluta; en efecto, ninguna dialéctica, a diferencia de cuanto sucede en la filosofía de Hegel, asegura o promete una unidad que finalmente la reduzca. A lo largo de toda su reflexión y a medida que la influencia de Nietzsche crece, la relatividad de la razón se acentúa. Así, por ejemplo, en las conferencias pronunciadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro, tituladas *La verdad y las formas jurídicas* (1973), refiriéndose a un famoso texto de *Der Genealogie der Moral*, de Nietzsche, Foucault plantea la cuestión en estos términos:

El conocimiento fue, por lo tanto, inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscripto en la naturaleza humana. El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre, o a la inversa, no hay en el comportamiento humano, o en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca al conocimiento.⁹

9. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, traducción española del original portugués, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 22.

Dado que el conocimiento es una invención, que la razón se constituye históricamente, historia y filosofía son inseparables y una reflexión filosófica acerca de la razón debe ser necesariamente, al mismo tiempo, una reflexión histórica. En la arqueología de Foucault, una y otra son las dos caras de una misma moneda: la historia del saber es la cuestión filosófica primordial.¹⁰

Ahora bien, a propósito de esta mutua dependencia entre historia y filosofía, debemos señalar dos aspectos fundamentales. En primer lugar, *Les mots et les choses* puede ser ubicado en el contexto de lo que, teniendo como punto de partida a Kant, se ha denominado el discurso filosófico de la modernidad. Aquí el "de" genitivo debe entenderse como un genitivo subjetivo y como un genitivo objetivo, es decir, discurso filosófico desde y acerca de la modernidad. En segundo lugar, y esto nos interesa en modo particular, la manera de concebir el modo en que razón e historia se implican mutuamente confiere a la reflexión de nuestro autor una originalidad que la diferencia de otras posiciones, a primera vista similares, y define la especificidad de la arqueología del saber. En efecto, para Foucault, contrariamente a Habermas o al primer Heidegger, por ejemplo, la reflexión filosófica occidental debe renunciar a su pretensión de universalidad. En otras palabras, la renuncia a la metafísica, a la ontoteología, no implica buscar un fundamento para la universalidad en la subjetividad humana, sea a través de una ontología de la comunicación, sea a través de una ontología del *Dasein*. Por un lado, en cuanto discurso filosófico de la modernidad, una filosofía de lo finito a partir de lo finito, y por otro, aun cuando pueda parecer por el momento contradictorio, la finitud a partir de la cual se piensa lo finito no se identifica con el ser del hombre, con la subjetividad humana. Veamos estas cuestiones más detalladamente.

Foucault sitúa (y consiguientemente se sitúa a sí mismo) el discurso filosófico de la modernidad, esta reflexión en la cual especulación teórica e investigación histórica se implican mutuamente, en la línea de Kant.¹¹

[...] Este pequeño texto (*Was ist Aufklärung?*) se ubica, en cierto sentido, en la encrucijada de la reflexión crítica y la reflexión acerca de la historia. Es una reflexión de Kant acerca del estatuto contemporáneo de su propia empresa. Sin duda, no es la primera vez que un filósofo ha dado su razón para emprender su obra en un momento particular. Pero

10. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 231-232.

11. "Si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición crítica propia de Kant y su trabajo podría denominarse historia crítica del pensamiento" (Maurice Florence, "Michel Foucault", en Denis Huisman [ed.], *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 942. "Maurice Florence" es un seudónimo de Michel Foucault).

me parece que ésta es la primera vez que un filósofo conectó, en este sentido, cercanamente y desde adentro, la significación de su obra respecto del conocimiento, una reflexión acerca de la historia y un análisis particular del momento específico en el cual y a causa del cual está escribiendo. Me parece que es en la reflexión acerca del hoy como diferencia en la historia y como motivo para su tarea filosófica que yace la novedad de este texto.¹²

La respuesta de Kant a la cuestión planteada por el *Berlinische Monatschrift*, contrariamente a la respuesta de Moses Mendelssohn, no define el Iluminismo en términos positivos, como la aurora de una nueva época o el cumplimiento de un proceso histórico, sino en términos negativos, como salida (*Ausgang*) de la inmadurez.¹³ El estado de inmadurez se caracterizaba por la subordinación del uso de la razón a la autoridad de la religión revelada y de la metafísica; el estado de madurez, en cambio, por la autoapropiación de este uso. Vemos claramente el nexo que une esta respuesta acerca de una cuestión histórica con el trabajo filosófico de las tres *Críticas*: abandonada la autoridad de la religión y de la metafísica, excluida la posibilidad de suministrar verdades acerca de la realidad trascendente, es necesario mostrar el alcance y los límites del poder crítico y trascendental de la razón.¹⁴ Autoapropiación del uso de la razón significa fundar la razón, sus posibilidades y sus límites en la finitud humana. Así, la relación entre la filosofía y la historia no debe entenderse como la relación entre un dominio de saber y otro, sino en el sentido que la historia, en oposición a la metafísica, como lo finito en oposición a lo infinito, define tanto la materia como el fundamento de la reflexión. Para Kant se trata, en efecto, de pensar lo finito a partir de lo finito, de suministrar un fundamento finito a la finitud, de fundar la razón (una razón desprovista de intuición intelectual) en la estructura de la subjetividad humana. Uno de los sentidos del término "modernidad", en Foucault, es precisamente éste: el esfuerzo por hacer de la finitud el objeto y la posibilidad de la reflexión filosófica. Cabe destacar que, para nuestro autor, la modernidad (*Aufklärung, Lumières*) no es meramente un período histórico determinado cuanto una coyuntura histórica que se ha presentado repetidas veces en la historia cada vez que se diluye la manera convencional de pensar el mundo y que se desmoronan los valores absolutos.¹⁵

12. Michel Foucault, "What is Enlightenment?", en Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, p. 38.

13. Cf. Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?*, AK VIII, 35.

14. Cf. Michel Foucault, "What is Enlightenment?", en Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, pp. 37-38.

15. Cf. Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, "Qu'est-ce que la maturité? Habermas, Foucault et les Lumières", en Couzens Hoy, *Michel Foucault, lectures critiques*, Bruselas, Editions Universitaires, 1989, pp. 135-136.

A Foucault le interesa tanto el esfuerzo de Kant por suministrar un fundamento universal al uso de la razón, como el hecho de que, por primera vez un filósofo, en cuanto filósofo, es consciente de que su reflexión se enraiza en su situación histórica, encuentra en ella, en la finitud, su problemática y la posibilidad de una respuesta. A lo largo de toda la arqueología esta doble inquietud o, según la expresión de Habermas, este doble Kant (por un lado el Kant de las *Criticas* y por otro el Kant de *Was ist Aufklärung?* y de *Der Streit der Fakultäten*) anima el trabajo de Foucault. Por ello, su reflexión puede inscribirse en la línea del denominado discurso filosófico acerca de la modernidad, es decir, una reflexión especulativa acerca de los fundamentos y los límites del uso de la razón (de la filosofía, especialmente de la ética, y de la ciencia) enraizada, una vez disueltos los valores absolutos, en la finitud, en la historia.¹⁶ Deberíamos decir, en el caso específico de nuestro autor, disolución de los valores absolutos y disolución de la cultura humanista, puesto que Foucault renuncia tanto a la metafísica como al humanismo.

Para Foucault la modernidad no es un fenómeno exclusivo de la reflexión filosófica. Si por modernidad (definiéndola, por ahora, en términos generales que serán precisados más tarde) debemos entender la introducción de la historicidad en el seno mismo de la razón, en el seno mismo del ser, ésta es

16. "Así Foucault ve en Kant el primer filósofo que, como un arquero, apunta su flecha hacia el corazón del tiempo presente, condensado y transformado en actualidad, e inaugura así el discurso de la modernidad. Kant deja detrás de sí el conflicto clásico sobre el carácter ejemplar de los antiguos y la igualdad en valor de los modernos, para involucrar el pensamiento, transformado en diagnóstico, en el proceso sin reposo de la puesta a punto de la propia certeza, proceso que hasta hoy animó la modernidad en el horizonte de una nueva conciencia histórica" (Jürgen Habermas, "Une flèche dans le coeur du temps présent", en *Critique*, 471-472, agosto-setiembre de 1986, p. 796).

En el artículo que acabamos de citar, Habermas se esfuerza con razón en ubicar el trabajo de Foucault en el contexto de la reflexión de la Escuela de Frankfurt, es decir, como crítica filosófica de la modernidad, pero es necesario señalar que aun cuando tanto la obra de Foucault como el pensamiento de la Escuela de Frankfurt puedan ubicarse bajo el apelativo común de discurso acerca de la modernidad, entre Foucault, por un lado, y Habermas y Adorno, por el otro, subsisten diferencias fundamentales. Para Habermas, el problema filosófico de la modernidad es salvaguardar el primado de la razón sirviéndose de una teoría normativa que sea capaz, mediante una explicación de las premisas subyacentes a las prácticas comunicativas, de elucidar las formas de las estructuras sociales, sus aptitudes para promover la comunidad humana y para asumir responsabilidades. Foucault no propone ninguna teoría normativa. (Cf. Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, "Habermas et Foucault: qu'est-ce que l'âge de l'homme?", en *Critique*, 471-472, agosto-setiembre de 1986, pp. 857-872; y Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 279 y ss.) Acerca de las relaciones entre Foucault y Adorno: cf. Axel Honneth, "Foucault et Adorno. Deux formes d'une critique de la modernité", en *Critique*, 471-472, agosto-setiembre de 1986, pp. 800-815.

un fenómeno que afecta todo el dominio del saber durante los últimos años del siglo XVIII y comienzos del XIX; es un fenómeno que Foucault llamará *epistémico*. La historicidad, la finitud, no sólo penetra en el dominio de la filosofía, sino que invade el entero campo del conocimiento.

Ciertamente, la historia existe desde los albores del pensamiento occidental, pero durante los últimos años del siglo XVIII y del comienzo del XIX ella cambia radicalmente. Lo que caracteriza este nuevo modo de la historia o, mejor, de la historicidad, es el hecho de ser interior al ser, al pensamiento; y no un fenómeno secundario, relativo, derivado. Expresándolo en una terminología más clásica, el ser contingente no hace referencia a ningún ser necesario. Contemporáneamente a la introducción de la finitud en el campo filosófico vemos aparecer, en el campo de las ciencias, una historicidad propia e interna a los objetos de la ciencia, una historicidad propia de los seres naturales, de la sociedad y del lenguaje a través de los conceptos de "vida", de "trabajo" y de "lenguaje". Nos ocuparemos de ellos más adelante.

Lo que Foucault denomina el antropologismo fundamental del pensamiento moderno es el esfuerzo por pensar la finitud a partir de la finitud humana, lo que se ofrece a la experiencia humana a partir de la misma experiencia humana o, utilizando la expresión de Kant, buscando las condiciones de los objetos de la experiencia en las condiciones de la experiencia; se trata, en nuestro caso, de pensar la historicidad de las empiricidades a partir de la historicidad radical del hombre.

Ahora bien, a través de *Les mots et les choses*, la problemática abierta por Kant acerca de los límites, la posibilidad y la historia del conocimiento se conjuga con la reflexión de la escuela positivista francesa, de la cual proviene nuestro autor y para la cual la epistemología es fundamentalmente una historia de los conceptos y de las categorías utilizados en las distintas disciplinas,¹⁷ y con la reflexión filosófica de Nietzsche. Por ello, aun cuando la obra de Foucault pueda situarse en la línea de la interrogación kantiana acerca de las condiciones de posibilidad entrelazando filosofía e historia en el modo que hemos definido anteriormente, se diferencia esencialmente de Kant y de otras reflexiones que se ubican en esta misma línea y que podríamos calificar de antropológicas. Introducir la categoría de discontinuidad implica renunciar al antropologismo de Kant. La "muerte de Dios", la disolución de los valores absolutos, no posee, para Foucault, ningún sentido reapropiativo, es decir, la afirmación de la "muerte de Dios" no implica la recuperación de una esencia humana alienada en lo divino. No se trata, de ninguna manera, de negar lo divino para afirmar lo humano. La "muerte de Dios" y la "muerte del hombre" son contemporáneas. La arqueología es una filosofía carente de toda referencia absoluta, sea divina o humana, metafísica o antropológica.

17. Cf. Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, de Minuit, 1979, pp. 131-132.

No pretendemos exponer detalladamente la influencia de Nietzsche¹⁸ pero a medida que nos ocupemos de las diferentes cuestiones que nos conciernen directamente tendremos la oportunidad de ofrecer algunas indicaciones más precisas. Por el momento, puesto que trataremos esta cuestión más adelante, nos interesa presentar, en sus términos generales, la problemática filosófica que se vislumbra a partir de la inserción en una reflexión de tipo kantiano del estilo de la escuela positivista francesa y del nihilismo filosófico de Nietzsche.

Foucault no niega que la tarea de la filosofía sea pensar la finitud, pero sí niega que ésta pueda ser pensada a partir de la finitud humana, lo que implica, como ya lo hemos señalado, que su filosofía no sólo renuncia a la metafísica sino también a la antropología. Ahora bien, y ésta es quizá la cuestión filosóficamente más relevante: si no podemos pensar la finitud ni a partir de un ser infinito (Dios) ni a partir de la finitud del hombre (a partir del *Dasein*, diría Heidegger), entonces, ¿cuál es el lugar desde donde es posible pensar, desde donde es posible el discurso filosófico? Esta cuestión esencial, no siempre explícita y frecuentemente relegada en el pensamiento de Foucault, nos interesa particularmente. Por un lado ella es la clave de la evolución del pensamiento de Foucault y, a nuestro juicio, de la imposibilidad ante la cual finalmente se encuentra, es decir, la imposibilidad de suministrarnos una teoría general de la arqueología, esto es, una teoría que superando el plano metodológico pueda ofrecernos las razones del método. Diciéndolo de otra manera: una teoría arqueológica general debería explicarnos el porqué y el cómo de la discontinuidad. Por un lado, al menos en *Les mots et les choses* (1966), asistimos a una ontologización del lenguaje, sobre todo bajo su forma literaria (en la línea del segundo Heidegger), por otro lado, a un pragmatismo que podríamos calificar, por el momento, de naturalista, a partir de *L'archéologie du savoir* y sobre todo en los textos del denominado periodo genealógico. Cuanto acabamos de decir anticipa en gran parte el desarrollo posterior del presente trabajo; nuestra intención es ofrecer explícitamente con esta anticipación algunas indicaciones acerca de nuestro objetivo.

18. Acerca de las relaciones entre el pensamiento de Nietzsche y el de Foucault cf. Luc Ferry y Alain Renault, *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 127 y ss.

5. ARQUEOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS HUMANAS

A pesar de que el espacio propiamente consagrado a la problemática de las ciencias humanas ocupe sólo el último capítulo de la obra, es ésta la cuestión que guía todo el desarrollo de la exposición de *Les mots et les choses*, la cual se subtitula, en efecto, *una arqueología de las ciencias humanas*. Debemos clarificar, a la luz de cuanto hemos dicho anteriormente, el interés y el puesto de la problemática de las ciencias humanas en la reflexión de Foucault.

Foucault es heredero —ciertamente a través de la lectura de la obra de Heidegger— de la manera en que el último Husserl planteó la problemática de las ciencias humanas.¹⁹ A partir de la *Krisis*, el debate acerca de las relaciones entre las ciencias humanas y las ciencias de la naturaleza deja de ser la discusión esencialmente metodológica que subrayaba la irreductibilidad de lo humano a los métodos de las ciencias naturales y se convierte en una reflexión filosófica acerca de la historia de la razón.²⁰ La causa de la crisis del humanismo, y consiguientemente de las ciencias humanas, es la extensión universal de la racionalidad científica y tecnológica, en una palabra, del objetivismo. En esta perspectiva que interroga las relaciones entre el proyecto occidental de una extensión universal de la razón, la positividad de la ciencia y la radicalidad de la filosofía se sitúa *Les mots et les choses* cuestionando “una racionalidad que tiende a lo universal aun cuando se desarrolle en la contingencia, que afirma su unidad y que no procede sino por modificaciones parciales, que se convalida ella misma por su propia soberanía, pero que no puede separarse, en su historia, de las inercias, de las pesadumbres o de la coerciones que la enlazan”.²¹ Las ciencias humanas no le interesan, por lo tanto, en cuanto constituyen un problema metodológico específico sino en cuanto representan, por los motivos que veremos a continuación, un momento crucial de la historia de la razón occidental.

19. “Y si la fenomenología, después de un largo periodo en que fue dejada al costado, terminó por penetrar, fue sin duda el día en que Husserl, en las *Meditaciones cartesianas* y en la *Crisis*, planteó la cuestión de las relaciones entre el proyecto occidental de un despliegamiento universal de la razón, la positividad de las ciencias y la radicalidad de la filosofía” (Michel Foucault, “La vie: l'expérience et la science”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, enero-marzo de 1985, p. 6).

20. “Quien libera este núcleo humanístico del debate de los primeros años de nuestro siglo de las apariencias de debate «metodológico», y lo plantea en sus términos efectivos de contenido teórico, es el Husserl de la *Crisis*: aquí la crisis del humanismo está ligada a la pérdida de la subjetividad humana en los mecanismos de la objetividad científica y después tecnológica [...]” (Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, Milán, Garzanti, 1985, pp. 42-43).

21. Michel Foucault, “La vie: l'expérience et la science”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, enero-marzo de 1985, pp. 6-7.

Este cambio fundamental en la manera de plantear la problemática de las ciencias humanas lo podemos verificar en el desarrollo de la obra de Foucault. En los primeros escritos de nuestro autor, consagrados en su mayoría a la psicología, el problema de las ciencias que se ocupan del hombre está planteado sea en términos de inadecuación metodológica, sea en términos de especificidad del objeto.

Por ejemplo, en la larga introducción a la obra de Ludwig Binswanger, Foucault sostiene que lo que impide a la psicología consolidarse como ciencia en el sentido riguroso del término y lo que impide a las ciencias humanas adquirir un estatuto estable y definitivo es la complejidad y la especificidad del objeto que ellas estudian, la complejidad y la especificidad del ser del hombre. Dicho de otra manera, la dificultad proviene del hecho de que, dada la complejidad del ser del hombre, ni la psicología experimental ni la antropología especulativa son capaces separadamente de explicárnoslo; por ello es necesario, si queremos comprender el ser del hombre, encontrar una vía intermedia entre la ciencia y la filosofía. Nuestro autor ve en la reflexión de Binswanger, en la constitución de una antropología fenomenológica, la posibilidad de superar el psicologismo positivista que pretende agotar y reducir la realidad humana al concepto de *homo natura* y de superar la oposición entre ciencias del hombre y antropología filosófica.

En la antropología contemporánea, el camino de Binswanger nos pareció seguir la vía real. Él afronta directamente el problema de la ontología y de la antropología, yendo directamente a la existencia concreta, a su desarrollo y a sus contenidos históricos [...] Nada sería más falso que ver en los análisis de Binswanger una "aplicación" del concepto y de los métodos de la filosofía de la existencia a los "datos" de la experiencia clínica. Se trata, para él, llegando hasta el individuo concreto de explicitar el punto en que se articulan las formas y las condiciones de la existencia.²²

En esta perspectiva, en *Maladie mentale et personnalité*, Foucault afirma que los problemas con que se encuentra la psicología provienen de la existencia de una metapatología que impone sus conceptos tanto a la patología biológica cuanto a la patología psíquica. Por ello, y bajo la influencia del humanismo marxista reinante, Foucault sostiene la necesidad de constituir una patología psicológica independiente de la patología biológica, a partir de una reflexión sobre el hombre concreto, es decir, a partir de las condiciones históricas (¿materiales?) de la existencia humana. Una psicología rigurosamente científica debe comenzar por liberarse de los presupuestos de esa metapatología reductora y, una vez liberada, fundar

22. Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, introducción de Michel Foucault, pp. 12-13.

sus conocimientos en aquello que es lo más típico del hombre: su historia.²³ La solución que el autor propone, en la segunda parte de la obra, consiste en considerar la patología mental como una producción histórica: las enfermedades psíquicas serían el producto de la alienación social. Como Foucault lo señalará más tarde, no se ve claramente cómo articular desde una concepción materialista, representada aquí por la teoría de los reflejos de Pavlov, las causas que determinan las enfermedades mentales. En la reedición de esta obra, el capítulo consagrado a Pavlov desaparecerá y, a la luz de los resultados de *L'histoire de la folie à l'âge classique*, el carácter histórico de la patología mental adquirirá otro sentido. En efecto, ya no se tratará de explicar cómo se originan las enfermedades mentales a partir de las condiciones históricas y materiales de la existencia, sino de definir las relaciones históricas entre el discurso de la psicopatología y las prácticas sociales. La cuestión planteada se desplaza de la objetividad a la objetivación, de la realidad patológica a la patología, de la historicidad de la enfermedad a la historicidad de la ciencia. Y, paralelamente a esta desesencialización de la enfermedad mental, puesto que ésta es primariamente un producto de la objetivación y no una realidad objetiva, Marx y la psicología marxista ceden el lugar a Nietzsche y a Heidegger.²⁴

En esta línea se sitúa *L'histoire de la folie à l'âge classique*. Ella no es otra cosa que una historia de la otra cara del racionalismo moderno.

Pero si es necesario que la historia de una *ratio* como aquella del mundo occidental se agote en el progreso de un "racionalismo", ella está

23. "Hemos mostrado, al comienzo, que la psicología «científica» nació de las contradicciones que el hombre encuentra en su práctica, y que, por otra parte, todo el desarrollo de esta «ciencia» consistió en un lento abandono del «positivismo» que la alineaba, desde el origen, a las ciencias de la naturaleza. Este abandono y el nuevo análisis de las significaciones objetivas ¿han podido resolver las contradicciones que los han motivado? Parece que no, porque en las formas actuales de la psicología se encuentran estas contradicciones bajo el aspecto de una ambigüedad que es descrita como coexistente a la existencia humana. Ni el esfuerzo para determinar una causalidad estadística ni la reflexión antropológica sobre la existencia han podido superarlas realmente. En el mejor de los casos, pueden esquivarlas, es decir, volverlas a encontrar finalmente transportadas y camufladas.

El futuro de la psicología, ¿no depende, entonces, del tomar en serio esas contradicciones cuya experiencia hizo, justamente, nacer la psicología? Pues no habría psicología posible sino por el análisis de las condiciones de existencia del hombre y por la recuperación de lo que hay de más humano en el hombre, es decir, su historia" (Michel Foucault, "La psychologie de 1850 à 1950", en *Revue Internationale de Philosophie*, 2, 1990, 173, p. 176, reimpresión del artículo publicado en Alfred Weber y Denis Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1957, pp. 591-604).

24. Cf. Pierre Macherey, "Aux sources de *L'histoire de la folie*", en *Critique*, 471-472, agosto-setiembre de 1986, p. 770.

constituida, en gran parte, aun cuando es más secreta, por el movimiento en el cual la no-razón se sumergió en nuestro suelo, para desparecer sin duda, pero para echar raíces.²⁵

En efecto, para Foucault se trata de escribir una historia de la razón a partir de lo que ésta excluye. Así como para el Husserl de la *Krisis*, Descartes y el objetivismo científico que se anuncia en él son la causa de la crisis de la ciencia, también para nuestro autor Descartes es el comienzo del racionalismo; pero no en cuanto constituye positivamente una razón objetivista sino, más bien, en cuanto la construye negativamente, es decir, excluyendo la locura. *L'histoire de la folie* es la historia de la otra cara del racionalismo moderno, de las exclusiones de la razón, de lo que ésta ha desterrado. En este sentido, Michel Serres la compara con *Die Geburt der Tragödie*: para Foucault como para Nietzsche se trata de descubrir el elemento dionisiaco de una época que era vista por la historiografía tradicional como el triunfo absoluto de la razón.²⁶ Así, por ejemplo, Foucault interpreta la primera de las *Méditations* cartesianas como la exclusión filosófica de lo irracional. Esta exclusión es paralela a la exclusión social que se lleva a cabo a través de la creación del Hospital General de París.²⁷ Puesta en duda la existencia del mundo exterior y la existencia del

25. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976, p. 58.

26. Cf. Michel Serres, *La communication*, Paris, Minuit, 1968, p. 168.

27. A pesar del estrecho paralelismo que nuestro autor establece entre las prácticas sociales que tienen por objeto la locura y el pensamiento, entre la praxis y la teoría no establece ninguna relación de causalidad. Foucault renuncia a suministrarnos un modelo explicativo de las relaciones entre las estructuras de la sociedad y la cultura. Desde el comienzo de su obra se sitúa y permanece en un nivel puramente descriptivo. Con todo, en la introducción a la segunda parte de *L'histoire de la folie à l'âge classique* algunas de las indicaciones que nos ofrece respecto del problema de la relación entre la praxis y la teoría marcan una cierta distancia entre la reflexión de Foucault y la filosofía marxista, por un lado, y la hegeliana, por otro. En primer lugar, nuestro autor niega que se puedan identificar estas dos dimensiones, la dimensión social y la dimensión especulativa, a la distinción entre teoría y praxis tal como se presenta en la escuela marxista. Foucault prefiere hablar, más bien, en términos de conciencia, de conciencia práctica y de conciencia crítica, de conciencia enunciativa y de conciencia analítica constituidas tanto por elementos pertenecientes a la praxis cuanto por elementos pertenecientes a la teoría, sin privilegiar ni unos ni otros (cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 181-186). Por otro lado, rechaza que se pueda explicar la interacción entre estas diversas figuras de la conciencia en términos de superación (*Aufhebung*); cada una de estas figuras posee su propia autonomía, ninguna dialéctica promete su desaparición (cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976, p. 186).

propio cuerpo, Descartes se plantea la objeción de la locura.²⁸ Según Foucault, en la *economía de la duda* Descartes no supera del mismo modo el peligro del sueño o del error de los sentidos y el peligro de la locura. En razón del objeto, ni el sueño ni el error de los sentidos pueden engañarnos completamente, ni el uno ni el otro son capaces de anular toda evidencia. La hipótesis de la locura, en cambio, no es excluida en razón del objeto, sino en razón del sujeto; "quien piensa no puede estar loco": "Se trata de la imposibilidad de estar loco esencial, no al objeto del pensamiento, sino al sujeto que piensa".²⁹ Finalmente, en esta historia el concepto de enfermedad mental y, consiguientemente, la psicología no son otra cosa que el modo en que la razón racionalista conceptualiza lo irracional, la locura, aquello que ha excluido.

Les mots et les choses no es, a diferencia de *L'histoire de la folie*, una historia de lo otro, una historia de la locura, sino una historia de lo mismo. Es, como la *Krisis* de Husserl, una historia de la razón. Pero, a diferencia de ésta, no es la historia de la pérdida de la subjetividad humana por los mecanismos de la objetivación, sino una historia del nacimiento de la subjetividad. Lo que para Husserl es un dato indiscutible, punto de partida del pensamiento, la subjetividad, para Foucault es sólo una producción histórica, uno de los momentos de la historia de la racionalidad. Por ello, la arqueología es una arqueología de las ciencias humanas y, al mismo tiempo, una arqueología de la fenomenología. La *arjé* de Foucault pretende ser una *arjé* de la *arjé* fenomenológica. Volveremos sobre esta cuestión; por el momento, presentemos el rol de las ciencias humanas en esta historia de la razón y la importancia que Foucault les atribuye.

Hemos definido, anteriormente, la modernidad como el esfuerzo por pensar la finitud a partir de la finitud humana o, utilizando el lenguaje kantiano, buscando en las condiciones trascendentales de la experiencia las condiciones de los objetos de la experiencia. Lo que Foucault llama "hombre" es, según sus propias palabras, "este extraño doble empírico-

28. Cf. René Descartes, *Méditations*, en *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1975, t. I, p. 268.

29. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976, p. 57. Acerca de esta cuestión (si la exclusión de la locura o del "estar loco" en Descartes sea o no una condición epistemológica necesaria a fin de suministrar un punto de partida indudable a la reflexión filosófica) se ha originado una aguda polémica entre Derrida y Foucault. Mientras que para este último la respuesta es afirmativa, Derrida, en cambio, niega que Descartes excluya la locura. Para Derrida, la hipótesis del sueño incluye la hipótesis de la locura. Cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 56-59; Jacques Derrida, "Cogito et histoire de la folie", en *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, y Michel Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu", apéndice a la reedición de la *Histoire de la folie à l'âge classique* (1976).

trascendental",³⁰ a la vez un ser empírico —sujeto a las leyes de la vida, del trabajo y del lenguaje, sometido a la historicidad propia de la evolución de la vida, de la acumulación del capital y del desarrollo filológico—, objeto de estudio de la biología, de la economía y de la filología; y, por otro lado, un ser trascendental que mediante la analítica de la finitud busca en sí mismo el fundamento de las empiricidades. El hombre es a la vez sujeto y objeto. Por un lado, las ciencias —estrictamente hablando— como la biología, la economía y la filología piensan la historicidad de las empiricidades y, por otro, la filosofía se ocupa de descubrir y explicitar el fundamento trascendental de éstas; surgen así las filosofías de la vida, de la alienación y de las formas simbólicas. Entre lo empírico y lo trascendental se sitúa el hombre y entre las ciencias y la filosofía se sitúan las llamadas ciencias humanas.³¹ Esta posición intermedia de las ciencias humanas (entendiendo aquí el adjetivo "intermedia" no en el sentido de un tercer objeto ubicado entre otros dos, sino en el sentido de una relación entre polos), por un lado, es simétrica a la posición que ocupaban durante la Época Clásica la *historia natural*, el *análisis de las riquezas* y la *gramática general* y, por otro lado, determinará que la analítica de la finitud sustituya a la metafísica: "Pero el fin de la metafísica no es sino la faz negativa de un hecho mucho más complejo que se produjo en el pensamiento occidental. Este hecho es la aparición del hombre".³² Una arqueología de las ciencias humanas es, entonces, una arqueología de la modernidad, una arqueología de la razón moderna, de sus condiciones de existencia y de sus condiciones de posibilidad; una arqueología, en consecuencia, del antropologismo moderno. Es ésta, sin duda, la importancia filosófica fundamental que reviste la cuestión de las ciencias humanas en *Les mots et les choses*; en efecto, no es ni el problema metodológico ni la especificidad del ser del hombre lo que preocupa a Foucault, sino la disposición, en el nivel de sus condiciones de posibilidad, de todo el pensamiento moderno. La aparición de las ciencias humanas es el síntoma más evidente de esta disposición. Esto implica para el *status* que adquirirá la arqueología dos consecuencias fundamentales: en primer lugar, la posibilidad de sustraerse, una vez explicitada su disposición epistémica, al antropologismo moderno y, en segundo, constituirse como una forma de reflexión no asimilable a las ciencias humanas.

En conclusión, para el Foucault de *L'histoire de la folie* y de *Les mots et les choses*, contrariamente al Foucault de las obras anteriores, no se trata de encontrar el camino que nos lleve a una verdadera antropología capaz de superar la división entre la antropología psicológico-positiva y la antropología filosófica, sino de liberar la filosofía de la antropología, es decir, de poner las bases para una filosofía que no busque en el sujeto sus condiciones de

30. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 329.

31. Ídem, pp. 356-357.

32. Ídem, p. 328.

posibilidad. Se trata de fundamentar, al menos a través de un análisis histórico, la posibilidad de una reflexión posantropológica, posmoderna. En este sentido arqueología y antropología, y arqueología y fenomenología son términos antagónicos.

6. UNA HISTORIA DE LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL SABER

En la formación de la perspectiva arqueológica, en sus diferencias respecto de la historia de las ideas y de la concepción clásica de la epistemología, en la elección de las ciencias que constituyen el objeto de la investigación arqueológica y en la utilización de la idea de discontinuidad es necesario ver el influjo decisivo de Canguilhem.³³ El análisis histórico de *Les mots et les choses*, siguiendo el camino abierto por Canguilhem, no es ni una historia de las ideas ni una epistemología en el sentido clásico del término.³⁴ En efecto, no se trata ni de exponer lo que los científicos o los sabios han dicho o pensado o creído demostrar ni de reconstruir desde un punto de vista verdadero o de la ciencia normal, desde el punto de vista contemporáneo, lo que se ha dicho o pensado o demostrado, considerando el presente de una ciencia como normativo respecto de su pasado. Ni una colección histórica de opiniones y teorías ni una apología del estado actual de la ciencia. La arqueología del saber procura establecer a partir de qué disposición histórica han sido posibles las ciencias, sin identificar tal disposición ni con el valor racional del conocimiento ni con sus formas objetivas. Foucault denomina *épistémè, a priori* histórico,³⁵ esta disposición histórica. La *épistémè* no es una teoría general de toda ciencia posible o de todo enunciado científico posible, sino la descripción de la normatividad interna de las diferentes actividades científicas tal como han sido practicadas y de lo que las ha hecho históricamente posibles.³⁶

33. Debemos señalar que acerca de las relaciones entre Foucault y Canguilhem es necesario hablar de influjo recíproco. Cf. Miguel Morey, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, p. 26, n. 23.

34. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 13.

35. En cuanto a las diferencias entre el *a priori* histórico y el *a priori* kantiano, cf. "Un colloquio con M. Foucault" en Giulio Preti, *Umanismo e strutturalismo*, Padua, Liviana, 1973, pp. 149-162. "En toda mi investigación me esfuerzo, en cambio, por evitar cualquier referencia a este trascendental [el trascendental kantiano], que sería una condición de posibilidad para todo conocimiento. Cuando digo que me esfuerzo por evitarlo no quiero decir que lo logre. Diría que mi modo de proceder, en este momento, es de tipo regresivo; trato de alejarme lo más posible para definir las condiciones y las transformaciones históricas de nuestro conocimiento. Trato de historizar al máximo para dejar el menor espacio posible a lo trascendental" (p. 154).

36. Cf. Michel Foucault, "La vie: l'expérience et la science", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, enero-marzo de 1985, p. 10.

Este análisis, se ve, no sigue la historia de las ideas o de las ciencias; es más bien un estudio que se esfuerza por encontrar a partir de qué conocimientos y teorías han sido posibles; según qué espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de cuál a priori histórico y en el elemento de qué positividad de las ideas han podido aparecer, constituirse las ciencias, las experiencias reflejarse en las filosofías, formarse las racionalidades, para, quizá, separarse y desvanecerse enseguida.³⁷

Sin perjuicio de cuanto diremos en el capítulo sexto a propósito de la metodología arqueológica y en razón de la circularidad que hemos señalado al comienzo entre historia y método, definamos sumariamente lo que podría denominarse el objeto propio de la arqueología: la *épistémè*.

El título original de *Les mots et les choses* era *L'ordre des choses*. Este, contrariamente al título actual, expresa lo que puede considerarse la preocupación de Foucault o, mejor, la cuestión que ha dado origen a la arqueología: ¿por qué las diferentes épocas y las diferentes culturas ven el mismo mundo en modos diferentes? Más precisamente ¿cómo encontrándose delante de las mismas realidades empíricas, recurriendo a la misma lógica y, a veces, sirviéndose de una misma lengua en las diferentes culturas o en las diferentes épocas de una misma cultura, el mundo es diferente, lo vemos de modo diferente, lo conceptualizamos de manera diversa? ¿Por qué el orden de las cosas es diferente, por qué las teorías que explican este orden son diferentes? Según Foucault entre el orden empírico de las cosas y las teorías que explican este orden existe una "región intermedia", existen los "códigos fundamentales de una cultura" o de una época y son éstos los que rigen tanto el orden de las empiricidades cuanto el orden de las teorías.³⁸ El objeto de la arqueología, la *épistémè*, es esta región intermedia, el orden que ordena los órdenes empíricos y los órdenes teóricos, que rige tanto los esquemas perceptivos cuanto el lenguaje, tanto las palabras cuanto las cosas. La filosofía del sentido y la filosofía de la estructura, la fenomenología y el estructuralismo, explican la existencia del orden sirviéndose del rol fundacional de la subjetividad y de la objetividad del sistema, respectivamente. La arqueología, en cambio, se sitúa entre la subjetividad y la objetividad, entre el orden de las palabras (entendiendo aquí por palabras cuanto proviene del sujeto, es decir, el lenguaje, las ideas, las teorías) y las cosas (las empiricidades, los objetos, la objetividad). El orden no proviene ni del sujeto ni del objeto, es anterior, los construye, los ordena:

37. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 13.

38. Ídem, pp. 10-11.

El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual ellas se miran en cierta manera unas a otras, y lo que no existe sino a través de la grilla de una mirada, de una atención, de un lenguaje; y es sólo en los espacios en blanco de este tablero que él se manifiesta en profundidad como ya dado, esperando en silencio el momento de ser enunciado.³⁹

La arqueología es "una historia del orden"; la arqueología de las ciencias humanas, "una historia del orden moderno".

Ya vislumbramos algunas de las dificultades que puede encontrar esta historia del orden y algunas de las cuestiones que será inevitable plantearse: ¿cómo se puede acceder a esta región intermedia? ¿Cómo se la puede circunscribir? ¿Cómo se la puede describir? Una vez descripta, una vez mostrado que existen órdenes diversos ¿podremos explicar por qué existen órdenes diferentes?, es decir, ¿podremos construir una teoría de la diversidad de los órdenes, una especie de teoría del orden del orden, es decir, del orden de los diversos órdenes? ¿La arqueología es meramente descriptiva o es también prescriptiva?, es decir, ¿la descripción de los diferentes órdenes del pasado nos dirá cómo debe ser el orden del presente o cómo será el orden futuro? ¿Desde dónde habla el arqueólogo? ¿Dónde se sitúa? ¿En la historia o más allá de la historia? De estas cuestiones, sin duda legítimas, Foucault, en *Les mots et les choses*, sólo se ocupa de manera secundaria: las menciona, reconoce su importancia y su gravedad, pero no nos ofrece respuestas. Repetidas veces, sobre todo cuando debe referirse al estatuto de la discontinuidad, las explicita, las tiene presentes, pero las posterga.⁴⁰ Por ello, en cierto sentido, *Les mots et les choses* no supera el nivel de la descripción, se limita a mostrarnos cómo es diferente el orden durante el Renacimiento, la Época Clásica o la modernidad, sin explicarnos el porqué, sin ofrecernos lo que podríamos llamar *una causalidad de la discontinuidad*. Con todo, y a pesar de esta carencia, en cierto sentido, la arqueología es más que una mera descripción histórica. A la luz de cuanto hemos dicho antes acerca de la relación entre filosofía e historia, hacer una historia, aunque por el momento sea sólo descriptiva, es un modo de situarse respecto de la tradición occidental, de tomar distancia respecto de ella, de prepararse a pensar de otro modo o, si queremos y por contradictorio que parezca, hacer filosofía después de la muerte de la filosofía. La arqueología de las ciencias humanas, la arqueología de las categorías de sentido y de estructura, de significación y de sistema y de las filosofías que las han elaborado es ya un modo de oponerse a ellas, de

39. Ídem, p. 11.

40. Cf. ídem, pp. 64 y 229.

distanciarse. Por ello, *Les mots et les choses* puede definirse, con propiedad, como una *anti-Krisis*.⁴¹

Varias veces hemos aludido a este paralelismo entre la *Krisis* y *Les mots et les choses*, entre Husserl y Foucault. Nos ocuparemos de él desde un ángulo teórico en los dos capítulos sucesivos; de todos modos, precisemos algunos de los elementos de este paralelismo o, deberíamos decir más bien, de este antiparalelismo. Lo esencial de la diferencia se puede expresar diciendo que mientras para Husserl se trata de estudiar el desarrollo del pensamiento, desde nuestra perspectiva (frecuentemente, por ejemplo a propósito de la exposición sobre Galileo, Husserl utiliza las expresiones "desde nuestro punto de vista", "para nosotros"), Foucault, en cambio, pretende renunciar a toda mirada retrospectiva. En esta renuncia juega un rol fundamental la circularidad a que aludíamos a propósito de la historia y del método. En efecto, es difícil determinar si renuncia en razón de los resultados de la investigación histórica o, más bien, en razón de esta renuncia obtiene tales resultados. En otras palabras, si la historia del saber es discontinua porque la categoría de discontinuidad es un presupuesto de la metodología o la categoría de discontinuidad forma parte del método porque la historia del saber es discontinua. Entre la *Krisis* y *Les mots et les choses* existen tres grandes divergencias interpretativas, contrariamente a Husserl: 1) la Época Clásica no puede ser definida por el intento de una extensión universal de la matemática; 2) no se puede interpretar a Kant en continuidad con el cartesianismo; y 3) la fenomenología no representa el proyecto filosófico siempre presente en la cultura occidental sino que se enraza en la discontinuidad entre la Época Clásica y la modernidad.⁴²

No podemos, evidentemente, seguir este desarrollo en todos sus detalles. De todos modos, en razón del paralelismo con la *Krisis* de Husserl y de las diferencias con la que podríamos denominar la historia canónica del pensamiento moderno y con la historiografía epistemológica tradicional de

41. Cf. Gérard Lebrun, "Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*", en AA. VV., *Michel Foucault philosophe*, Rencontre Internationale Paris 9, 10, 11 de enero de 1988, Paris, Seuil, 1989, p. 46.

42. En cuanto a la oposición entre Husserl y Foucault: 1) acerca de la matematización moderna, cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1954, pp. 19-20; y Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 71. 2) Acerca de la interpretación de la filosofía trascendental, cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, p. 100; y Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 335. 3) Acerca de la ubicación histórica de la fenomenología, cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, p. 71; y Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 261.

las ideas, nos interesa mostrar el modo en que Foucault demuestra o pretende demostrar la discontinuidad entre la Época Clásica y la modernidad, entre la época del discurso y la época del hombre. En razón de nuestro interés, del nacimiento y de la oposición entre una filosofía del sentido o de la significación y de una filosofía de la estructura o del sistema, prestaremos una atención mayor a cuanto se refiere a la problemática del lenguaje. Las referencias a la historiografía canónica del pensamiento moderno y a la epistemología tradicional nos permitirán introducir numerosas observaciones críticas a propósito de la historia que nos ofrece Foucault.

Recapitulando: hemos partido de las dificultades que presentaba la comprensión de la arqueología del saber; de todas ellas hemos subrayado la circularidad de la obra: circularidad entre historia y método, entre historia y filosofía, entre epistemología e historia de las ideas. Cuanto hemos dicho a propósito de cada una de éstas nos ha permitido comprender cómo se sitúa Foucault respecto del modo tradicional de encarar la historia de las ideas, respecto de la reflexión filosófica acerca de la modernidad y respecto de la problemática de las ciencias humanas, y comprender las implicaciones filosóficas de lo que, a primera vista, se presenta como una mera descripción.

Veamos, finalmente, antes de entrar en detalle, las grandes líneas de esta historia del orden o, mejor, de la arqueología de los diversos órdenes que han regido la cultura occidental desde fines del Renacimiento. En *Les mots et les choses*, Foucault se sirve de diversas figuras geométricas con la finalidad de representar espacialmente la configuración de las diversas *épistémès* y observa una rigurosa simetría descriptiva, la misma figura, el cuadrilátero, sirve para describir tanto la *épistémè* clásica cuanto la *épistémè* moderna. Podemos resumir toda la reflexión de nuestro autor diciendo que es la descripción de los elementos que conforman lo que ha denominado el cuadrilátero del lenguaje (cuyos vértices están ocupados por los cuatro segmentos teóricos de la gramática general) y, además, del paso (discontinuo) del cuadrilátero del lenguaje al cuadrilátero filológico (que representa los cuatro segmentos teóricos de la filología) y al cuadrilátero antropológico (los cuatro modos esenciales de la analítica de la finitud). En razón del isomorfismo de la *épistémè*, todos los saberes pertenecientes a una misma época presentan la misma conformación, el cuadrilátero del lenguaje representa tanto la configuración de la gramática general cuanto la de los otros dos saberes contemporáneos a la gramática general que nuestro autor analiza: la historia natural y el análisis de las riquezas (la reflexión económica de los siglos XVII y XVIII). El cuadrilátero del lenguaje representa, consecuentemente, la totalidad de la disposición arqueológica de la Época Clásica. Por la misma razón, el isomorfismo de la *épistémè*, el cuadrilátero filológico representa la configuración de la biología y de la economía, representa la disposición arqueológica de todo saber perteneciente al siglo XIX. El paso del cuadrilátero del lenguaje al cuadrilátero filológico y al

cuadrilátero antropológico (estos dos últimos son contemporáneos, el primero representa la estructura del conocimiento científico y el segundo la configuración de la especulación filosófica) expresa el paso, en el campo científico, de la gramática general a la filología, de la historia natural a la biología y del análisis de las riquezas a la economía; y, en el campo de la filosofía, de la *mathesis* a la analítica de la finitud o de la metafísica a la antropología. La filología, la biología y la economía suministrarán a las ciencias humanas, a la psicología o, mejor, según la expresión de Foucault, a la región psicológica, a la región sociológica y a la región lingüística los modelos constituyentes: respectivamente, las categorías de función y norma, de conflicto y regla, y de significación y sistema. Deberíamos decir, para ser más precisos, que estas categorías o modelos constituyentes se originan a partir de la mutación epistémica que se produce a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. La psicología, la sociología y la región lingüística se ubican, en la *épistémè* moderna, entre las ciencias y la filosofía, entre el cuadrilátero filológico y el cuadrilátero antropológico, su espacio epistémico está definido por la necesidad de referir el conocimiento empírico del hombre a la especulación trascendental acerca de éste y viceversa.

7. CONCLUSIÓN

De cuanto hemos dicho podemos retener que el problema fundamental de toda la filosofía de Foucault o, para ser más precisos, de la arqueología del saber se centra en torno a la noción de *épistémè*, de las condiciones históricas de posibilidad del saber. ¿Qué es una *épistémè*? ¿En qué sentido las condiciones de posibilidad son condiciones históricas? ¿Cuál es el alcance de la noción de discontinuidad? Nuestro autor, tal como se lo propone, ¿podrá superar la fenomenología y el estructuralismo? ¿Podrá desarrollar una reflexión filosófica más allá del sujeto y de la estructura?

No es fácil responder a cada una de estas cuestiones, no sólo porque ellas son complejas. También porque la obra de Foucault, como hemos visto, se funda en sí misma a través de la circularidad entre historia del saber y método de análisis, lo cual determinará profundamente el desarrollo de nuestra exposición. Para responder, deberemos ocuparnos tanto del análisis histórico como del análisis metodológico. Por ello, los dos capítulos subsiguientes revestirán un carácter histórico, en primer lugar nos ocuparemos de analizar la historiografía científica de la Época Clásica y de la modernidad, exponiendo las proposiciones fundamentales de nuestro autor e introduciendo algunas críticas fundamentales; específicamente, pondremos en duda el esquematismo con que nuestro autor pretende descubrir la estructura de las *épistémès* clásica y moderna. Posteriormente, en el capítulo tercero, tomaremos en consideración las tesis filosóficas de la historiografía de la modernidad según *Les mots et les choses*, a partir de

aquí y desde esta perspectiva abordaremos las categorías de sentido y de estructura y, una vez desarrollada la oposición entre éstas, estaremos en condiciones de abordar filosóficamente la cuestión del método arqueológico, sus conceptos y sus procedimientos.

CAPÍTULO SEGUNDO

MATHESIS Y TAXONOMÍA

Sólo aquellos que no saben leer se extrañarán de que yo lo haya aprendido más claramente en Cuvier, en Bopp, en Ricardo, que en Kant o Hegel.¹

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior nos ocupamos de la problemática general de la obra de Foucault y de las dificultades que plantea. La tarea del presente capítulo será exponer y examinar algunos de los análisis históricos de *Les mots et les choses*, concretamente aquellos en que se ocupa de la configuración general del saber en la Época Clásica y de la *mutación* epistémica que se produce a finales del siglo XVIII. En el capítulo siguiente nos ocuparemos del modo en que Foucault sitúa la reflexión filosófica respecto del "conocimiento científico" a fin de mostrar cómo la historia arqueológica pone las bases del método arqueológico a partir de la oposición entre la *analítica de la finitud* y el *estructuralismo*.

Comencemos con algunas cuestiones a las que nos responderemos por el momento; las planteamos simplemente para advertir al lector de los problemas que se anuncian a partir de *Les mots et les choses*.

El texto de Foucault que citamos en el epígrafe, más allá de la opción que implica preferir Bopp o Cuvier o Ricardo a Kant o a Hegel, determina el campo de estudio propio de la arqueología: la *gramática general*, la *historia natural*, el *análisis de las riquezas*, la *filología*, la *biología* y la *economía política*. Posteriormente, en *L'archéologie du savoir*, Foucault se planteará de modo explícito, a propósito de esta opción, la cuestión siguiente: ¿no deberíamos decir que mientras la arqueología se ocupa sólo de

1. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 318.

determinadas disciplinas que no han alcanzado o no alcanzan un nivel estricto de cientificidad, la epistemología se ocupa, en cambio, de las verdaderas ciencias?² Formulándola en términos foucaultianos: el análisis arqueológico, que es un estudio de las formaciones discursivas, ¿es sólo un estudio de determinadas disciplinas escasamente formalizadas? ¿O posee también un valor epistemológico que trasciende el dominio de las simples disciplinas a las cuales se aplica? ¿Lo que Foucault denomina *formaciones discursivas* son o no otra cosa que el estadio primitivo de las ciencias, aquello a partir de lo cual las ciencias propiamente dichas se han originado? Foucault responde a estas cuestiones negativamente. Ahora bien, si las formaciones discursivas no son ni disciplinas de escaso nivel científico ni ejemplos de preciencias, entonces, ¿cuál es la relación entre éstas y las ciencias?

Las positivities no caracterizan unas formas de conocimiento, ya sean condiciones *a priori* y necesarias o unas formas de racionalidad que han podido sucesivamente ser puestas en acción por la historia. Pero no definen tampoco el estado de los conocimientos en un momento dado del tiempo [...] Analizar positivities es mostrar de acuerdo con qué reglas una práctica discursiva puede formar grupos de objetos, conjuntos de enunciados, juegos de conceptos, series de elecciones teóricas. Los elementos así formados no constituyen una ciencia, con una estructura de idealidad definida; su sistema de relaciones es ciertamente menos estricto; pero no son tampoco conocimientos amontonados los unos junto a los otros, procedentes de experiencias, de tradiciones o de descubrimientos heterogéneos [...] Son aquello a partir de lo cual se construyen proposiciones coherentes (o no), se desarrollan descripciones más o menos exactas, se efectúan verificaciones, se despliegan teorías.³

Antes de entrar en materia, dos observaciones. La primera de ellas referida al vocabulario: Foucault utiliza como instrumentos de la descripción arqueológica los conceptos de *empiricidad* y de *positividad*; sin perjuicio de cuanto diremos acerca de ellos más adelante, debemos entender por el segundo de éstos un campo de experiencia posible y por el primero, el modo en que los objetos se presentan en el interior de este campo.⁴ La segunda

2. Cf. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 233.

3. Ídem, pp. 236-237.

4. "Tomemos un ejemplo. Hay sin duda una explicación histórica de la aparición de la *idea* de *vida* como objeto de la ciencia. Pero no puede haber más que una explicación arqueológica de la apertura de una positividad que se denominaría eventualmente «*vida*» en el espacio de empiricidad; la razón es que ella no pertenece en primer lugar a la representación, como lo hace una idea. Una *positividad* es un campo de experiencia posible y no un concepto; ella es del orden de lo vivido y no de la reflexión. Ella es esta cavidad que hace presentir repentinamente en la profusión opaca de lo real una porción reconocible de lo desconocido y nos deja entrever, al mismo tiempo, la medida de nuestra ignorancia y la posibilidad de un saber que eventualmente la oculta. Las

respecto del aparato crítico utilizado por nuestro autor. A fin de poder ofrecer una valoración de éste o, mejor, del uso que Foucault hace de las referencias históricas y a fin de poder distinguir entre descripción e interpretación arqueológicas, hemos tenido que recurrir a los documentos citados por nuestro autor. Por ello, gran parte del trabajo del presente capítulo consiste en analizar aquellas obras pertenecientes a la Época Clásica que sirven de apoyo documental al razonamiento de Foucault, que se encuentran mencionadas en *Les mots et les choses* y de las cuales nos ofrece pocas citas textuales o explícitas.⁵

2. DE LA GRAMÁTICA GENERAL A LA FILOLOGÍA

Durante el Renacimiento, ni el problema de la representación (cómo estar seguros de que un signo designa correctamente lo que significa) ni el problema del sentido o de la significación (cómo la conciencia confiere un contenido a los signos) preocupan u ocupan la reflexión acerca del lenguaje: entre las palabras y las cosas, entre los signos y la realidad existe, para expresarlo de algún modo, un nexo natural o, mejor, ambas, "palabras y cosas", poseen una misma naturaleza y comunican a través de ella. Propiamente hablando, el problema del "nexo" entre las palabras y las cosas ni se plantea ni puede plantearse.

Para el Renacimiento, en efecto, los signos son un sistema de formas, de marcas (*signaturæ*), organizado según las diferentes figuras de la semejanza (*convenientia, aemulatio, analogia, imitatio*)⁶ y ligado a través de las mismas diferentes figuras de la semejanza a un contenido, el mundo de las cosas, el cual, a su vez, está también estructurado según los diferentes

metáforas de la apertura o de la visión no consciente de ella misma son aquí esclarecedoras. Sin que el ojo del espíritu lo vea todavía, es el ángulo de visión el que, como por sí mismo, se agranda un poco para abarcar esta apertura abierta en el espesor empírico, apertura por la que algo nuevo y desconocido simultáneamente se ofrece a una posibilidad de conocimiento. El estallido de este movimiento de apertura en un momento dado de la historia nos parece todavía sin duda arbitrario, porque no sabemos explicarlo; pero al menos podemos percibir con Foucault que el espacio nuevamente abierto se reune bajo un nuevo principio de orden [...] (Normand Lacharite, "Les conditions de possibilités du savoir: deux version structuralistes de ce problème", *Dialogue*, 7, 1968, pp. 363-364).

5. En la medida de lo posible, hemos preferido utilizar las ediciones citadas por nuestro autor, por ello, algunos autores están citados a partir de traducciones francesas. Por ejemplo, las obras de David Ricardo o Adam Smith.

6. El juego de la similitud es el principio rector de la etimología y de la sintaxis. La etimología de una palabra no consiste en determinar su sentido originario, sino en estudiar las propiedades de afinidad, de conveniencia y de analogía entre las letras; la sintaxis es el estudio de las propiedades de afinidad entre las palabras.

modos de asemejarse.⁷ Dos universos de semejanzas ligados entre sí por el trabajo de la semejanza: el signo de la simpatía reside en la analogía, el de la analogía en la emulación, el de la emulación en la conveniencia y el de la conveniencia en la simpatía. El desfase entre estos dos universos superpuestos de semejanzas, es decir, el hecho de que el signo de la simpatía resida en la analogía, el de la analogía en la emulación, etc., define el espacio del saber renacentista; conocer significa superar este desfase, pasar de las marcas de las cosas a las cosas marcadas, esto es, leer el libro de la *creación*. Las categorías de macrocosmos y de microcosmos trazan las fronteras de este universo de similitudes, ellas limitan el trabajo de la semejanza encerrándolo entre el límite superior, el cosmos, y el límite inferior, el hombre.⁸ El conocimiento del lenguaje, por su parte, no puede ser otra cosa que comentario, esfuerzo por referir en forma de interpretación lo semejante a lo semejante. Si llamamos *hermenéutica* el conjunto de técnicas que nos permiten hacer hablar los signos y si llamamos *semiología* el conjunto de conocimientos que nos permiten definirlos, durante el Renacimiento, ambas se superponen: la semejanza define tanto la forma como el contenido de los signos. Al igual que las nociones de macrocosmos y de microcosmos, las categorías de *texto primitivo* y de *interpretación infinita* definen el espacio y los límites del comentario; comentar consiste en restituir la palabra originaria comunicada por Dios a los hombres, restituir el *texto primitivo* a través del esfuerzo continuo (infinito) de interpretación.⁹

El mundo de la semejanza define tanto el universo de las cosas y el conocimiento de éste cuanto el universo de los signos y su conocimiento. P. Ramus, por ejemplo, dividía su gramática en dos partes; la primera, consagrada a la etimología, se ocupa de las propiedades intrínsecas de las sílabas que determinan la afinidad entre ellas; la segunda, consagrada a la sintaxis, se ocupa de los principios de *comunió*n entre las palabras.

¿Decidme entonces qué es la Gramática? P. Es un arte de bien hablar, que es usar el lenguaje bien y correctamente, sea en prosodia u ortografía, es decir en verdadera prolocución o escritura. D. ¿Cuántas partes tiene ella? P. Dos, Etimología y Sintaxis. D. ¿Qué es la Etimología? Es la primera parte de la Gramática, que declara las propiedades de las letras, sílabas y palabras.¹⁰

Qué es pues la Sintaxis. P. Es la segunda parte de la Gramática, que enseña la construcción de las palabras entre ellas por sus propiedades,

7. La *convenientia* (afinidad debida a la proximidad), la *aemulatio* (paralelismo de los atributos), la *analogia* (identidad de las proporciones), la *simpatia* (principio de movilidad).

8. Acerca de la función epistemológica de las categorías de macrocosmos y de microcosmos, cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 46-47.

9. Cf. idem, pp. 55-56.

10. Pierre de la Ramée, *Grammaire*, Paris, 1752, p. 3.

y es casi solamente en conveniencia y mutua comunió

de las propiedades [...]¹¹

El ser del lenguaje no depende del sentido que expresa, sino de las propiedades que poseen las letras y las palabras, las cuales determinan, al igual que en el orden de las cosas, la mutua atracción y la recíproca repulsión. El lenguaje no es en su esencia un sistema de signos, sino los restos de un lenguaje original, de una lengua divina fragmentada, y el conocimiento de éste una sinécdoque continua.

En el proyecto enciclopédico de los siglos XV y XVI la *eruditio* (desciframiento de las similitudes entre los signos) y la *divinatio* (desciframiento de lo que Dios ha sembrado en la naturaleza, las similitudes de las cosas) no son las formas imperfectas de un conocimiento que no ha alcanzado su plenitud, o que no ha descubierto sus estructuras, sino, más bien, las únicas formas *arqueológicamente* posibles del conocer. Por ello, ni Paracelso ni T. Campanella ni Pico della Mirandola pueden ser considerados como los representantes de una mezcla irracional entre ciencia y magia, sino, más bien, como los portavoces de un mundo de cosas y de signos entretejido por las tramas de la semejanza. La frase de Montaigne "se trabaja más para interpretar las interpretaciones que para interpretar las cosas", más que una crítica filosófica al saber renacentista, define sus condiciones de posibilidad; conocer no es otra cosa que interpretar.

Conocer las cosas [de la naturaleza] es revelar el sistema de semejanzas que las hace próximas y solidarias unas con otras; pero no es posible destacar las similitudes sino en la medida en que un conjunto de signos forma, en su superficie, el texto de una indicación perentoria. Ahora bien, estos mismos signos no son sino un juego de semejanzas y remiten a la tarea infinita, necesariamente inacabada, de conocer lo similar. De la misma manera, aunque casi por inversión, el lenguaje se propone la tarea de restituir un discurso absolutamente primero, pero no puede enunciarlo sino por aproximación, tratando de decir respecto de él cosas semejantes y haciendo nacer así al infinito las fidelidades vecinas y similares de la interpretación. El comentario se asemeja indefinidamente a lo que comenta y que nunca puede enunciar; de la misma manera que el saber de la naturaleza encuentra siempre nuevos signos de semejanza porque ésta no puede ser conocida por sí misma y los signos no pueden ser otra cosa que similitudes.¹²

En la Época Clásica esta comunidad de naturaleza entre las marcas y las cosas, entre el lenguaje y el mundo, se deshace. La función del lenguaje no es más aquella de transmitir, a través de las diversas lenguas, una lengua originaria que comunicaba teológicamente con el mundo, dado que ambas, las cosas y la lengua originaria, eran una producción divina *representar* y

11. Ídem, p. 125.

12. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 56-57.

analizar.¹³ Durante la Época Clásica la semejanza, la similitud, es la ocasión del error y de la confusión.¹⁴ Por ello, será necesaria una epistemología de las formas y de los niveles de representación tal como más tarde la desarrolló la *ideología* tratando de reconstruir a través del proceso representativo la génesis del conocimiento, es decir, determinando a partir del mundo confuso de los sentidos y de la imaginación cómo se originan las ideas y cuál es su valor representativo.¹⁵

Por el momento es suficiente esta breve caracterización de la disposición arqueológica de la *épistémè* clásica, más adelante volveremos sobre ella. Nos interesa examinar ahora los tres dominios analizados por nuestro autor: el conocimiento del lenguaje, el conocimiento de los seres vivientes y la teoría de la riqueza, y mostrar el isomorfismo que éste establece entre ellos, esto es, la configuración general que rige la forma y las posibilidades del

13. "Hay filósofos, Señor, que han pensado que las palabras de la lengua primitiva expresaban la naturaleza misma de las cosas [alusión al *Cratilo* de Platón]. Ellos razonaban sin duda a partir de principios semejantes a los que yo expuse, y se engañaban. La causa de su malentendido proviene de que hayan visto que las primeras palabras eran representativas: han supuesto que éstas representaban las cosas tal como ellas son" (Condillac, *Grammaire*, en *Oeuvres philosophiques de Condillac*, París, PUF, 1947, p. 432). "Se habría pues comenzado por *signos* que habrían tenido una conexión cualquiera, pero estrecha, o algunos trazos de semejanza muy sensibles con sus objetos. De allí, se habría pasado a otros signos más débiles, más alejados, o menos directos, pero análogos a aquellos que habrían sido ya recibidos, o que pertenecían a aquellos de algún modo; y es así que poco a poco se habría llegado a los *signos* que, considerados en sí mismos, no son hoy para nosotros más que *signos* puramente convencionales, tal como las palabras en las lenguas y las *letras* en la escritura. «Las palabras, dice Bacon, son marcas y signos de nuestras ideas»; sobre esto los lógicos observan que es necesario distinguir dos cosas en cada signo, la idea del signo mismo y la idea de la cosa que él designa" (Dieudonné Thiebault, *Grammaire philosophique*, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1977, esta edición reproduce facsimilamente el texto de 1802, primera parte, p. 9).

14. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 66.

15. "Mi primer objeto, aquel que no debemos perder nunca de vista, es el estudio del espíritu humano, no para descubrir su naturaleza, sino para conocer sus operaciones, observar con qué arte ellas se combinan, y cómo debemos conducir las a fin de adquirir toda la inteligencia de la que somos capaces. Es necesario remontarse al origen de nuestras ideas, desarrollar su generación, seguirlas hasta los límites que la naturaleza les ha prescrito, para fijar allí la extensión y los extremos de nuestros conocimientos y renovar todo el entendimiento humano [...]"

Las ideas se ligan con los signos, y nos es más que por este medio, como yo lo probaré, que ellas se ligan entre ellas. Así, de acuerdo con lo dicho sobre los materiales de nuestros conocimientos, sobre la distinción del alma y del cuerpo, y sobre las sensaciones, he sido obligado, para desarrollar mi principio, no solamente a seguir las operaciones del alma en todos sus progresos, sino también a buscar cómo hemos contraído el hábito de los signos de toda especie, y cuál es el uso que debemos hacer de ellos" (Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, en *Oeuvres philosophiques de Condillac*, París, PUF, 1947, p. 4).

conocimiento en el dominio de la *gramática general*, de la *historia natural* y del *análisis de las riquezas*.

En cuanto concierne específicamente al lenguaje o, más bien, al conocimiento del lenguaje, es necesario tener en cuenta que los filósofos y gramáticos medievales y renacentistas no podían abordar el lenguaje desde un punto de vista propiamente fenoménico. A causa de la teología o de la metafísica, las palabras, por un lado, estaban subordinadas a su significado transcendente, es decir, reducidas al pensamiento. Por otro lado, dada la importancia que se atribuía al hebreo (la lengua de la revelación) y al griego y al latín (las lenguas de la cultura humanística); entre las diferentes lenguas se establecía una relación vertical en la cual se concedía a las lenguas antes mencionadas un privilegio sobre todas las otras. Como veremos, también la *gramática general* subordinará el lenguaje al pensamiento, la gramática a la lógica; pero esta subordinación no es solidaria del valor teológico de la palabras, sino de su función representativa.¹⁶ Por ello, al mismo tiempo que durante la Época Clásica se establece una relación empírica con los fenómenos lingüísticos considerados como *signos artificiales*, como instrumentos, se los subordina al contenido representativo del conocimiento. La idea de una *gramática general* conjuga estos dos elementos, aborda las palabras y la proposición ya no como un don divino, sino como un mero instrumento, y establece las condiciones de una lengua universal, anterior (en un sentido lógico, no histórico) a las lenguas existentes, en la cual aparece claramente cómo los elementos lingüísticos, los signos y especialmente la proposición analizan el pensamiento.

El pensamiento, considerado en general, es el mismo en todos los hombres. En todos proviene igualmente de la sensación, en todos se

16. "La *sintaxis* tiene pues por objeto enseñarnos cómo las lenguas llegan a expresar todas las especies de relaciones cuya percepción constituye la razón humana; y la *lógica* tiene como fin darnos las reglas apropiadas para desarrollar, rectificar y perfeccionar el ejercicio de las facultades que nos hacen descubrir estas mismas relaciones. Otorgándonos este primer servicio, la lógica nos agrega todavía otro más, que es el siguiente: aquel de aclarar la doctrina que contiene la *sintaxis* y justificar las lenguas en la elección y el uso de los procedimientos que ellas han adoptado, justificación que resulta de la comparación de sus procedimientos con la base sobre la que se fundan y con el fin al que deben hacernos llegar.

De este modo la *lógica* y la *sintaxis* son esencialmente dependientes la una de la otra: aquella no puede manifestar principio alguno que no se conviertan en ley para esta otra, la cual a su vez ofrece siempre en su camino indicaciones preciosas para el filósofo. La *lógica* privada de la ayuda de la *sintaxis* se convierte en una potencia sin apoyo y sin instrumentos. La *sintaxis*, privada del apoyo de la *lógica*, no nos podría proponer más que un lenguaje discordante, fundado sobre reglas arbitrarias y de rutina" (Dieudonné Thiebault, *Grammaire philosophique*, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1977, esta edición reproduce facsimilamente el texto de 1802, tercera parte, pp. 2-3).

compone y se descompone de la misma manera. Las necesidades que los inducen a analizar el pensamiento son también comunes a todos; y todos emplean en este análisis medios semejantes, porque todos están conformados de la misma manera. El método que siguen está sujeto a las mismas reglas en todas las lenguas. Pero este método se sirve, en las diferentes lenguas, de signos diferentes [...] Se llama *Gramática* la ciencia que enseña los principios y las reglas de este método analítico. Si enseña las reglas que este método prescribe a todas las lenguas, se la denomina *Gramática General* [...] ¹⁷

Esta doble motivación, estudiar las palabras como *fenómenos*, punto de vista especialmente desarrollado por Locke, y proponer una lengua universal, un método universal de análisis del pensamiento, dará origen a las dos perspectivas fundamentales con que la Época Clásica aborda el lenguaje: por un lado, un empirismo lingüístico y, por otro, un racionalismo lingüístico. ¹⁸ Foucault expresa esta alternativa oponiendo el ideal de una *lengua universal* ¹⁹ (ideal de una lengua capaz de ofrecer un signo adecuado,

17. Condillac, *Grammaire*, en *Oeuvres philosophiques de Condillac*, Paris, PUF, 1947, pp. 402-403.

18. "Las lingüísticas del siglo XVIII titubean entre un racionalismo militante, inspirado por Locke, sumergido en la materia de las palabras, y un racionalismo triunfante, inspirado por Newton. Por un lado, el ideal del catálogo, del diccionario, de la nomenclatura completa; por otro, el modelo de la gramática general, de la axiomatización lógica, que mira a englobar al mismo tiempo la materia y la forma del discurso. El vocabulario exhaustivo y la gramática general aparecen como los polos de la exigencia lingüística" (Georges Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1973, p. 295).

19. "El número de las lenguas cultas se acrecienta de siglo en siglo; las relaciones entre los pueblos se extienden, sea por el comercio o cualquier otra causa; tenemos de época en época siempre más lenguas que es interesante o necesario aprender. Pero este estudio es largo, penoso y estéril por sí mismo; es más, se prevé el tiempo en que al hombre, dotado de más felices disposiciones, no podrá llevarlo a cabo. Son estas consideraciones las que han llevado a preguntarnos si no sería posible establecer entre las naciones una lengua general o universal; de modo que sólo esta lengua general, convirtiéndose en un medio adecuado de comunicación, entre todos los pueblos, fuese aprendida además de la propia lengua nacional. Grandes genios, entre los que es justo citar a Leibniz, se han ocupado de esta idea y se han dedicado a una seria investigación respecto de él. Pero todos, hasta aquí, han planteado mal la cuestión o la han malentendido. Algunos han creído que no se podría llegar a una lengua universal sino descubriendo la lengua primitiva o la verdadera lengua madre de donde se derivarían más o menos directamente todas las otras. Ha habido otros autores que se han persuadido de que podrían formar dicha lengua si llegaran a extraer y reunir de todas las lenguas conocidas todas las palabras o las raíces que les son comunes. Otros se han limitado a trazarnos planes de escritura universal o apropiada para adaptarse a todas las lenguas. Pero una escritura semejante, aunque fuese perfecta, no sería para nada una lengua; y la lengua primitiva, suponiendo que se la pudiese reconocer o resucitar, no sería por esto más universal. [...] Una lengua, cualquiera que sea, no será nunca universal, si no se determina en general a todos los

unívoco, para cada representación y para cada elemento de cada representación) al ideal de un *discurso universal* ²⁰ (ideal de un discurso capaz de expresar el desarrollo del conocimiento desde su origen sensible). Para nuestro autor, ambas posibilidades se fundan en la idea de discurso, esto es, en la concepción del lenguaje como representación del pensamiento. ²¹ Detengámonos un momento en la idea de *discurso* y en la de *análisis del pensamiento*.

Durante la Época Clásica el lenguaje es considerado como la representación del pensamiento, lo cual no significa simplemente que el lenguaje sea un efecto exterior del pensamiento sino, más bien, que él mismo es una forma de representación, una representación que representa otra forma de representación, y cuyo privilegio consiste en que los signos lingüísticos son necesariamente sucesivos y, representando sucesivamente la simultaneidad del pensamiento, nos permiten analizarlo.

La *Logique de Port-Royal* define el signo como sigue: "El signo encierra dos ideas, una de la cosa que representa, la otra de la cosa representada; y su naturaleza consiste en provocar la segunda por la primera". ²² Una idea es signo de otra, no sólo porque entre ellas existe un nexo que funda la

hombres y a todos los pueblos a servirse de ella y, en consecuencia, a aprenderla. No se obtendrán estos dos puntos de todos los hombres en general si esta lengua une a una gran perfección la ventaja de poder aprenderla fácilmente y en poco tiempo. Así, que se imagine una lengua igualmente agradable, rica, variada, apropiada para expresar todas las consideraciones del espíritu y todos los matices de los sentimientos morales; que no posea palabras que no estén formadas por sus raíces propias, y consecuentemente bien conocidas; que todas las palabras se dispongan por ellas mismas en su amplia familia; que nunca la misma sílaba cumpla dos funciones; ni un término exprese dos ideas; que todas las palabras admitan fácilmente todas las ideas accesorias que se le puedan anexar; que esta anexión de haga de manera uniforme; que las reglas de la sintaxis sean generales, simples, suficientes y sin excepción; cuatrocientas raíces bien definidas; trescientas formas consagradas a la expresión o anexión de las ideas accesorias [...] (Dieudonné Thiebault, *Grammaire philosophique*, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1977, esta edición reproduce facsimilamente el texto de 1802, primera parte, p. 33-35).

20. "No hay más que un medio para adquirir conocimientos exactos y precisos; esto es, conformarnos en nuestros análisis al orden de generación de las ideas. He aquí el método con que debemos emplear los signos artificiales.

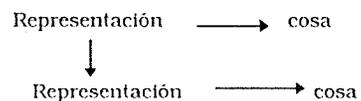
Si no supiésemos hacer uso de este método, los signos artificiales no nos conducirían más que a ideas imperfectas y confusas; y si no tuviésemos signos artificiales, no tendríamos método y en consecuencia no adquiriríamos conocimientos" (Condillac, *Grammaire*, en *Oeuvres philosophiques de Condillac*, Paris, PUF, 1947, p. 440).

21. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 98-100. Es necesario notar que contrariamente al análisis de Gusdorf que citábamos anteriormente (ver n. 18), para Foucault, estas dos posibilidades son una alternativa a partir del mismo supuesto, la naturaleza discursiva del lenguaje.

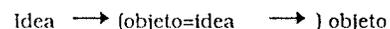
22. *Logique de Port-Royal*, primera parte, capítulo IV, Paris, Jacques Lecoq, 1853, p. 46.

relación de representación sino porque esta relación de representación está representada, a su vez, en el interior de la idea representante. El ejemplo canónico del clasicismo, el cuadro, y el ideal enciclopédico de Locke lo ilustran claramente.²³ Dada la importancia que reviste la teoría clásica del signo y la interpretación que Foucault nos ofrece de ella, nos permitimos una larga cita:

Dar un signo a una idea es darse una idea cuyo objeto será el representante de lo que constituía el objeto de la primera idea; el objeto del signo será sustituible y equivalente a la idea del objeto significado. El primer ejemplo de signo para los lógicos de Port-Royal no es ni la palabra ni la marca, es el cuadro o el mapa geográfico: la idea que mis sentidos me dan de esta superficie surcada por trazos tiene como objeto la representación de otro objeto, un país con sus fronteras, sus ríos, sus montañas y sus ciudades. El signo desplegado en su más amplia dimensión es un sistema de cuatro términos que se podría esquematizar de este modo:



o también:



La relación de la idea con su signo es pues una especificación o, mejor, un desdoblamiento de la relación de la idea con su objeto. Además, es en la medida que la representación es siempre representación de alguna cosa que ella puede recibir un signo. El lenguaje o, mejor, la palabra-signo se sitúa en el espacio abierto por la idea que representa a su objeto.²⁴

Tres variables definen el nexo entre las palabras y las cosas: según su origen un signo puede ser natural o convencional, puede formar parte o estar separado de lo que indica, puede ser cierto o probable. Que un signo pueda ser más o menos cierto, que pueda estar más o menos alejado de lo que indica, que pueda ser natural o convencional, todo esto muestra con

23. "Por lo demás, aunque un diccionario, como el que mencioné antes, requiera demasiado tiempo, gasto y trabajo para tener esperanzas de verlo en este siglo, me parece, sin embargo, que no es inverosímil proponer que las palabras que significan cosas que se conocen y que se distinguen por su forma externa, deberían expresarse por medio de pequeños dibujos y grabados que las representarían" (J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, libro III, cap. XI, § 25).

24. Antoine Arnauld y Claude Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, introducción de Michel Foucault, París, Publications Paulet, 1969, pp. XVII-XVIII.

claridad que el nexo entre los signos y su contenido no está asegurado por una forma intermedia que, como sucedía durante el Renacimiento, pertenecería al mismo orden que las cosas (un nexo entre dos órdenes de semejanza asegurado por la misma semejanza). La relación entre el significante y el significado se sitúa dentro de la misma representación, ella es la relación entre dos ideas de las cuales una representa la otra: la idea abstracta representa la percepción (Condillac), la idea general es una idea individual que representa otras ideas individuales (Berkeley), las imágenes representan las percepciones (Hume), las sensaciones representan lo que Dios nos quiere decir (Berkeley), etc.²⁵ En definitiva, el signo representante es, a la vez, *indicación* del objeto representado y *manifestación* de éste.

Cuando vuestro espíritu abraza a la vez muchas ideas y muchas operaciones que coexisten, es decir, que existen en él todas juntas, resulta de ello algo compuesto de lo que podemos discernir sus diferentes partes. No nos imaginamos, pues, que muchas ideas hayan estado presentes en nuestro espíritu al mismo tiempo y no sabemos ni en qué ni lo que hemos pensado. Pero cuando estas ideas y operaciones se suceden, entonces, nuestro pensamiento se descompone, discernimos, poco a poco, lo que contiene, observamos lo que hace nuestro espíritu, y hacemos de sus operaciones una serie de ideas distintas.

[...]

La descomposición de un pensamiento supone la existencia de este pensamiento, y sería absurdo decir que sólo comienzo a juzgar y razonar cuando comienzo a poder representarme sucesivamente lo que yo sé cuando juzgo y cuando razono.

Si todas las ideas que componen un pensamiento y están simultáneamente en el espíritu, ellas son sucesivas en el discurso; entonces, son las lenguas quienes nos proveen los medios para analizar nuestros pensamientos.²⁶

Así, la *gramática general* se define como el estudio del orden verbal, de la sucesividad de las palabras, en relación con la simultaneidad del pensamiento.²⁷ En esta perspectiva, es interesante notar la relación que el lenguaje mantiene con el tiempo. Contrariamente a cuanto sucedía durante el Renacimiento, ya no se trata de jerarquizar las lenguas según su antigüedad, sino de ocuparse de la temporalidad interna del lenguaje, del carácter esencialmente sucesivo de las proposiciones; lo que importa, comparando unas lenguas con otras, no es la sucesión histórica entre ellas, sino el orden de los elementos proposicionales.²⁸

25. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 79.

26. Condillac, *Grammaire*, en *Oeuvres philosophiques de Condillac*, París, PUF, 1947, p. 436.

27. Cf. ídem, p. 443.

28. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, pp. 104-105.

Por un lado, la *gramática general* debe explicar cómo el lenguaje funciona en cuanto representación sucesiva, cómo se relacionan y cómo se distinguen los elementos lingüísticos, por otro lado, debe clarificar cómo funciona en cuanto representación duplicada, de qué manera los signos designan lo que dicen y de qué manera esta designación puede modificarse y, de hecho, se ha modificado. El análisis del lenguaje en cuanto representación sucesiva dará origen a la *teoría del verbo* y a la *teoría de la articulación*, y el análisis del lenguaje como representación duplicada dará origen a la *teoría de las raíces* y a la *teoría de los tropos*.

Antes de abordar cada uno de estos cuatro segmentos teóricos, debemos precisar que se trata de cuatro cuestiones que dominan el entero campo de la *gramática general*. Para ser más claros, no es que las obras tituladas *gramática general* se dividiesen en cuatro partes, la primera ocupándose de la teoría del verbo, la segunda de la teoría de la articulación etc., sino, más bien, que se confrontan con esta cuádruple problemática originada en el presupuesto representativo, esto es, en la subordinación de los signos al pensamiento.

a. La teoría del verbo

Para el pensamiento clásico, existe lenguaje, propiamente hablando, sólo en el nivel de la proposición; el valor lingüístico de las expresiones no proposicionales, como por ejemplo el simple nombre o el grito, dependen del hecho de que ellas contienen potencialmente una forma proposicional. La proposición es el objeto primero y esencial de la *gramática general*, ella es al lenguaje lo que la representación es al pensamiento, su forma más general y más elemental.

De donde se ve que la tercera operación del espíritu no es más que una extensión de la segunda. Y de ese modo bastará para nuestro tema considerar las dos primeras o lo que está contenido de la primera en la segunda; porque los hombres no hablan tanto para expresar finalmente lo que conciben, sino casi siempre para expresar los juicios que hacen sobre las cosas que conciben. El juicio que hacemos de las cosas como cuando digo: *la tierra es redonda*, se llama *proposición*.²⁹

29. *Grammaire générale et raisonnée ou La Grammaire de Port-Royal*, edición crítica de Herbert Brekle, Stuttgart, Friedrich Fromman Verlag, t. I, pp. 28-29. Luego de un largo periodo de descrédito, entre los lingüistas y los filólogos, la *Grammaire générale* ha sido revalorizada sobre todo por N. Chomsky. En efecto, la gramática generativa sostiene como la *Grammaire générale* que la frase mínima (*kernel sentence*) debe ser el punto de partida para resolver los problemas de la sintaxis y de la semántica sintáctica. Cf. N. Chomsky, *Current Issue in Linguistic Theory*, Janua Linguarum, La Haya, Mouton & Co, 1964, p. 15.

Todas las funciones del lenguaje o, mejor, todas las funciones representativas del lenguaje, pueden ser reducidas a uno de los tres elementos necesarios para formar una proposición: el sujeto, el atributo y el nexos. Pero, dado que la proposición afirma del sujeto y del atributo que son o no idénticos, que uno pertenece o no al otro, ambos poseen el mismo valor: son nombres. El verbo, en cambio, afirma un nexo de atribución, establece la coexistencia de dos representaciones, la representación del nombre-sujeto y del nombre-atributo. Para ser más precisos, deberíamos decir que el nombre y el atributo no son en sí mismos, estrictamente hablando, representaciones lingüísticas, entendiendo por representación, como lo hemos definido antes, una representación duplicada; sólo a través del verbo, de su función atributiva, sujeto y atributo pueden considerarse como elementos lingüísticos, es decir, sólo desde el momento en el que existe la proposición. La siguiente comparación clásica expresa perfectamente este privilegio del verbo: la proposición es como un cuadro: el sujeto (sustantivo) son las formas; el atributo (adjetivo), los colores; el verbo, la tela.³⁰ La tela, elemento invisible recubierto por las formas coloreadas, es la condición de existencia del cuadro; de igual modo, el verbo, desprovisto de contenido, es la condición de existencia de la función representativa del lenguaje. Para la *gramática general*, lo que la moderna lingüística llamará componentes gramaticales del verbo (por ejemplo, la concordancia, las flexiones, el régimen, etc.) o la función temporal que le atribuía Aristóteles están desprovistos de importancia; lo que cuenta es el poder atributivo, la posibilidad de afirmar la coexistencia de dos representaciones.

Y esto es lo que propiamente es un verbo, una palabra cuyo principal uso es significar la afirmación, es decir, marcar el discurso de un hombre que no sólo concibe las cosas, sino que las juzga y que las afirma.³¹

b. La teoría de la articulación

Las palabras son, por naturaleza, nombres propios, es decir, su función es designar objetos individuales; desde este presupuesto, la *gramática general* debe explicar, por un lado, cómo se generaliza el nombre propio y, por otro lado, aspecto especialmente interesante, cómo puede aplicarse esta teoría del carácter originariamente nominativo de las palabras también a los elementos preposicionales o flexionales.

La teoría de la articulación explica cómo un nombre puede designar un elemento común a varias representaciones mediante una generalización doble que tiene lugar según dos ejes ortogonales: uno va del individuo

30. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 110.

31. *Grammaire de Port-Royal*, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1966, esta edición reproduce facsimilarmente la de 1676, p. 95.

singular al general, el otro de la substancia a la cualidad. En el cruce de los ejes ortogonales se ubica el nombre común, en una de las extremidades el nombre propio, en la otra el adjetivo.³²

Si tuviésemos como sustantivos sólo nombres propios, sería necesario multiplicarlos sin fin. Las palabras, cuya multiplicidad sobrecargaría la memoria, no pondrían ningún orden en los objetos que conocemos y tampoco, consecuentemente, en nuestras ideas; todos nuestros discursos tendrían una gran confusión. Hemos, pues, clasificado los objetos, y los sustantivos que eran nombres propios se han convertido en nombres comunes cuando nos hemos dado cuenta de que algunas cosas se asemejaban a aquellas que ya habíamos nombrado.

Es de este modo, según hemos visto, como se establece entre los sustantivos una subordinación que hace a algunos más generales, es decir, comunes a un número mayor de individuos, y a otros menos generales, es decir, comunes a un número más pequeño.³³

Hombre, *virtud*; son dos sustantivos cuyas ideas existen separadamente en nuestro espíritu. Aquél es el soporte de cierto número de cualidades, éste es el soporte de otro número, y ellos no se modifican.

Pero si yo digo hombre *virtuoso*, esta forma del discurso hace desaparecer inmediatamente uno de los dos soportes y reúne en el sustantivo *hombre* todas las cualidades comprendidas en el sustantivo *virtud*.³⁴

En segundo lugar, por cuanto contradictorio o desprovisto de valor nos parezca a la luz de la lingüística contemporánea, la *gramática general* explica la formación de los elementos preposicionales y flexionales del lenguaje a partir del elemento nominativo de las palabras. Originariamente, las preposiciones, a diferencia de los nombres propios que designan objetos, designaban los gestos del hombre o las relaciones entre los objetos. Ambos, preposiciones y elementos flexionales, serían nombres que han perdido su sentido propio y que, o se han incorporado a otros nombres (expresando las modificaciones posibles de los objetos que designan), o al verbo (suministrando un contenido a la forma vacía de la cópula).³⁵

32. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 113.

33. Condillac, *Grammaire*, en *Oeuvres philosophiques de Condillac*, París, PUF, 1947, p. 462.

34. Ídem, p. 463.

35. Es necesario notar, como lo señala Foucault, que la Época Clásica ha propuesto otra solución a este problema, más cercana a nuestras actuales nociones gramaticales. Ella pretende analizar algunos de los componentes de los signos significativos como carentes, en sí mismos, de significación, lo cual implica considerarlos desde un punto de vista simplemente funcional. De todos modos esta perspectiva no se ha desarrollado plenamente. "Se entiende por qué los análisis de este tipo han quedado en suspenso en tanto que el discurso fue objeto de la

Una cosa a la que no se ha prestado suficiente atención es que estas preposiciones, como las otras palabras, además de su valor formal, tienen un valor objetivo que es importante conocer. Frecuentemente nos hemos conformado con considerar el valor o la relación que constituye la especie; por ello sucedió que, queriendo definir las preposiciones según este último valor, al cual ninguna idea parecía servir de base o apoyo, nos hemos perdido en lo vago y hemos confundido y mezclado las cosas más diversas.

[...]

Es por todas estas razones que definiremos las *preposiciones*, una clase de palabras que presentan su idea objetiva, que establecen una relación particular entre dos ideas no contenidas en estas preposiciones; relación que ofrece sólo un punto de vista subordinado o parcial en la frase.³⁶

c. La teoría de la designación

Utilizando un lenguaje contemporáneo, las teorías de la atribución y de la articulación se ocupan de la dimensión formal del lenguaje, es decir, de saber bajo qué condiciones y de qué manera existe la proposición y es posible formar un juicio. Ahora bien, aun desde este punto de vista formal, la *gramática general* ha sostenido que las palabras son originariamente nombres, es decir que su función es designar objetos; por ello, nos debe explicar cómo, más allá de la forma proposicional, las palabras se relacionan con éstos. Por ello, debe explicar cómo la relación con los objetos puede ser arbitraria y, a la vez, natural, es decir, por qué, a pesar del carácter convencional del signo, determinadas sílabas o palabras han siempre designado los mismos objetos. Surgirá así, por un lado, una teoría del lenguaje de la acción y, por otro, una teoría de las raíces.

El análisis del lenguaje de la acción explica cómo puede constituirse a partir de las gesticulaciones o de los gritos involuntarios un signo. "Los gestos, los movimientos del rostro y las expresiones inarticuladas, son éstos, mi Señor, los primeros medios que han tenido los hombres para comunicarse sus pensamientos. El lenguaje que se forma con estos signos

gramática; cuando se llegaba a un estrato de la articulación donde sus valores representativos se deshacen, se pasa al otro lado de la gramática, allí donde ella no había tomado posesión, a un dominio que era el del uso y de la historia; la sintaxis, en el siglo XVIII, era considerada como el lugar de lo arbitrario donde se despliegan en su fantasía las costumbres de cada pueblo" (Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 116).

36. Dieudonné Thiebault, *Grammaire philosophique*, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1977, esta edición reproduce facsimilarmente el texto de 1802, segunda parte, pp. 229-230.

se llama *lenguaje de acción*.³⁷ Un grito, un sonido involuntario, pueden ser considerados signos sólo desde el momento en el que quien lo emite o lo percibe asocia este sonido a sus sensaciones y es capaz de concebir una analogía: entre sus propias sensaciones y los sonidos o gritos que las acompañan, entre los sonidos que otro emite o recibe y a las sensaciones que éste padece, y entre la propia comprensión y la comprensión del otro. El sonido no es un signo sino en tanto y en cuanto se produce un proceso de análisis entre la expresión y lo expresado. La *ideología* desarrollará más tarde este punto de vista. Algunos sonidos nos son propuestos por la naturaleza, una determinada sensación provoca un determinado sonido, pero sólo a partir del proceso de comprensión y de las asociaciones que éste supone puede ser considerado un signo. Convertido en tal, su valor no depende de la identidad del contenido que naturalmente expresa, sino de las asociaciones del proceso de comprensión.

Este lenguaje es natural a todos los individuos de una misma especie, a pesar de que todos tengan necesidad de aprenderlo. Les es natural porque si un hombre, que no posee el uso de la palabra, muestra con un gesto el objeto del cual tiene necesidad y expresa, por medio de otros movimientos, el deseo que este objeto hace nacer en él, esto es como consecuencia de su conformación como ya lo hemos señalado. Pero si este hombre no hubiese observado lo que hace su cuerpo en casos similares, no habría aprendido a reconocer el deseo en los movimientos de otro. No comprendería pues el sentido de los movimientos que se harían delante de él: no sería capaz de hacer intencionalmente otros parecidos para hacerse entender él mismo. Este lenguaje no es pues tan natural como para saberlo sin haberlo aprendido.³⁸

En consecuencia, las raíces, las palabras rudimentarias (podríamos decir también las palabras naturales) presentes en un gran número de lenguas y quizá en todas, no se contraponen a los otros elementos lingüísticos como lo natural a lo convencional o a lo arbitrario. Ellas forman parte de la lengua porque han sido asumidas por los hombres a través de un proceso de comprensión; la única diferencia con los otros sonidos reside en la relación de semejanza que mantienen con los objetos que designan.³⁹ La teoría de la designación se ocupa del problema del origen del lenguaje, en ella, como lo señala Foucault, contrariamente al *Cratilo* de Platón, la arbitrariedad y naturalidad no se oponen, sino que se complementan.⁴⁰

37. Condillac, *Grammaire*, en *Oeuvres philosophiques de Condillac*, París, PUF, 1947, p. 428.

38. Ídem, p. 429.

39. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 123.

40. "Observad bien, Señor, que digo *signos artificiales* y no *signos arbitrarios*, porque es necesario no confundir estas dos cosas. En efecto, ¿qué son los signos arbitrarios? Signos elegidos sin razón y por capricho. No serán, pues, entendidos. Al contrario, los

En definitiva, la teoría de la representación duplicada dirige tanto el análisis de la forma del lenguaje cuanto el análisis del contenido del lenguaje. Un signo es tal, aun cuando originariamente su sonido nos haya sido propuesto por la naturaleza o conserve cierta similitud con lo que designa, sólo desde el momento en el que representa un objeto y representa, en el interior del conocimiento, esta relación de representatividad.

d. La teoría de la derivación

A fin de explicar en su totalidad la formación del lenguaje y su función respecto de la representación, la *gramática general* debe afrontar una última cuestión: ¿cómo las palabras, los signos en general, se modifican tanto en su forma como en su contenido? Respecto de las modificaciones de la forma, se deben a factores accidentales, extralingüísticos: la facilidad de pronunciación, las modas, el clima, etc. En cuanto a las modificaciones del contenido representativo, la teoría de los tropos explica cómo la sucesividad temporal del lenguaje se espacializa a través de las figuras retóricas, por las cuales los nombres adquieren a partir de su significación originaria otra significación, más amplia o más limitada. Las formas retóricas que rigen las modificaciones del contenido representativo de las palabras explicarían la diversidad entre las lenguas.

Las palabras no mantienen con lo que expresan una relación necesaria; y tampoco es en virtud de una convención formal e invariablemente fijada entre los hombres que determinados sonidos despiertan en nuestro espíritu determinadas ideas. Este nexo es el efecto de un hábito formado en la infancia a fuerza de escuchar repetir los mismos sonidos en circunstancias casi semejantes: él se establece en el espíritu de los pueblos, sin que piensen en él; él puede desaparecer por efecto de otro hábito que se formará también sordamente y por los mismos medios. Las circunstancias, cuya repetición ha determinado en el espíritu de cada individuo el sentido de una palabra, no son nunca exactamente las mismas para dos generaciones. Así, si consideramos una lengua independientemente de sus relaciones con otras lenguas, ella posee en sí misma un principio de variación. La pronunciación se altera pasando de los padres a los hijos; las acepciones de los términos se multiplican, se reemplazan unas con otras; nuevas ideas acrecientan las riquezas del espíritu humano; es necesario desviar la significación primitiva de las palabras mediante metáforas ajustadas a determinados puntos de vista particulares mediante inflexiones gramaticales; reunir muchas palabras antiguas para expresar nuevas combinaciones de ideas. Esta especie de palabras no siempre entran en el lenguaje ordinario; para

signos artificiales son signos cuya elección se funda en razones: deben ser imaginados de tal manera que la inteligencia esté preparada para los signos que son conocidos" (Condillac, *Grammaire*, en *Oeuvres philosophiques de Condillac*, París, PUF, 1947, p. 429)

comprenderlas, es necesario analizarlas, remontar de los compuestos o derivados a los términos simples o radicales y de las acepciones metafóricas al sentido primitivo.⁴¹

Cada una de estas teorías puede ser considerada como los vértices de un cuadrilátero: en el lado que une el vértice de la atribución al vértice de la articulación se ubica el ideal clásico del *ars combinatoria*, ideal de una lengua perfecta que posibilita un discurso enteramente claro y distinto, atribuyendo a cada representación y cada elemento de cada representación un signo que lo exprese de manera unívoca.⁴² En el lado que une el vértice de la designación y de la derivación, el proyecto enciclopédico del clasicismo de compensar las imperfecciones de las lenguas naturales controlando el juego de las derivaciones a partir de la designación primitiva.

Como ya lo hemos señalado, entre 1795 y 1805 se produce una profunda transformación en el ser de las empiricidades. En los últimos años del siglo XVIII y todavía en la perspectiva de la *gramática general* (es decir, suponiendo la existencia de una lengua primitiva común, la existencia de una designación primitiva y que las diferencias entre las lenguas son el efecto de una causalidad extralingüística y accidental) la comparación entre las lenguas pone en evidencia una figura intermedia entre la designación y la articulación: los fenómenos flexionales. Ciertamente, también los gramáticos clásicos la conocían, pero, a diferencia de éstos, la relación entre la raíz y la desinencia se invierte. Durante la Época Clásica, prestando particular atención al valor representativo de los nombres o, mejor, fundándose en él, la flexión afectaba sólo a la desinencia. La raíz, en cambio, permanecía idéntica a través del tiempo y aseguraba la persistencia del contenido representativo de las palabras. A finales del siglo XVIII la comparación horizontal entre las lenguas muestra que en las diferentes lenguas lo que permanece idéntico son las desinencias y lo que cambia es la raíz. El caso del verbo "ser" constituye el ejemplo por antonomasia. El análisis flexional no se ocupa más de la modificación del sentido a partir de una designación primitiva, sino de la relación entre la modificación de la radical y su función gramatical. Así, la lingüística comparada pone en el centro del análisis un elemento que desde el punto de vista representativo (del contenido significativo) no es particularmente relevante, pero que sí lo es desde el punto de vista formal: la *flexión*. El análisis de las lenguas no se basa ya en lo que los nombres designan o representan, sino en la manera en que se relacionan en la lengua. Se evidencia así un mecanismo interior a ésta constituido por las relaciones formales entre sus elementos y carente de función representativa. Durante la Época Clásica, en cambio, como lo

41. Turgot, *Etymologie*. Brujas, 1961, pp. 1-2, esta edición reproduce el artículo de la *Encyclopédie*.

42. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 99.

hemos señalado antes, la flexión no era otra cosa que el efecto de la causalidad extralingüística sobre determinados contenidos representativos.

A comienzos del siglo XIX y como consecuencia del cambio que acabamos de mencionar, surge la *filología*. Cuatro segmentos teóricos definirán esta nueva perspectiva de análisis: a) El primero concierne a la manera de caracterizar una lengua y al modo de diferenciarla de las otras. Durante la Época Clásica lo que caracterizaba una lengua era el orden de los elementos representativos de la proposición; para la filología decimonónica, en cambio, la unidad de una proposición no puede definirse tomando en consideración solamente los elementos representativos. Existen otros elementos no representativos que determinan y definen la regularidad gramatical de una frase. Diciéndolo con otras palabras, con la filología se pone de manifiesto el dominio de lo *gramatical puro* que, en cuanto tal, no es reducible al valor significativo de los signos.

Mé propongo ofrecer en esta obra una descripción del organismo de las diferentes lenguas mencionadas en el título y comparar entre ellos los hechos naturales, estudiar las leyes físicas y los mecanismos que rigen estos idiomas, buscar el origen de las formas que expresan las relaciones gramaticales.⁴³

Las lenguas de las que trata esta obra son estudiadas por ellas mismas, es decir, como objeto y no como medio de conocimiento; tratamos de ofrecer la física o la fisiología más que tratar de enseñar el uso práctico.⁴⁴

Así aparecen dos grandes especies lingüísticas, las lenguas flexionales y las lenguas aflexionales, el sánscrito y el chino, por ejemplo. Ciertamente también esta distinción era conocida durante la Época Clásica; lo importante y lo que marca la diferencia no es la distinción en sí misma sino lo que ella significa desde el punto de vista gramatical. En primer lugar, a diferencia de la gramática clásica, la filología decimonónica no considera que estas dos grandes especies sean absolutamente inasimilables: las lenguas flexionales se habrían originado por un mecanismo de yuxtaposición análogo al mecanismo de funcionamiento gramatical de las lenguas aflexionales. En segundo lugar, el mecanismo de formación funciona siempre, en las diferentes lenguas, siguiendo formas de transformación regulares de los elementos. Lo que importa, en definitiva, es que el objeto de la filología no es ya el contenido representativo o el valor analítico de las representaciones lingüísticas, sino una dimensión propia de los signos lingüísticos y desprovista, en sí misma, de contenido significativo: la organización interna de la lengua y las correspondientes formas regulares de

43. François Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-européennes*, Paris, Imprimerie Nationale, 1875, p. 1.

44. Ídem, p. 8.

modificación. b) El estudio de las variaciones internas. Para la *gramática general* existe el lenguaje desde el momento en que los ruidos que el hombre puede pronunciar se convierten en letras; para la filología, en cambio, no es la dimensión escrita la fundamental sino, al contrario, la dimensión fonética. Por ello, mientras que para la primera el estudio de las variaciones de las palabras se apoya en los fenómenos que afectan a la escritura, para la segunda las variaciones de la morfología de las palabras es fundamentalmente un fenómeno fonético, un fenómeno que se produce de manera regular en el nivel de los sonidos. c) Una nueva teoría de la radical: para la *gramática clásica* la raíz se definía por la persistencia del nexo entre un componente alfabético y un sentido, cuando el mismo sonido o los mismos sonidos expresaban siempre el mismo sentido nos encontrábamos en presencia de una raíz. Éstas eran los restos de una lengua primitiva, designaciones originarias surgidas a partir de los gritos, de los sonidos involuntarios, en gran parte amorfos, pronunciados en presencia de un objeto. Para la filología decimonónica, en cambio, la teoría de la raíz constituye un método de análisis interno de las lenguas que no exige la búsqueda de los restos de una lengua prebabilica y que puede aplicarse a todas las palabras. Veamos algunos elementos esenciales de la teoría de las raíces a fin de evidenciar las diferencias respecto de la *gramática general*. Una raíz verbal, por ejemplo, se forma a partir de la conjunción de un elemento fonético con las formas del verbo ser, y no en razón de la virtualidad predicativa de todo elemento lingüístico. Las raíces consideradas en sí mismas no son elementos nominativos o designativos a los cuales las formas desinenciales adjudican valores temporales o personales —en el sentido gramatical del término—. Ellas no se originan por una función designativo-nominativa originaria sino como expresión de acciones, estados subjetivos o actos de voluntad, es decir, a partir de la actividad del sujeto; hablamos porque actuamos y no porque conocemos o reconocemos los objetos. El lenguaje no se enraiza en los conocimientos de una civilización, sino en el espíritu de un pueblo. d) Una nueva definición del sistema de parentesco entre las lenguas. Durante la Época Clásica la comparación entre las lenguas era siempre indirecta y no podía ser de otro modo, era necesario pasar por la dimensión representativa de los signos. De una lengua a otra el parangón era posible sólo comparando el contenido representativo que ambas expresaban. La filología, en cambio, a partir del carácter sistemático de las lenguas establece entre éstas una confrontación directa: no se trata ya de remontar la historia de las diferentes lenguas hasta llegar a las raíces primitivas, vestigios de una lengua prebabilica; sino de comparar las regularidades, de confrontar el carácter sistemático de las modificaciones de las raíces, de los elementos flexionales o de la serie desinencial. En definitiva, el parentesco entre las lenguas se funda en sus analogías formales.

Foucault opone a cada uno de los segmentos teóricos de la filología, que acabamos de definir, los cuatro segmentos que constituían el cuadrilátero

de la *gramática general*. Así, la teoría del parentesco formal entre las lenguas se opone a la teoría de la derivación que explicaba las variaciones que sufren las palabras recurriendo a una causalidad extrínseca. La teoría filológica de la raíz se opone a la teoría de la designación; mientras que para la filología la raíz es una individualidad lingüística, para la *gramática general* era sólo una forma derivada de los gritos y de los sonidos que tenían como función, en un originario lenguaje de la acción, designar los objetos. El estudio de las variaciones internas se opone a la teoría de la articulación: las palabras no se caracterizan por la mayor o menor generalidad de su contenido representativo, sino por su morfología. El análisis interno de las lenguas se opone a la primacía del verbo ser: éste definía el límite entre el signo lingüístico y el signo nolingüístico; el análisis interno de las lenguas estudia la entidad que llamamos lenguaje no en razón del valor representativo de la atribución, sino en razón de las estructuras gramaticales.⁴⁵

3. DEL ANÁLISIS DE LAS RIQUEZAS A LA ECONOMÍA

En el dominio de la economía encontramos la misma conformación y las mismas rupturas al final del Renacimiento, de la soberanía de la semejanza al análisis de la representación, y de la representación a la historicidad, a comienzos del siglo XIX. Al igual que en el análisis epistémico de la reflexión acerca del lenguaje y, como veremos más adelante, de la reflexión acerca de los seres vivientes, es necesario evitar toda visión retrospectiva; no se trata ni de descubrir el esbozo de nuestras modernas nociones de *economía política* (el balbuceo de la noción de producción, por ejemplo) ni de mostrar los obstáculos que han mantenido oculta y latente la racionalidad económica (la influencia de la moral o de la religión sobre la *teoría del precio justo* o la aversión a la idea de *interés*).

Durante el Renacimiento dos problemas ocupan la reflexión económica. Por un lado, el problema de los precios motivado por los procesos inflacionarios y las sucesivas devaluaciones provocadas por el flujo de metales preciosos del nuevo continente. Por otro lado, el problema de la sustancia monetaria, es decir: el problema del metal patrón, de las relaciones entre los diferentes metales y de las distorsiones entre el peso de las monedas y su valor nominal. Dado que éstas, las piezas de metal precioso, no pueden representar las riquezas, esto es, dotarlas de un precio, sino en tanto y en cuanto ellas mismas son riqueza; ambos problemas se encuentran estrechamente vinculados. Disposición isomórfica a la estructura de los signos durante el Renacimiento.⁴⁶

La pieza metálica en cuanto moneda desempeña una dos funciones, sirve de patrón de medida para las otras mercancías y las sustituye en el proceso

45. Michel Foucault, *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966, p. 308

46. Ídem, p. 180.

de intercambio. Para que pueda servir como patrón de medida es necesario que la moneda posea una realidad asignable, como ya lo hemos dicho, que sea ella misma una riqueza. Todas las reformas económicas del siglo XVI, contra la teoría medieval del *valor impositus*, se proponen como objetivo lograr que el valor nominal de las monedas coincida con su valor real, con el valor de la masa metálica. El valor nominal de la moneda debe ser la marca exacta y transparente del valor metálico que ésta contiene, sólo de este modo puede ejercer su función de patrón de medida para las otras riquezas.

Para evitar toda tentación de ganancia, y todos los signos limpiar, y hacer la cosa horrible, y clara, y segura, sería necesario que de la moneda tanto sea el curso cuanto el cuerpo, es decir, *expendere por el oro o la plata que contiene; y tanto valer el metal roto y en vara, cuanto en moneda de igual medida; y poder pasar sin gasto del metal a la moneda y de la moneda al metal, como animal anfibio*.⁴⁷

Durante la Época Clásica, al contrario, la función fundamental es la de sustitución, la moneda es preciosa y puede servir de medida de las riquezas en tanto y en cuanto es un sustituto de éstas. Sin duda, una de las causas fundamentales de esta inversión de las relaciones entre la moneda y los bienes negociables es el mercantilismo; el cual no consiste en la confusión sistemática entre riquezas y moneda, sino en hacer de la moneda un instrumento de representación y de análisis de los bienes.⁴⁸

No es, pues, según una convención que el oro y la plata han sido introducidos en el comercio como medio cómodo para el intercambio; no es arbitrariamente que se les ha atribuido un valor. Ellos poseen, como cualquier otra mercadería, un valor fundado en nuestras necesidades, y puesto que este valor, más grande o más pequeño según la cantidad de metal, no se debilita, es por ello que se han convertido en la medida de todos los otros y la más cómoda.

[...]

Volviéndose moneda, los metales no han dejado de ser mercadería; poseen una marca más y una nueva denominación, pero son siempre lo que eran; no tendrían valor como moneda, si no seguirían teniendo uno como mercadería.⁴⁹

47. Bernardo Davanzati. "Lezione sulle monete", en *Scrittori classici italiani di economia politica*, T. II. Milán, Destefanis, 1804, pp. 46-47 (bastardilla del autor). Dado el carácter arcaico del texto, ofrecemos la versión original: "E per levare ogni tentazione di guadagno, e tutti i segni nettare, e la cosa far orrevole, e chiara, e sicura, vorrebbe della moneta tant'esser il corso, quanto il corpo, cioè spenderi per quell'oro o ariente che v'è; e tanto valere il metalli rotto e in verga, quanto in moneta di parti lega, e potersi a sua posta senza spesa il metallo in moneta e la moneta in metallo, quasi animal'anfibio, trapassare".

48. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 186

49. Condillac, *Le commerce et le gouvernement*, en *Collection des principaux économistes*, París, Guillaumin, 1847, t. XVI, pp. 288-289.

Para el mercantilismo puede considerarse como riqueza toda realidad que sea objeto de un deseo porque es necesaria, útil, placentera o rara. En este sentido, los llamados metales preciosos no pueden ser considerados riquezas, ellos no son ni necesarios, ni útiles, y si producen placer o son raros es porque son utilizados para la fabricación de moneda. Porque el oro es moneda, es precioso y no al revés; sólo en cuanto es signo de las riquezas, marca arbitraria establecida por la autoridad, posee un valor. De aquí dos diferencias importantes respecto del Renacimiento: 1) el valor de las mercancías no proviene de la cantidad de metal precioso por el cual pueden ser cambiadas, sino de su *utilidad*. 2) Empleamos el oro o la plata para fabricar moneda, y no otras materias, no porque posean un valor intrínseco, sino porque son más aptos para representar los objetos del deseo y para funcionar en el proceso de intercambio; pueden dividirse en pequeñas porciones, son inalterables, poseen un elevado peso específico, son duros, etc. En definitiva, la moneda es una riqueza porque es un signo y por ello, en cuanto riqueza fundada en su valor representativo, puede representar otras riquezas.

Por la experiencia mercantilista el dominio de las riquezas se constituye según el mismo modelo que el de las representaciones. Hemos visto que éstas tenían el poder de representarse a partir de ellas mismas: de abrir en sí mismas un espacio donde ellas se analizaban y de formar con sus propios elementos los sustitutos que permitían establecer, a la vez, un sistema de signos y un cuadro de identidades y diferencias.⁵⁰

La oposición entre una teoría de la moneda como signo y otra de la moneda como mercancía, contrariamente a cuanto podría sugerirnos una mirada retrospectiva de la historia de la economía, no es sino una oposición superficial. Ambas posiciones son posibles a partir de un presupuesto común: la moneda es como un bien empeñado o, si queremos, un intercambio diferido. Law y Montesquieu, Condillac y Destutt parten del mismo postulado. La oposición entre la teoría de la moneda-signo y la teoría de la moneda-mercancía se origina en la manera de explicar por qué la moneda puede funcionar como un bien empeñado. Según Law la moneda puede funcionar como prenda en razón de la mercancía que el consentimiento colectivo o la voluntad del príncipe le vinculan. Para sus adversarios, en cambio, la moneda funciona como prenda en razón del valor-mercancía que ella posee. Pero, en uno como en el otro caso la moneda funciona siempre como prenda que establece una cierta proporción entre las riquezas y hace posible su circulación.

Los precios, por su parte, dependen de la relación de representación entre la moneda y las riquezas en el proceso de intercambio. De ahí la

50. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 191.

versión clásica de la ley cuantitativa: se trata de la relación entre la cantidad de moneda y la totalidad de los intercambios, esto es, del valor global de los bienes comercializados.⁵¹ Así, a diferencia de la reflexión económica renacentista que explicaba la devaluación o el encarecimiento de las mercancías por una desvalorización intrínseca del metal precioso, para la Época Clásica los fenómenos de devaluación que afectan los precios dependen de la relación de representación entre la masa monetaria y la masa de bienes. No existe en consecuencia un *precio justo*, sino sólo relaciones de representación variables. Dado que se utiliza el metal precioso como sustancia monetaria y que, por lo tanto, en razón de su rareza, cada unidad monetaria debe representar varias unidades de bienes, la relación de representación entre la moneda y los bienes depende de la velocidad con que se realicen los intercambios. Una situación equilibrada se obtiene si el aumento de la masa monetaria permite aumentar los salarios sin aumentar los precios y esto porque el aumento de la masa monetaria es acompañado por un aumento de los bienes negociables.

La teoría de la moneda define cómo los bienes pueden ser representados en el proceso de intercambio y también las relaciones de representación entre moneda y bienes. La teoría clásica del valor, en cambio, explica por qué existe el intercambio de bienes, por qué existe el comercio o, lo que es lo mismo, cómo se constituye el valor. Para el pensamiento clásico, valer significa ser sustituible, un bien es valioso sólo en tanto y en cuanto puede ser intercambiado por otro. A propósito del lenguaje hemos visto que la *gramática general* situaba su esencia en la forma proposicional-atributiva y en la designación primitiva. En el primer caso, el lenguaje se funda sobre sí mismo; en el segundo, a través de las raíces, en las cosas, en el mundo. La misma dualidad afecta a la formación del valor. Por un lado, el valor es una consecuencia del proceso de intercambio, un bien vale en cuanto es intercambiable; por otro lado y desde otro ángulo, sólo puede ser intercambiable en cuanto vale, en cuanto es estimado como valioso. Esta doble perspectiva da origen a las dos escuelas en pugna, la *fisiócrata* (Quesnay o Mercier de la Rivière, por ejemplo) y la *psicológica* (Condillac, por ejemplo).⁵² Para los fisiócratas existe intercambio porque existe lo superfluo, porque lo que un individuo produce excede sus deseos y el valor de un bien superfluo está determinado por el bien con el que puede ser intercambiado. En consecuencia, la causa del superávit productivo es la prosperidad de la tierra y por ello es ésta, en última instancia, la causa del comercio y de la riqueza. Los fisiócratas analizan las riquezas, como la teoría de la raíz analizaba el lenguaje, es decir, a partir de las cosas mismas, a partir de los bienes que antes de ser intercambiados carecen de valor.

51. Ídem, p. 196.

52. Ídem, p. 204.

Cuando no veremos en el comercio sino intercambios en especie, consideraremos las pretensiones al encarecimiento de una mercadería como una quimera, y los encarecimientos mismos como palabras y nada más: será siempre necesario que cada uno reciba *tal* cantidad de tal o tal otra mercadería, por *tal* cantidad de aquella que da en cambio. Corresponde a vosotros dar un gran nombre al valor de las mercaderías. Esto me es absolutamente indiferente con tal que, en la realidad, los intercambios de las cosas comerciables entre nosotros se encuentren en la misma proporción.

El nombre de los valores *numerarios* puede cambiar para las mercaderías, como cambia para la plata misma: que un príncipe doble el valor *numerario* de sus monedas ¿resultará que podrá procurarse el doble de mercaderías por la misma cantidad real de plata? Así, cuando se dejan de lado las palabras para ocuparse de las cosas se encuentra que, a pesar de los cambios que sobrevienen a las denominaciones, la realidad es siempre la misma, que los intercambios de cosas comerciables se realizan en una proporción que no tiene nada de arbitrario, que la competencia, en fin, no permite a nadie alejarse de ella *habitualmente*, y por razones que sería inútil repetir.⁵³

Pero, mientras los *fisiócratas* analizan el proceso de intercambio en la perspectiva de quien da, la teoría *psicologista* del valor (que también podríamos llamar *utilitarista*) lo analiza situándose en la perspectiva de quien recibe. La cuestión que se plantea no es la de saber cómo un bien puede adquirir un valor, sino cómo un juicio apreciativo da origen a un precio. El valor de un bien y su valor estimativo dependen de su utilidad, de su capacidad de satisfacer un deseo; pero esta condición necesaria para la formación del valor es, en sí misma, insuficiente. En el proceso de intercambio, a partir de la utilidad primaria de un bien se pueden verificar tres posibilidades: 1) lo que un sujeto no necesita corresponde en cantidad y cualidad a lo que otro sujeto necesita. Entonces la utilidad y el precio, el valor de intercambio, coinciden perfectamente; 2) lo que un sujeto no necesita no corresponde sino parcialmente a las necesidades del otro. En este caso, el segundo sujeto no dará como objeto del intercambio todo cuanto posee, conservará una parte a fin de satisfacer otras necesidades. 3) En la tercera hipótesis, no existen bienes superfluos, cada uno de los sujetos que realiza el intercambio considera todos sus bienes como útiles mediata o inmediatamente. Sin embargo, cada uno puede considerar que algunos de los bienes del otro o una cierta cantidad de un bien determinado son más útiles para él que una parte de sus bienes o una cierta cantidad de un bien propio. El valor de intercambio se originaría entonces en las desigualdades estimativas de ambos sujetos, en el "más útil" de ciertos bienes ajenos respecto de determinados bienes propios. Se establece un intercambio, entonces, cuando las relaciones estimativas de la desigualdad

53. Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel des sociétés politiques*, en *Collection des principaux économistes*, t. II, Paris, Guillaumin, 1848, p. 558 (bastardilla del autor).

de las utilidades son equivalentes. El valor de intercambio supone la utilidad primaria de los bienes, su capacidad de satisfacer las necesidades, pero se origina a partir de la estimación de la utilidad de un bien ajeno respecto de un bien propio. La fuente de la riqueza es en consecuencia el comercio y no la tierra.

Se dice que una cosa es útil cuando sirve para alguna de nuestras necesidades y que ella es inútil cuando no sirve a ninguna o cuando no podemos hacer nada con ella. Su utilidad está fundada, entonces, en las necesidades que tenemos.

Según esta utilidad, la estimamos mayor o menor, es decir, juzgamos que ella es más o menos apropiada para el uso con que queremos emplearla. Luego, esta estima es lo que llamamos *valor*. Decir que una cosa vale es decir que ella es o que la estimamos buena para algún uso.⁵⁴

[...] si se intercambiase siempre valor igual por valor igual, no habría ganancia para ninguno de los contratantes. Pero, los dos ganan o deberían ganar. ¿Por qué? Porque las cosas teniendo sólo un valor relativo a nuestras necesidades, lo que es más para uno es menos para el otro, y reciprocamente.

El error en que se cae en este tema proviene de que se habla de cosas comerciables como si tuviesen un valor absoluto y que se juzga, consecuentemente, que es de justicia que quienes realizan intercambios se den valor igual por valor igual.⁵⁵

La novedad del análisis económico de Adam Smith respecto del análisis clásico de la riqueza no reside en el hecho de haber introducido la noción de trabajo o la distinción entre valor de uso y valor de cambio; ambas ya se encontraban presentes en los análisis de los *fisiócratas* y de los *utilitaristas*. Por otro lado, es necesario tener presente que Adam Smith vincula estrechamente la noción de trabajo a aquella de riqueza. La novedad de Adam Smith consiste en haber hecho del trabajo (entendido como esfuerzo, como pena y como fatiga) la medida real y constante del valor de intercambio de toda mercancía.⁵⁶ Puede variar la retribución de este esfuerzo, si los objetos son escasos; puede variar la cantidad de objetos producidos, en razón de la técnica de manufactura; pero el esfuerzo y la fatiga será el numerador fijo que determinará el valor de los objetos producidos. Por ello, un objeto o un conjunto de objetos serán más o menos caros en razón del esfuerzo, de la pena y de la fatiga que exija su producción. Adam Smith introduce otro desfase fundamental respecto del análisis clásico de las riquezas distinguiendo, en el proceso de intercambio, entre la razón y la medida del

54. Condillac, *Le commerce et le gouvernement*, en *Collection des principaux économistes*, t. XIV, Paris, Guillaumin, 1847, pp. 250-251 (bastardilla del autor).

55. Ídem, pp. 267-268.

56. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 234-235.

intercambio. Existe intercambio en razón de las necesidades de la existencia, pero la medida es el tiempo del trabajo y del esfuerzo de producción de los objetos necesarios y no, como en el análisis clásico de las riquezas, la recíproca intercambiabilidad de los objetos del deseo en cuanto necesarios, útiles o raros. A partir de Adam Smith las riquezas conservan su función representativa, pero lo que representan no son los objetos del deseo, sino el trabajo o, mejor, el tiempo del trabajo. Éste, como aparecerá claramente en el pensamiento económico de Ricardo y de Marx, al igual que el tiempo del capital y el tiempo de la producción, son un elemento irreductible al análisis clásico en términos de identidades y diferencias representativas.

El precio *real* de cada cosa, lo que cada cosa cuesta realmente a quien quiere procurársela, es el trabajo y el esfuerzo que debe imponerse para obtenerla. Lo que cada cosa vale realmente para quien la adquiere, y que trata de disponer de ella o de cambiarla por otro objeto, es el esfuerzo y el obstáculo que la posesión de esta cosa puede ahorrarle y que le permite imponer a otras personas. Lo que se compra con dinero o con mercaderías es comprado con trabajo, tanto que lo que adquirimos tiene el sudor de nuestra frente. Este dinero o estas mercaderías nos ahorran, de hecho, esta fatiga.⁵⁷

La explicación que Adam Smith suministra de la circulación de los bienes supone que la cantidad de trabajo que requiere la producción de un objeto sea igual a la cantidad de trabajo necesaria para la producción del objeto que se reciba en cambio. Sólo en razón de esta igualdad, el trabajo, en cuanto medida constante, puede funcionar dentro del dominio definido por el análisis de las riquezas, es decir, en un sistema de intercambio que se funda en las identidades y diferencias entre los objetos. Esta manera de concebir el intercambio de bienes implica una confusión entre el trabajo como fuerza de producción y el trabajo como mercadería; toda la importancia y la innovación aportada por Ricardo consiste en haber claramente distinguido estas dos nociones que Smith, prisionero de la exigencia representativa, no había separado convenientemente: la fuente del valor no es el trabajo en cuanto mercancía, en cuanto producto que puede representar otros productos y ser representado, a su vez, por otros productos en un proceso de intercambio; sino el trabajo en cuanto *producción*. La fuente del valor no es el tiempo del esfuerzo y de la pena en cuanto analizables y divisibles en términos de jornadas de subsistencia (la cantidad de alimentos necesarios para un trabajador y su familia durante el tiempo que dura la producción de un determinado objeto), es decir, en cuanto numerador constante y fijo; sino, más bien, el trabajo en cuanto

57. Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesses des nations*, en *Collection des principaux économistes*, t. V, Paris, Guillaumin, 1847, pp. 38-39 (bastardilla del autor).

actividad productiva. En esta perspectiva, el valor deja de ser un *signo*, el resultado de un juego de equivalencias, y se convierte en un *producto*.

Adam Smith, luego de haber definido con tanta precisión la fuente primitiva de todo valor intercambiable, debería, para ser consecuente, haber sostenido que todos los objetos adquirirían más o menos valor según que su producción costase más o menos trabajo. Él creó, por lo tanto, otra medida del valor, y habla de cosas que poseen más o menos valor según que se las pueda cambiar por más o menos de esta medida. A veces dice que es el valor del trigo, y a veces asegura que es el del trabajo, no el trabajo gastado para la producción de una cosa, sino aquel que esta cosa puede comprar; como si se tratase de dos expresiones equivalentes y como si, porque el trabajo de un hombre se ha vuelto dos veces más productivo y que puede crear una cantidad doble de un objeto cualquiera, se seguiría que debe obtener en cambio una retribución doble.⁵⁸

De este desplazamiento cardinal respecto del análisis de las riquezas se siguen tres consecuencias fundamentales en el campo de la economía política: a) la noción de producción: Ricardo ha disociado la formación de la representatividad del valor y ha insertado la economía en el ámbito de la historia. El valor es una consecuencia del proceso de producción sucesiva. b) La noción de escasez: la escasez durante la Época Clásica era considerada en relación a las necesidades, ahora, en cambio, la carencia y la escasez son originarias. Ellas no dependen más de la fecundidad o esterilidad de la tierra, sino de la actividad humana de producción y, en definitiva, de las limitaciones propias del ser humano. c) La noción de renta funcional: contrariamente a cuanto pensaba Smith, el trabajo de la tierra se hace cada vez menos rentable en razón de la avaricia fundamental de la tierra y no en razón de su fecundidad: producir nuevos objetos —en nuestro caso, los frutos de la tierra— exige cada vez más trabajo.

La Época Clásica suponía para el desarrollo económico un porvenir siempre abierto; en principio, nada limita el mundo de la representación, de las identidades y de las diferencias entre las riquezas. A partir de la modernidad, desde el momento en el que se introducen en la reflexión económica el concepto del trabajo como producción y, consiguientemente, la noción de escasez tanto por la avaricia de la tierra como por la finitud del hombre, el mundo de la economía deja de ser un mundo abierto, potencialmente infinito. En otras palabras, lo que se introduce en el dominio de la reflexión económica a través de la noción de producción, de escasez y de renta funcional es la problemática de la historicidad, de la temporalidad del proceso económico. Surgen así, durante la modernidad, dos maneras diferentes y complementarias de interpretar la relación entre la escasez

58. David Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, en *Collection des principaux économistes*, t. XIII, Paris, Guillaumin, 1848, p. 9.

fundamental, la finitud del hombre y la *historia*. Por un lado, Ricardo la interpreta en términos de compensación: como la escasez es siempre más rigurosa, la producción aumenta sólo a condición de costos cada vez más elevados; llegará un momento en el que el trabajo dejará de ser rentable y entonces la población se estabilizará, se distribuirán las riquezas en relación con las necesidades vitales, etc. En definitiva, la escasez se limitará a sí misma y la historia se inmovilizará. Por otro lado, Marx interpreta la relación entre la historia y los mecanismos de producción y la finitud del hombre en términos negativos: la historia acentuará la escasez obligando a trabajar por un rendimiento cada vez menor, crecerá el número de aquellos que la *historia* mantiene al límite de las condiciones de existencia, éstas serán cada vez más precarias hasta imposibilitar la subsistencia. A pesar de ser discordantes, ambas interpretaciones reposan sobre las mismas bases epistémicas: sobre esta disposición del saber que relaciona la historicidad de la economía, la historicidad de los mecanismo de producción, con la finitud del hombre.

4. DE LA HISTORIA NATURAL A LA BIOLOGÍA

La historia de las ideas nos ha acostumbrado a ver en *las ciencias de la vida* a lo largo de los siglos XVII y XVIII la lucha entre una reflexión dominada por la teleología y una disciplina naciente que, siguiendo el modelo mecanicista, renuncia a la teleología como categoría y como modelo explicativo, la lucha entre una ciencia de la vida vitalista y una ciencia de la vida mecanicista, y a ver en esta lucha la anticipación de las teorías evolucionistas del pensamiento decimonónico. Foucault comienza indicando los límites de este tipo de historiografía de la ciencia: la imposibilidad de ofrecernos una explicación unitaria de la diversas orientaciones de la investigación, la imposibilidad de explicar lo que en el nivel de la estructura epistémica puede vincular la clasificación taxonómica propia de la historia natural con la observación microscópica, la necesidad de registrar como datos provenientes de la observación un conflicto de teorías, el conflicto entre los *fisicistas* y los *no fisicistas*, por ejemplo.⁵⁹ Según nuestro autor, las causas de todas estas incongruencias explicativas son, por un lado, la aplicación de categorías anacrónicas a la historia del saber, la aplicación de las categorías de la biología contemporánea al saber de la Época Clásica. Y por otro lado, el nivel en que se sitúa el análisis, se trata más bien de una historia de las opiniones, de cuanto se ha dicho o pensado, sin plantearse el problema de las condiciones históricas a partir de las cuales tal afirmación o tal otra han sido posibles.

La arqueología, en cambio, pretende ser una historia de las condiciones históricas de posibilidad del saber, para ella no se trata ni de desarrollar una historicidad secundaria respecto de las posibilidades de saber, historia

59. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 139.

de obstáculos exteriores que una ciencia ha encontrado o de los milagros científicos, ni de explicar, utilizando categorías trascendentales, el progreso continuo de la razón. Por ello, la arqueología quiere suministrar nos una explicación unitaria del saber acerca de los seres vivientes durante la Época Clásica a partir de las condiciones de posibilidad que son necesariamente las mismas para todas las orientaciones por diferentes y discordantes que sean. Esto implica mostrar lo que ha hecho contemporáneamente posible tanto el fisicismo como el antifisicismo, tanto los partidarios del método como los partidarios del sistema, tanto lo que se ha denominado el mecanicismo biológico de los siglos XVII y XVIII como lo que se ha denominado el vitalismo biológico. Según nuestro autor el caso de las ciencias de la vida es el que mejor ejemplifica el método arqueológico.⁶⁰

Durante la Época Clásica el vocablo "historia" cambia de significación. Hasta mediados del siglo XVII el trabajo del historiador consistía en recuperar y repetir, mediante los comentarios, cuanto había sido dicho o escrito. Para la Época Clásica la tarea del historiador consiste en observar y transcribir. La tradición deja de ser la fuente indispensable del relato histórico, su lugar será ocupado por la observación. La forma de esta nueva historia es la clasificación, la disposición de los datos de la observación en un espacio ordenado y metódico. En este sentido, se puede definir la historia natural diciendo que es la nominalización de lo visible, la disposición taxonómica de los seres vivientes sirviéndose de una nomenclatura adecuada. Esto no significa que a partir de la Época Clásica se haya comenzado a observar más y mejor, o que las épocas anteriores hayan sido ciegas respecto de los fenómenos naturales; al contrario, durante la Época Clásica asistimos a un empobrecimiento de la observación, a una sistemática negación de determinadas dimensiones de la observación: exclusión del gusto, del sabor, frecuentemente del tacto, etc. La utilización del microscopio es posible sólo a partir de esta limitación general de las dimensiones de la observación⁶¹ a las cuatro variaciones fundamentales de la extensión (número, figura, proporción, situación) lo que permitirá transcribir lo visible de los seres vivientes, lo observable, en un espacio taxonómico. La *historia natural* es posible sólo en tanto y en cuanto esta transcripción es posible.

La descripción en forma resumida [...] describiría las partes según *Numerum, Figuram, Proportionem, Situm*.

El carácter natural de la especie, del mismo modo que el género, debe hacerse, pero admitiría más notas que el carácter del género.

60. Ibidem

61. Cf. idem, pp. 144-145.

Las notas características de la descripción primaria han de observarse siempre en cualquier parte de la planta; [ellas] son a) *Numerus*, b) *Figura*, c) *Proportio*, d) *Situs*.⁶²

Estas cuatro variables, la forma de los elementos, la cantidad, la manera en que se distribuyen unos respecto de otros y las dimensiones relativas, definen lo que la *historia natural* llama estructura. Ella es, en relación con la observación, lo que la proposición es respecto de la representación: la disposición lineal y, por ende, sucesiva de cuanto se nos ofrece de manera simultánea y confusa. Sin embargo, a diferencia de cuanto acontece con las lenguas y con el estudio de éstas, de cuanto acontece en el dominio de la *gramática general*, la *historia natural* no necesita de dos teorías complementarias para explicar la articulación y el contenido de la nomenclatura que posibilita la taxonomía. En el caso de la *gramática general* eran necesarias una teoría de la atribución que explicase la forma de la proposición y una teoría de la articulación que se ocupara del contenido de las representaciones. En la *historia natural*, en cambio, dado que los contenidos se nos ofrecen ya articulados, la teoría de la estructura funciona al mismo tiempo como la teoría de la atribución y como la teoría de la articulación. La descripción de la estructura asignando valores —no necesariamente cuantitativos— a las cuatro variables mencionadas es el primer requisito para establecer entre los seres naturales un sistema ordenado de identidades y de diferencias. El objeto de la *historia natural* no es, a diferencia de cuanto acontece en la biología decimonónica, ni las funciones del organismo ni los tejidos invisibles, sino las variables que afectan la espacialidad de los seres vivos; variables concomitantes y simultáneas entre las cuales la *historia natural* renuncia a establecer relaciones de subordinación. La descripción es, siguiendo el ideal taxonómico de la botánica, absolutamente lineal.

Ella es como un *nombre propio*, nos permite designar un individuo; pero una clasificación, una disposición ordenada de los seres vivientes sería imposible sin la posibilidad de generalizar la descripción, sin la posibilidad de un nombre común. La teoría del carácter debe explicar cómo esta generalización es posible. Por ello, ante la imposibilidad de una comparación total para determinar los elementos comunes, la Época Clásica ha dado origen a dos técnicas: el *sistema* (Linneo) y el *método* (Buffon, Adanson).

La técnica descriptiva de Linneo consiste en limitar la comparación a uno o pocos elementos, por ejemplo, el aparato reproductivo.⁶³ Adanson procede de otro modo, comienza por describir completamente una especie arbitrariamente elegida y luego procede a describir las diferencias entre ésta y una

62. Caroli Linnaei, *Philosophia botanica*, Halae ad Salam, 1809, §327, p. 394. Hemos preferido mantener el latín de algunos términos técnicos.

63. Cf. idem, §192, pp. 215-216.

segunda especie, la diferencias entre éstas y una tercera especie, etc.⁶⁴ La teoría del carácter cumple la misma función que las teorías de la designación y de la derivación en la *gramática general*, es decir, asegura una designación cierta, una generalización correcta, y controla la derivación.⁶⁵

El paso de la estructura al carácter supone una cierta continuidad en la naturaleza. Si ningún elemento de una estructura se repitiera, si los individuos o las especies fuesen absolutamente diferentes tal paso sería imposible. Según nos ubiquemos en la perspectiva de los partidarios del sistema o de los partidarios del método esta exigencia de continuidad se presenta diferentemente. Para Linneo, como la yuxtaposición ininterrumpida de las diversas regiones de la naturaleza que los caracteres permiten distinguir: en la naturaleza no existen espacios en blanco. Para los metodistas, en cambio, se presenta como una trama de semejanzas: en la naturaleza, los individuos se asemejan unos a otros.⁶⁶ Con todo, a pesar de este presupuesto, la *historia natural* es necesaria justamente porque la continuidad de la naturaleza no se nos ofrece completa y claramente en la experiencia. La naturaleza no se nos brinda desplegándose ordenadamente y en una continuidad sin espacios vacíos, sino de manera desordenada y fragmentaria. Este desorden, siguiendo la oposición entre el sistema y el método, se presenta como las lagunas que encontramos al momento de constituir una clasificación completa de los seres vivientes (no encontramos en la naturaleza todos los valores posibles) o como el resultado de una cronología de la naturaleza ligada a la geografía y al clima, es decir, como una mezcla confusa de seres, causada por la evolución de las condiciones del medio ambiente.⁶⁷

Estructura y carácter, descripción de lo observable y nominalización generalizada de esta observación (a través del sistema o del método) definen

64. Señalemos a propósito de la historia natural y de la teoría del carácter, las diferencias de interpretación entre Foucault y la historia canónica de las ciencias naturales. En la descripción de Foucault se trata de determinar las condiciones de posibilidad de un saber o, mejor, de varios saberes en una época dada. Estas condiciones de posibilidad son las mismas para todas las manifestaciones del saber que pertenecen a esta época. Por ello, Linneo y Buffon no son interpretados como dos posibilidades antagónicas de conocer la naturaleza; sino como dos opciones que dependen de las mismas condiciones de posibilidad. El mismo criterio interpretativo aplicará al conflicto entre *fisicistas* y *vitalistas*. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 152.

65. Por el momento, todo nuestro interés se concentra en seguir el razonamiento de nuestro autor, más adelante, tendremos la oportunidad de retomarlo y criticarlo. Con todo, debemos señalar que, si renunciamos a la estricta simetría que guía la exposición de Foucault (el isomorfismo entre la disposición arqueológica de las diversas ciencias pertenecientes a una misma época), cuanto ha dicho acerca de la teoría de la estructura y del carácter nos da la impresión de que éstas son equivalentes a las teorías de la designación y de la articulación respectivamente.

66. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 159.

67. Ídem, pp. 160-161.

la configuración epistémica de la historia natural y las posibilidades de cuanto, en el nivel de las opiniones, ha sido denominado *vitalismo* o *mecanicismo*.

A partir de A.-L. de Jussieu y de Lamarck se modifica la relación entre la estructura y el carácter. El paso de la descripción estructural al carácter generalizador de la estructura deja de ser una relación de lo visible a lo visible. La idea de organización biológica y la idea de función, como lo nota Pinel,⁶⁸ implican una cierta relación entre lo visible y lo invisible. Contrariamente a cuanto se sigue de los presupuestos de la *historia natural*, un carácter no es funcionalmente relevante a causa de la frecuencia con que se manifiesta en las diferentes estructuras, sino que es frecuente a causa de su importancia funcional. Dado que la idea de *organización* implica una relación entre los órganos superficiales y aquellos que, en la profundidad del cuerpo, aseguran las funciones esenciales y dado que frecuentemente los caracteres fundamentales están ocultos, durante los últimos años del siglo XVIII la noción de vida se hace necesaria. La clasificación de los seres vivientes continuará a desarrollarse en forma de cuadro ordenado, según el ideal taxonómico de la botánica, pero con una importante diferencia: dado que el carácter se refiere ante todo a la organización de los individuos, la clasificación no puede desarrollarse según el simple criterio de la visibilidad, es decir, a través de una nomenclatura de lo observable. La organización, la íntima relación entre las funciones y los órganos no define a los seres según sus identidades y diferencias estructurales —en el sentido clásico, es decir, por las cuatro variables mencionadas anteriormente—, sino a partir de la conformación interna del individuo.

El análisis de Cuvier reestructura completamente, a partir de la idea de *función*, el régimen de continuidad y de discontinuidad entre los seres naturales vigente durante la Época Clásica.⁶⁹ La anatomía comparada permite establecer, en efecto, dos formas de continuidad perfectamente distintas en el mundo de la vida. La primera concierne a las grandes funciones que se encuentran en la mayor parte de las especies (respiración, reproducción, por ejemplo); la segunda, a la mayor o menor perfección de los órganos. Entre ellas se instala un espacio de discontinuidad ocupado por los seres en los cuales las funciones fundamentales poseen un orden jerárquico diverso y son realizadas por órganos diversos (el pulpo, por ejemplo). A partir de Cuvier, los seres, contrariamente a cuanto acontece en

68. Cf. Ph. Pinel, *Nouvelle méthode de classification des quadrumanes*, actas de la Société d'histoire naturelle, t. I, p. 52, citado en Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris Gallimard, 1966, p. 242.

69. Contrariamente a cuanto sostiene la historiografía tradicional de la biología, Foucault privilegia la figura de Cuvier y no la de Lamarck. En la historiografía tradicional, en efecto, Cuvier es considerado como un representante del *ffismo* y Lamarck como un pensador revolucionario. En *Les mots et les choses* los roles se invierten. Cf. Alan Sheridan, *Discours, sexualité et pouvoir*, Bruselas, Pierre Mardaga, 1985, pp. 96-97.

el dominio de la *historia natural*, no pueden formar un tejido de diferencias progresivas y graduadas, sino que, por el contrario, deben agruparse en torno a núcleos de coherencia perfectamente distintos unos de otros.⁷⁰ Desde el momento que la clasificación se funda en los *aspectos funcionales*, no perceptibles de los seres vivientes, el concepto de vida será necesario. A través de éste se introduce, en el dominio de los seres vivientes, la historicidad y la finitud o, más precisamente, a partir de cuanto el concepto de vida implica en el pensamiento de Cuvier (la incompatibilidad biológica, las relaciones de los elementos exteriores con las condiciones de existencia, etc.) la continuidad entre los seres vivientes deja de ser una graduación progresiva o un perfeccionamiento ininterrumpido y depende de una historicidad interna a la organización de los seres vivientes, de la fuerza de la vida y de la amenaza de la muerte.

5. EL IDEAL CLÁSICO DE UNA CIENCIA GENERAL DEL ORDEN

Como lo hemos señalado antes, a comienzos del siglo XVII la semejanza, que determinaba durante el Renacimiento tanto la forma cuanto el contenido del saber, se convierte en la ocasión y en el lugar del error: una mezcla de verdad y de falsedad que exige ser *analizada* en términos de identidad y de diferencia.⁷¹ La crítica cartesiana de la semejanza confiere al acto de comparación un nuevo estatuto. Comparar ya no consiste más en buscar la manera en que las cosas se asemejan, sino en analizarlas en términos de *orden* y de *medida*. Medir, calcular las identidades y las diferencias, es confrontar las cantidades continuas o discontinuas con un patrón exterior. Ordenar es analizar las cosas, sin referirlas a un patrón exterior, según su grado de simplicidad o de complejidad. Durante la Época Clásica, conocer es analizar según el orden y la medida; pero como todos los valores aritméticos son ordenables serialmente siempre es posible reducir el medir al ordenar. Durante la Época Clásica, la tarea del pensamiento consiste en elaborar un método de análisis universal que estableciendo un orden cierto entre las representaciones y los signos refleje el orden del mundo y de los seres.⁷²

70. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, pp. 283-284.

71. Cf. idem, pp. 65 y 68.

72. "Conocer la naturaleza no es más descifrarla, sino representarla. Para Descartes como para Leibniz, si la teoría física se presenta como un intento de desciframiento, la certeza que engendra es sólo moral, se funda en la probabilidad que la teoría verdadera sea el sistema de signos más completo, más coherente, más abierto respecto de los futuros complementos. Es necesario aceptar que, a pesar de lo que se pueda decir y hacer, no es Foucault quien escribió las últimas páginas de los *Principios de filosofía* ni la carta de Leibniz a Conring del 19 de marzo de 1678" (Georges Canguilhem, "Mort de l'homme ou épuiement du cogito?", *Critique*, 242, 1967, p. 605).

Dada la importancia que nuestro autor concede a esta distinción entre ordenar y medir y a la posibilidad de referir el medir al ordenar, vale la pena citar el texto de Descartes sobre el que se funda:

Para que podamos exponer ahora cuáles, entre todas estas figuras, son las que vamos a utilizar, es necesario saber que todas las relaciones que pueden existir entre dos seres de un mismo género deben disponerse en dos rúbricas esenciales, a saber: el orden y la medida.

Se debe saber, luego, que si bien se necesita más que un pequeño esfuerzo para edificar un orden, como se puede ver a lo largo del presente método, que sólo enseña esto; en revancha, no hay ninguna dificultad para conocer un conocer una vez que se lo encontró. Conformándonos a la séptima regla, podemos recorrer con facilidad cada una de las partes del pensamiento dispuestas ordenadamente; dado que en este género de relaciones ellas se refieren unas a otras sin que medie un tercer término, como es el caso en la medida. Por esta razón sólo examinamos aquí el desarrollo. En efecto, yo reconozco cuál es el orden entre A y B considerando sólo estos términos extremos; mientras que yo no reconozco cuál es la relación de grandeza entre dos y tres a menos que considere un tercer término, a saber: la unidad, que es la medida común de uno y otro.

Es necesario saber también que las magnitudes continuas, gracias a una unidad exterior, pueden reducirse a una multiplicidad, a veces a una totalidad y siempre, al menos, parcialmente; que luego la multiplicidad de las unidades puede disponerse según un orden de modo que la dificultad, que pertenece al conocimiento de la medida, acabe por depender solamente de la consideración del orden. Y es en este progreso que reside la gran ayuda del método.⁷³

La semejanza deja de ser la forma común a las palabras y a las cosas y deja de asegurar también el nexo entre éstas. Sin embargo, la Época Clásica no la ha excluido de manera absoluta, la sitúa al límite de la representación y como condición de ella. En efecto, la ciencia general del orden la exige doblemente: por un lado, es necesario proporcionar un contenido a las representaciones y, por otro lado, es necesario que la semejanza sea la ocasión de la comparación. La idea de génesis reúne estas dos exigencias desarrollándose, en primer lugar, como una analítica de la imaginación, análisis de la facultad de referir la temporalidad lineal de la representación a la espacialidad simultánea de la naturaleza, y, en segundo lugar, como un análisis de la naturaleza, análisis de la posibilidad y de la imposibilidad de reconstituir a partir de la naturaleza un orden representativo.⁷⁴ Contra la interpretación de Husserl, esta génesis que se interroga acerca de las condiciones empíricas de la ciencia general del orden no se opone a la ciencia del orden "como un escepticismo a un racionalismo"; ella es, más bien, una

73. René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, en *Oeuvres philosophiques*, t. I, ed. de Ferdinand Alquié, París, Garnier, 1963, p. 182.

74. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 84.

condición necesaria. Hume es complementario de Descartes y no contrario.⁷⁵

Podemos reconstruir el cuadro general de la *épistémè* clásica, partiendo de lo empírico, como sigue: en primer lugar, encontramos la *génesis*, en segundo lugar la *taxonomía*, en tercer lugar, la *mathesis*. La génesis, analítica de la imaginación y analítica de la naturaleza, se ocupa de la semejanza entre las representaciones y de la semejanza entre las cosas, es decir, explica cómo, a través del murmullo insistente de la semejanza de las cosas y de la similitud entre las representaciones, la comparación es posible. Al otro extremo encontramos la *mathesis*, una ciencia del orden de las representaciones simples que se sirve del álgebra como instrumento. Entre la génesis y la *mathesis* se sitúa la *taxonomía*, una ciencia del orden de las representaciones complejas que se sirve de un sistema de signos, no algebraicos, a fin de poder analizarlas y descomponerlas. En un extremo el análisis de la constitución del orden a partir de lo empírico, en el otro una ciencia del orden calculable. Entre ambas, la *taxonomía* que analiza la representación atribuyendo un signo a cuanto nos es dado en ésta: percepciones, pensamientos, deseos, etc. La tarea de la *taxonomía* consiste en construir el cuadro de las representaciones: el modo en que éstas se sitúan unas respecto de otras, cómo se asemejan y cómo se diferencian mutuamente. Aquí se sitúan la *gramática general*, la *historia natural* y el *análisis de las riquezas*. En este espacio definido por la *taxonomía* se ubican los dos grandes proyectos del clasicismo: una lengua perfecta, una *ars combinatoria*, en la cual el valor representativo de las palabras y de los signos estaría perfectamente delimitado; y la *Enciclopedia* que, en relación con el ideal de una lengua perfecta, define el uso legítimo de las palabras en las lenguas reales teniendo cuenta de las variaciones de su valor representativo. En la *gramática general* el ideal de la *Ars combinatoria* está representado por el lado que, en el cuadrilátero del lenguaje, une la teoría de la atribución con la teoría de la articulación (podríamos decir, también, por la teoría del *juicio*); en la *historia natural* por la teoría de la *estructura* y en el *análisis de las riquezas* por la teoría del *valor*. El ideal de la *Enciclopedia* está representado, en la *gramática general* por el lado que une la teoría de la designación con la teoría de la derivación (o, si queremos, por el momento de la significación); en la *historia natural* por la teoría del carácter y en el *análisis de las riquezas* por la teoría del precio. *Ars combinatoria* y *Enciclopedia* representan los dos momentos científicamente fuertes del clasicismo, es decir, lo que hace posible la *gramática general*, la *historia natural* y el *análisis de las riquezas*. Entre el lado del *juicio* (o de la estructura o del valor) y el lado de la significación (o del carácter o de la teoría del precio), los dos lados del cuadrilátero que permanecen abiertos representan el momento metafísicamente fuerte del clasicismo, por una

75. Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1954, pp. 85-86 y 91-92.

parte, la continuidad de las representaciones (entre la derivación y la atribución) y, por otra, la continuidad de los seres (entre la articulación y la designación).⁷⁶ En efecto, para que exista una *gramática general*, una *historia natural* y un *análisis de las riquezas* es necesario el encadenamiento de las representaciones y el encadenamiento de las cosas, que entre las representaciones y los seres exista una continuidad, una semejanza.

6. LOS LÍMITES DESCRIPTIVOS DE LA ARQUEOLOGÍA: DESCRIPCIÓN E INTERPRETACIÓN

Hemos seguido la reflexión de Foucault, su análisis de la Época Clásica; reflexión ampliamente documentada y, podríamos decir, extrañamente documentada, es decir, sirviéndose de textos y de autores que difícilmente figuran en nuestras historias de las ideas o del pensamiento moderno. Por otro lado, esta reflexión es perfectamente simétrica, la misma estructura en la *gramática general*, en el *análisis de las riquezas* y en la *historia natural*. A lo largo de nuestra exposición nos hemos preocupado por recurrir a las obras que utiliza Foucault a fin de verificar las referencias y hacernos una idea más precisa de la descripción arqueológica. Queremos ofrecer ahora, como lo señalábamos al comienzo, una visión crítica de los elementos que hemos expuesto, la cual nos llevará a plantearnos el problema que, a nuestro juicio, dirige toda la argumentación de Foucault y el núcleo de su pensamiento: a nuestro modo de ver y a pesar de la renuncia explícita a toda mirada retrospectiva la entera descripción de *Les mots et les choses* está determinada por la oposición entre una filosofía del sentido y una filosofía de la estructura. Por ello, en cierto sentido, cuanto acabamos de exponer nos deja insatisfechos y nos dejará aún más insatisfechos después de las advertencias críticas que formularemos a continuación. Sólo a partir de las tesis filosóficas, de la oposición entre la *analítica de la finitud* y del *estructuralismo* es posible salvar la coherencia argumentativa de la arqueología de las ciencias humanas. El problema es que esta oposición, en cuanto tal, se sitúa más allá de la mera descripción.

En primer lugar, debemos señalar que muchas de las críticas de las que ha sido objeto *Les mots et les choses* no se plantearían si Foucault no sostuviese la unicidad de la *épistémè*, en una época determinada existe una y sólo una *épistémè*, y la absoluta discontinuidad entre ellas. Es cierto que en *L'archéologie du savoir*, tres años después de la publicación de *Les mots et les choses*, nuestro autor ha mitigado esta concepción monolítica de la *épistémè*: "[...] En *Les mots et les choses* la ausencia de balizamiento metodológico pudo hacer creer que se trataba de un análisis en términos de totalidad cultural".⁷⁷ Con todo y a pesar de las correcciones que esta obra

76. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 218-219.

77. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 27.

posterior haya aportado, por un lado, tal como se presenta en *Les mots et les choses*, la *épistémè* es una estructura monolítica y cerrada, y, por otro lado, aun cuando más tarde Foucault profese una concepción más abierta, la *épistémè* sigue siendo para cada cultura, en una época determinada, una y única:

En una cultura en un momento dado, nunca hay más que una sola *épistémè*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber. Sea el que se manifiesta en una teoría o aquel que está silenciosamente envuelto en una práctica.⁷⁸

Como base de la interpretación de la Época Clásica, nuestro autor nos ha suministrado dos argumentos esenciales: en primer lugar, un argumento positivo, el medir puede ser referido al ordenar (las cantidades matemáticas son ordenables serialmente) y, en segundo lugar, un argumento negativo, si aceptásemos que lo fundamental para el clasicismo es la matematización, no podríamos explicar a partir de este presupuesto el nacimiento de las ciencias de los órdenes cualitativos.

Ahora bien, en cuanto al primer argumento a propósito del análisis foucaultiano de las ciencias de los órdenes cualitativos (de la *gramática general*, de la *historia natural* y del *análisis de las riquezas*), la interpretación que éste nos ofrece, aun cuando se apoye en un formidable aparato crítico, debe ser considerada como parcial. No porque no sea completa, sino porque Foucault deja de lado aquellas referencias que pueden ponerla en crisis. En segundo lugar, Foucault parece desinteresarse de cuanto concierne a la matemática y a la física, este desinterés no es sólo la consecuencia de una opción deliberada, sino también de una valoración negativa respecto del papel de la matemática y de la física. En dos oportunidades Foucault se ocupa de la matemática respecto de la formación del saber clásico y respecto de la formación de las ciencias humanas: la matemática juega en ambos casos un papel secundario y lateral.⁷⁹

Cuanto acabamos de exponer nos lleva a plantearnos el problema que señalábamos en el capítulo precedente: ¿hasta dónde es posible separar en el análisis de Foucault la descripción de la interpretación? ¿Hasta dónde sus datos, los documentos y las referencias históricas que nuestro autor utiliza son simplemente *datos*? Más que de una descripción ¿no deberíamos hablar de una interpretación? Foucault respondería, como frecuentemente lo hace a propósito de otras objeciones, en *Les mots et les choses*, que tales cuestiones son la consecuencia de no distinguir entre la historia de las ideas tal como se la entiende comúnmente y la arqueología, entre una historia de las opiniones y una historia de las condiciones de posibilidad del saber. Pero, en definitiva, ¿cuál es la diferencia entre éstas? Ciertamente ella no

78. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 179.

79. Cf. idem, pp. 71-72 y 360-362.

pasa por el recurso a los documentos y a las citas, pues ambas se apoyan en ellos. Entonces, podríamos formular la cuestión del modo siguiente: ¿qué es lo que determina que tal documento y las afirmaciones de tal autor sean más relevantes que otros documentos u otras afirmaciones a fin de establecer las condiciones de posibilidad del saber en una época y en una cultura determinadas? Todo esto nos pone en guardia acerca del peligro de la falta de una metodología explícita y de la circularidad entre historia y método de análisis. Pero, veamos en detalle los problemas que plantea en el nivel de la historiografía la interpretación del Renacimiento y de la Época Clásica que acabamos de exponer.

José Merquior resume las dificultades de la interpretación monolítica de la *épistémè* y de la opción por determinadas ciencias en detrimento de otras mostrando la imposibilidad de pensar la continuidad transepistémica y las rupturas intraepistémicas.⁸⁰ Limitémonos a algunos ejemplos relacionados especialmente con la obra de Foucault, pues una crítica desde el punto de vista de la evolución de la física y de la matemática significaría, en efecto, escribir una contrahistoriografía de *Les mots et les choses*.⁸¹

En primer lugar, según nuestro autor, la magia y el pensamiento racional forman parte de la misma *épistémè*; *divinatio* y *eruditio* son dos modalidades complementarias del saber a partir del predominio de la semejanza. Sin embargo, otros estudios demuestran que la *divinatio* no sólo no se extendió a la totalidad del saber renacentista sino que también fue objeto de una fuerte resistencia y oposición; el ejemplo más emblemático es el caso de Montaigne que condena la *divinatio* en nombre de la *eruditio*.⁸²

En segundo lugar, Foucault hace de la *Gramática* de Pierre Ramus un ejemplo de la mentalidad analógica y hermética del Renacimiento, ella está estructurada según la propiedades de las letras y de las palabras, y estudia

80. Cf. José Merquior, *Foucault*, Bari, Laterza, 1988, pp. 53-67.

81. En este sentido conviene tener presente la apreciación de uno de los comentaristas más favorables a la obra de Foucault, Georges Canguilhem: "Hay, sin embargo, una cuestión, más que una objeción, que no me parece posible pasar por alto. Tratándose de un *saber* teórico, ¿es posible pensarlo en la especificidad de su concepto sin referencia a ninguna norma? Entre los sistemas teóricos conformes al sistema epistémico de siglo XVII y del siglo XVIII, algunos como la historia natural han sido relegados por la *épistémè* del siglo XIX, pero otros han sido integrados. Aunque haya servido de modelo a los fisiólogos de la economía animal durante el siglo XVIII, la física de Newton no naufragó con ellos. Buffon es refutado por Darwin, si no lo es por Etienne Geoffroy Saint-Hilaire. Pero Newton no ha sido refutado por Einstein, sino por Maxwel. Darwin no ha sido refutado por Mendel y Morgan. La sucesión Galileo, Newton, Einstein no presenta rupturas semejantes a las que muestra la sucesión Tournefort, Linneo, Engler en la botánica sistemática" (G. Canguilhem, "Mort de l'homme ou épuisement du cogito?", *Critique*, 242, 1967, pp. 612-613).

82. Cf. G.S. Rousseau, "Whose Enlightenment? Not Man's: the Case of Michel Foucault", en *Eighteenth-Century Studies* 6, 1972-1973, pp. 238-256, y José Merquior, *Foucault*, Bari, Laterza, 1988, pp. 55-56.

éstas, según nuestro autor, desde el punto de vista de la similitud. Ahora bien, uno de los más importantes especialistas de la obra de Ramus, declara (nos permitimos, dada su importancia, una larga cita):

La *Gramática*, un libro de escuela, enseña meramente la "conveniencia" entre nombres singulares y adjetivos singulares, etc. En cuanto a las "propiedades" ocultas de las palabras, éstas existen sólo en la mente de Foucault: Ramus usa la palabra "propre" para significar simplemente "particular", como en la pregunta y respuesta siguientes: "¿La conveniencia entre los artículos y el comparativo, tiene algo propio respecto de sí misma?. Sí, el artículo es puesto delante de los nombres comunes, delante de los pronombres *mien, tien, sien, notre, votre, quel, mesme*", etc. Cuando Ramus habla sobre "propiedades", de las letras, sílabas y palabras quiere decir simplemente aquello que es propio de éstos, todo lo que uno debe conocer acerca de ellos. La *Gramática* de Ramus es un trabajo notablemente lúcido y no está completamente dañado por la filosofía hermética o la especulación escolástica acerca de las palabras.

Al menos en este libro la teoría del lenguaje de Ramus es enteramente empírica, racionalista, totalmente histórica [...]

Foucault entiende mal a Ramus, como también, del mismo modo, entiende mal el pensamiento de otro científico muy original, Pierre Belon.⁸³

En tercer lugar, igualmente en cuanto concierne a la obra del ornitólogo Belon, *Histoire de la nature des oiseaux* (1555), de ninguna manera se puede asimilar la obra de Belon a la fantasía de Aldrovandi.⁸⁴

En cuarto lugar, trabajos posteriores a *Les mots et les choses*, especialmente la obra de Georges Rouseau, *Organic Form: the Life of an Idea*, han mostrado que la idea de estructura orgánica es anterior a Cuvier.⁸⁵

En quinto lugar, hemos visto la importancia que nuestro autor concede a la *Grammaire de Port-Royal*. Ahora bien, según el testimonio de sus autores no ha sido Descartes quien los ha mayormente inspirado, sino la obra de Francisco Sánchez escrita cuando, según Foucault, la *épistémè* se nutría de la teoría de las semejanzas y de las cuatro similitudes.⁸⁶

83. George Huppert, "Divinatio et Eruditio: Thoughts on Foucault", en *History and Theory*, 13, 1974, pp. 200-201.

84. Cf. José Merquior, *Foucault*, Bari, Laterza, 1988, p. 61, y George Huppert, "Divinatio et Eruditio: Thoughts on Foucault", en *History and Theory*, 13, 1974, pp. 202-203.

85. Cf. G.S. Rouseau, "Whose Enlightenment? Not Man's: the Case of Michel Foucault", en *Eighteenth-Century Studies*, 6, 1972-1973, pp. 248-249.

86. Cf. José Merquior, *Foucault*, Bari, Laterza, 1988, pp. 62-63.

7. CONCLUSIÓN

A modo de conclusión debemos plantearnos, una vez expuesto el análisis de Foucault y de haber mostrado sus puntos débiles y las dificultades de la interpretación de nuestro autor: ¿qué valor posee este análisis? ¿Cuáles son sus alcances y sus límites? ¿Podemos aceptar la reconstrucción del pensamiento renacentista y clásico de *Les mots et les choses*? Estas cuestiones revisten una particular importancia a la luz de los contraejemplos, de la contraargumentación que acabamos de exponer. Nuestra respuesta es múltiple.

Primeramente, debemos aceptar en gran parte las críticas contra determinados ejemplos e interpretaciones precisas. Por ejemplo, en cuanto concierne a la *Grammaire* de Ramus, nuestra lectura de esta obra confirma los argumentos de Huppert, sobre todo en lo que respecta al concepto de *propiedad de las letras y de las sílabas*. En otros puntos y en otras interpretaciones, como hemos tenido la oportunidad de verificarlo a través de las numerosas citas del presente capítulo, la interpretación de Foucault nos parece justa y correcta. Así, por ejemplo, en lo que concierne a la *gramática general*, y al *análisis de las riquezas*. Precisamente, las numerosas citas a las que hemos recurrido tienen como objetivo mostrar las bases documentales de la interpretación de Foucault.

Ahora bien, todo el problema se complica, como lo hemos dicho antes, desde el momento en el que Foucault pretende extender la interpretación y la lectura de determinadas obras a una interpretación y a una lectura generales de la *épistémè* de una época particular. Aquí no son suficientes ni las referencias históricas ni la documentación que nuestro autor nos ofrece y, por otro lado, no creemos que pueda suministrarse una interpretación general a partir de los meros documentos, sobre todo porque es imposible separar completamente, en el trabajo histórico, entre dato e interpretación o, mejor, entre historia e historiografía. Por ello, aún aceptando la totalidad de las interpretaciones parciales de nuestro autor, no podemos aceptar su generalización. Ésta, para ser válida, debería estar acompañada de una teoría metodológica del trabajo histórico o arqueológico y de una elaboración filosófica de sus conceptos e instrumentos de análisis. Por el momento no disponemos ni de esta teoría ni de esta elaboración.

A pesar de cuanto acabamos de decir y dada la circularidad entre historia y método, es imposible acceder al pensamiento de Foucault sin recorrer la historiografía de *Les mots et les choses*. Como se hará cada vez más claro en los capítulos sucesivos y contrariamente al propósito explícito de nuestro autor de renunciar a toda mirada retrospectiva, a nuestro modo de ver todo el edificio descriptivo de esta obra reposa sobre la oposición contemporánea, a propósito del lenguaje, entre *sentido y estructura*. Por ello, para nosotros, lo fundamental no son los documentos y las referencias de *Les mots et les choses*, sino la reconstrucción de la historia del saber a

partir de la oposición entre la fenomenología y el estructuralismo cuyas implicaciones filosóficas analizaremos a continuación.

CAPÍTULO TERCERO

ANTROPOLOGISMO Y ANTIANTROPOLOGISMO

DE LA FINITUD COMO FUNDAMENTO FINITO
AL FUNDAMENTO FINITO DE LA FINITUD

1. INTRODUCCIÓN

El subtítulo del presente capítulo, *de la finitud como fundamento finito al fundamento finito de la finitud*, resume lo que a nuestro juicio puede considerarse como la conclusión filosófica más relevante de *Les mots et les choses*: la oposición entre la *analítica de la finitud*, el *sueño antropológico* y el *estructuralismo*, entre el sentido y la estructura, entre el hombre y el lenguaje. Toda nuestra argumentación posterior no se propone otro objetivo que explicitar los términos de esta oposición y la problemática filosófica subyacente. Si quisiésemos resumir en pocas palabras los elementos fundamentales de la mutación epistémica que hemos expuesto en el capítulo precedente, desde el punto de vista de las relaciones entre los saberes y la filosofía, deberíamos decir que, por un lado, el modo de ser del lenguaje, de la vida y del trabajo, es decir, la manera en que son conceptualizados por la *filología*, la *biología* y la *economía política* respectivamente, y, por otro lado, el fin de la *metafísica del infinito*, implícita en la filosofía de la representación, determinarán la aparición de una *analítica de la finitud*, de una *antropología filosófica* en el sentido estricto de la expresión. Veremos cómo la interpretación filosófica del pensamiento moderno, de la aparición de la *analítica de la finitud*, que nuestro autor nos ofrece está fuertemente influida por la interpretación heideggeriana de Kant, especialmente por las tesis de *Kant und das Problem der Metaphysik*.¹ A pesar de ello, Foucault

1. Así, respecto a lo que debe entenderse por antropología filosófica, conviene tener presente el siguiente texto de Heidegger y la relación que éste establece entre la instauración crítica de un fundamento de la metafísica y la interrogación kantiana acerca del ser del hombre: "Pero Kant no añade simplemente esta cuarta pregunta a las primeras tres, sino que dice: «en el fondo, todo esto se podría incluir en la

intentará tomar distancia respecto de Heidegger; sin lograrlo, al menos a nuestro modo de ver.

Enunciemos brevemente las tesis del presente capítulo:

1. En primer lugar queremos mostrar cómo Foucault vincula el análisis de los saberes clásicos, de los cuales nos hemos ampliamente ocupado en el capítulo precedente, a la disposición epistémica de la reflexión filosófica.
2. A partir de aquí nos ocuparemos, analizando las referencias que suministra nuestro autor aunque sin limitarnos a ellas, de la anfibiaología fundamental del pensamiento moderno.
3. Finalmente situaremos respecto de esta última las cuestiones del lenguaje y del estructuralismo.

Vale la pena señalarlo una vez más, acerca de esta mutación que se produce a fines del siglo XVIII, mutación esencial tanto para el pensamiento occidental como para la economía argumentativa de *Les mots et les choses*, Foucault no nos ofrece ninguna explicación causal; se limita a constatarla, sin explicarnos el *porqué*. La arqueología pretende *describir* lo que se ha producido en el nivel de las condiciones históricas de posibilidad del saber, pero el paso de la descripción a la explicación, del "cómo" al "por qué", no está permitido. La falta de una *justificación causal* de las mutaciones epistémicas nos impide desarrollar una teoría general de la cultura, es decir, una explicación de las relaciones entre el saber científico y el saber filosófico y de las relaciones entre las formas no cognoscitivas de una cultura y las formas cognoscitivas de esa misma cultura o —utilizando el lenguaje foucaultiano— entre las *prácticas sociales* y el *saber*.

Como hemos visto, en *Les mots et les choses*, las relaciones entre la ciencia y la filosofía no están pensadas en términos antagónicos como si la modernidad pudiera definirse como la progresiva aplicación de la razón científica al dominio que tradicionalmente pertenecía a la reflexión filosófica o la creciente extensión del objetivismo —como lo hace el Husserl de la *Krisis*—. Sustitución, por ejemplo, de la filosofía de la naturaleza por una física mecanicista. Las relaciones entre el saber científico y el saber filosófico están pensadas, más bien, en términos de complementariedad y de alterancia, es decir, lo que durante la Época Clásica representaba un dominio

antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última. Con esto Kant expresó inequívocamente el verdadero resultado de su fundamentación de la metafísica. Y por ello, la tentativa de una repetición de la fundamentación recibió una advertencia clara respecto de su tarea. A decir verdad, Kant no habla de la antropología sino en términos generales. Sin embargo, según lo dicho anteriormente, está fuera de duda que únicamente una antropología filosófica es capaz de hacerse cargo de la fundamentación filosófica propiamente dicha, de la *metaphysica specialis* (Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1951, p. 188).

filosófico se convierte en una región científica y, viceversa, el dominio científico clásico se convierte en un campo filosófico.

De cuanto hemos expuesto, siguiendo las grandes líneas de *Les mots et les choses*, podemos retener que la intención de Foucault es doble: en primer lugar, nuestro autor se esfuerza por mostrarnos que los diversos dominios del saber estudiados son *isomorfos* entre sí y dependen de las mismas condiciones históricas de posibilidad. En segundo lugar, su reconstrucción de la historia de la *filología*, de la *economía política* y de la *biología* pretende probar que ninguna de éstas, ni siquiera de manera anticipada o a modo de proyecto, existían antes de la mutación que se produce en el pensamiento occidental a fines del siglo XVIII. Ni el *lenguaje* —en cuanto sistema regular de estructuras y de transformaciones— ni el *trabajo* ni la *vida* existían durante la Época Clásica. Por un lado, un análisis del saber en términos de *totalidad epistémica* y de *isomorfismo*, y, por otro lado, contra cualquier pretensión de considerar la historia del saber como la formación progresiva de la objetividad, un análisis en términos de *discontinuidad*. La mutación que se produce a fines del siglo XVIII puede ser caracterizada como el paso de la representación ordenada a la historicidad o, para ser más claros, del saber considerado como la disposición ordenada de las representaciones, a la aparición de una dimensión irreductible a la representación: la historicidad del lenguaje, del trabajo y de la vida. Hasta este momento, hemos seguido la descripción de esta mutación epistémica en el nivel de los saberes científicos analizados por nuestro autor, es decir, hemos estudiado por qué el concepto de lenguaje, de vida y de trabajo marcan una ruptura radical respecto de los conceptos de discurso, de riqueza y de estructura de los seres vivos, respectivamente. Como hemos dicho, para Foucault, lo fundamental durante la Época Clásica no es la matematización, puesto que lo mensurable es siempre ordenable, sino la relación que la totalidad del saber mantiene con la *ciencia general del orden*. Así han podido originarse la *historia natural*, el *análisis de las riquezas* y la *gramática general*, ciencias del orden en el dominio de los seres naturales, de las necesidades y de las palabras, es decir, en el dominio de lo no cuantitativo.

Porque lo fundamental para la *épistémè* clásica no es ni el suceso o el fracaso del mecanicismo, ni el derecho o la imposibilidad de matematizar la naturaleza sino, más bien, la relación a la *mathesis* que permanece constante e inalterada hasta el final del siglo XVIII.²

Podríamos decir, como lo expresa Merquior, que Foucault nos ofrece una interpretación y una visión aristotélicas de la Época Clásica, y sus adversarios —Husserl y la historiografía canónica del pensamiento moderno— una visión pitagórico-platónica. En efecto, para Foucault, lo esencial de la Época

2. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 71.

Clásica, a partir de Descartes y pasando por la *gramática general*, la *historia natural* y el *análisis de las riquezas*, es la posibilidad de clasificar y no de matematizar. Con todo, es necesario matizar esta afirmación. En la *taxonomía* clásica no se trata de clasificar los objetos sirviéndose de categorías predefinidas, sino de multiplicar las formas y los niveles de la representación a fin de analizar, de componer y descomponer el pensamiento.³

Ahora bien, cuanto se anuncia en el nacimiento de la biología, de la economía política y de la filología es sólo uno de los dos aspectos fundamentales de la mutación epistémica que ha dado origen a la *modernidad*. En cierto sentido, se puede decir que es sólo el aspecto científico de la mutación, cuanto de ésta podemos describir en el nivel de las ciencias o, más precisamente, a partir de las diferencias entre la *gramática general* y la *filología*, entre el *análisis de las riquezas* y la *economía política* y entre la *historia natural* y la *biología*. A fin de comprender lo que Foucault quiere decir con *nacimiento* y con *muerte del hombre*, es necesario considerar cuanto se produce, paralelamente a esta mutación científica, en el nivel de la reflexión filosófica o, mejor, en el nivel de la disposición epistémica de la filosofía. Este segundo aspecto de la mutación decimonónica es el paso de la *metafísica* a la *antropología*, de la *metafísica del infinito* a la *analítica de la finitud*.

Hemos dicho antes que la *ars combinatoria* y la *Enciclopedia* eran los dos grandes proyectos teóricos del clasicismo. La primera expresa el ideal de una lengua perfecta, capaz de representar de manera clara y distinta cada una de las representaciones; expresa el ideal que subyace a la teoría de la estructura de los seres vivientes, a la teoría del valor de las cosas y a las teorías del verbo y del nombre; es decir, el ideal de atribuir un signo a otro signo y una representación a otra representación y de articular los elementos que componen el conjunto de las representaciones o de los signos que las descomponen. La segunda, la *Enciclopedia*, expresa el ideal de un

3. Cf. Antoine Arnauld y Claude Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, introducción de Michel Foucault, París, Republications Paulet, 1969, p. XVIII. En este sentido vale la pena recordar la crítica a la teoría aristotélica de las categorías de la *Logique de Port-Royal*. "He aquí las diez categorías de Aristóteles sobre las que se hace tanto misterio. Aunque para decir la verdad se trata de una cosa poco útil y que no sólo no sirve para formar el juicio, que es el objetivo de la verdadera lógica, sino que frecuentemente confunden mucho por dos razones que es importante señalar.

La primera es que se considera estas categorías como algo establecido según la razón y la verdad. Se trata en realidad de algo totalmente arbitrario y que no tiene otro fundamento que la imaginación de un hombre que no tenía ninguna autoridad para prescribir una ley a los otros que tienen el mismo derecho que él para ordenar de otra manera los objetos y sus pensamientos; cada uno según su manera de filosofar. En efecto, hay quienes han comprimido en este díptico todo lo que se considera según esta nueva filosofía en todas las cosas del mundo: *Mens, mensura, quies, motus, positura, figura: sunt cum materia cunctarum exordia rerum*" (*La logique ou l'art de penser*, París, Jacques Lecoq, 1853, pp. 44-45).

control exhaustivo de la evolución histórica del contenido representativo de los signos a partir de la nominalización primitiva, o sea, expresa el ideal que subyace a la teoría del carácter, a la teoría del precio y a las teorías de los nombres primitivos y de los tropos. *Ars combinatoria* y *Enciclopedia* se ubican en los dos lados del cuadrilátero del lenguaje que permanecen científicamente unidos, es decir, ligados por la teoría de la representación; en los otros dos lados, abiertos, se sitúa la metafísica del clasicismo, es decir, el supuesto filosófico de la representabilidad de los seres, la cual hace posible la relación entre el vértice de la derivación y el vértice de la atribución y, por otro lado, el supuesto de la continuidad de los seres que permite el nexo entre el vértice de la articulación y el vértice de la nominalización primitiva.⁴ En efecto, la *ciencia general del orden*, la *taxonomía* y la *mathesis*, la posibilidad de un cuadro ordenado de signos que representan las representaciones y que exprese el orden del mundo supone la continuidad entre los seres y su representatividad. Con el nacimiento de la *filología*, de la *economía política* y de la *biología* los dos momentos metafísicos del clasicismo —la continuidad de los seres y su representabilidad— se convierten en momentos científicos; es decir, lo que en ellas aparece como campo epistemológico está definido por las relaciones entre el *ars combinatoria* y la *Enciclopedia*: la filología estudia las relaciones entre la morfología de las palabras y su historia; la economía política las relaciones entre el precio y el valor de las cosas; y la biología, entre la estructura y el carácter. Ellas ocupan el espacio que ocupaba la metafísica del clasicismo. Inversamente, una problemática filosófica se instaura allí donde reinaban las ciencias clásicas. Surgen así las dos grandes interrogaciones filosóficas modernas: por un lado, la que concierne a las relaciones entre la apofántica y la ontología formal, por otro lado, la que concierne a las relaciones entre el sentido originario y la historia. Volveremos detalladamente sobre este tema en el próximo capítulo mostrando en la filosofía de Husserl estas dos problemáticas.

El momento de la atribución (como forma del juicio) y el de la articulación (como recorte general de los seres) se separan y dan nacimiento al problema de las relaciones entre una apofántica y una ontología formales; el momento de la designación primitiva y el de la derivación a través del tiempo se separan abriendo un espacio en el que se plantea la cuestión de las relaciones entre el sentido originario y la historia. Así, se encuentran planteadas las dos grandes formas de la reflexión filosófica moderna. Una se interroga por las relaciones entre la lógica y la ontología; procede siguiendo los caminos de la formalización y reencontra bajo un nuevo aspecto el problema de la *mathesis*. La otra interroga las relaciones de la significación y del tiempo, emprende un desa-

4. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, pp. 218-219.

rollo que no está acabado y jamás lo estará y actualiza los temas y los métodos de la interpretación.⁵

Aquí, en la interrogación acerca de las relaciones entre el formalismo y la interpretación; entre el sentido, la forma de la verdad y del ser, entre las dos grandes problemáticas del pensamiento fenomenológico sitúa Foucault el método estructuralista. "El estructuralismo no es un método nuevo, es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno."⁶

Resumiendo: la mutación que ha dado origen a la *épistémè moderna* ha determinado, por un lado, que la metafísica clásica sea reemplazada por las ciencias modernas y que las ciencias clásicas sean reemplazadas por la interrogación filosófica moderna, por la *analítica de la finitud* y por el estructuralismo, por la filosofía del sentido y por la filosofía de la estructura. El espacio filosófico de la modernidad está definido fundamentalmente por las relaciones entre la *analítica de la finitud* y el *estructuralismo*, por las problemáticas de las relaciones entre la apofántica y la ontología formal, entre el sentido y la historia, y por las relaciones que se pueden establecer entre ellas.

Como ya lo hemos advertido y como no podría ser de otro modo, dado el nivel de desarrollo de la teoría arqueológica, esta mutación, este intercambio de roles entre las ciencias y la filosofía está simplemente descrito. Nuestro autor se limita a señalar, a partir del famoso cuadrilátero del lenguaje, cómo la problemática de la metafísica clásica, la temática de la representatividad de los seres y la continuidad de los seres, se convierten en una temática científica, esto es, en el campo de estudio de la *biología*, de la *economía política* y de la *filología*. En este sentido debemos hacer tres observaciones:

En primer lugar, como lo indica Canguilhem, la preocupación de Foucault, al igual que la de otros historiadores de la filosofía del iluminismo (tenemos particularmente presente la obra de Cassirer) es determinar el conjunto de temas y de problemáticas que constituyen el trasfondo de la filosofía crítica, sin establecer claramente la relación entre estos temas y problemáticas y el kantismo.

Que se comparen también las referencias bibliográficas. Hazard cita sólo obras de segunda mano. Foucault cita sólo textos originales. ¿Quién de los dos lee a través de una grilla? Inversamente, un lector que sabe ir a los textos, y a textos poco frecuentados, como Cassirer, propone una lectura del siglo XVIII que no carece de relaciones con la de Foucault, y descubre también él una red de temas que constituyen

5. Ídem, p. 220.

6. Ídem, p. 221.

el suelo sobre el cual un día surgirá Kant, sin que, por otro lado, se sepa cómo.⁷

En segundo lugar, esta *puesta en relación* del desarrollo de la biología, de la filología y de la economía política con la filosofía crítica persigue un claro objetivo subversivo: oponerse, o al menos ofrecernos otra versión, de la relación entre Kant y las ciencias físicas y matemáticas. No podemos aquí entrar en la discusión acerca de si la filosofía crítica, la obra de Kant, está *esencialmente* determinada y limitada por el desarrollo de la obra de Newton. Baste señalar que, más allá de las analogías evidentes, no existe unanimidad, entre los intérpretes de Kant, acerca de cómo valorar esta relación. De todos modos, es claro que la intención de Foucault es de *reconstruir* o de interpretar el kantismo a partir de la problemática de las ciencias humanas y no a partir de las llamadas ciencias exactas.

En tercer lugar, se confirma cuanto aludíamos en el capítulo precedente; a pesar de querer renunciar a toda *mirada retrospectiva* y de la insistencia en la categoría de *discontinuidad* tanto en la descripción de la *épistémè* clásica cuanto en la descripción de la mutación que se produce a finales del siglo XVIII, nuestro autor está condicionado (¿guiado?) por la oposición entre la filosofía del sentido y la filosofía de la estructura. Sobre todo en cuanto concierne a la descripción de las ciencias del lenguaje (y ya en el análisis de la gramática de Ramus) Foucault las reconstruye a partir de la coincidencia o de la oposición entre *semiología* y *hermenéutica*, es decir, entre el ser de los signos y el sentido de estos. Esta oposición reviste particular importancia en la mutación que acabamos de describir a través de la antítesis entre fenomenología y estructuralismo, antítesis que nuestro autor sitúa históricamente en la reestructuración del saber a finales del siglo XVIII.

2. DISCURSO Y SUJETO,

DE LA METAFÍSICA DEL INFINITO A LA ANALÍTICA DE LA FINITUD

La única cosa que sabemos con toda certeza, por el momento, es que jamás en la cultura el ser del hombre y el ser del lenguaje han podido coexistir y articularse uno sobre otro. Su incompatibilidad ha sido uno de los trazos fundamentales de nuestro pensamiento.⁸

Durante la Época Clásica, pensar consistía en elaborar un método universal de análisis que condujese a la certeza mediante una adecuada

7. Georges Canguilhem, "Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?", *Critique*, 242, 1967, p. 610.

8. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 350.

concordancia entre signos y representaciones, en modo tal que éstos, los signos, repitieran el mundo ordenadamente, ofreciéndonos un cuadro ordenado de los seres que desordenadamente constituyen el mundo. La posibilidad de este método universal de análisis se funda en la capacidad de nombrar, de atribuir un nombre —un signo representante— a cada una de nuestras representaciones. Es ésta la exigencia fundamental de todo el pensamiento clásico —Foucault diría “la exigencia epistémica”— que determina la forma de todas las ciencias clásicas: exigencia de nombrar, de duplicar las representaciones. Como hemos visto, las teorías de la *designación*, del *carácter* y del *valor* son los ejemplos por antonomasia. Aquí radica lo esencial de la noción foucaultiana de *discurso* aplicada a la Época Clásica: la posibilidad de representar las representaciones sirviéndose de la función nominativa. A través del discurso, duplicando las representaciones, es posible disponer las series sucesivas de éstas en un cuadro simultáneo de identidades y diferencias. En otras palabras, es posible analizar el pensamiento y, a través de este análisis, establecer una *taxonomía* de los seres. El discurso, el poder de representar las representaciones, funda el nexo entre el pensamiento y los seres, y funda, como hemos visto, la posibilidad de reconstituir un cuadro ordenado de identidades y diferencias, a partir de cuanto nos es dado a través de los sentidos y, sobre todo, a través de la imaginación. “La vocación profunda del lenguaje clásico ha sido siempre la de hacer ‘cuadros’: sea como discurso natural, recolección de la verdad, descripción de las cosas, cuerpo de conocimientos exactos o diccionario enciclopédico.”⁹

Podríamos decir que el rol del sujeto consiste en reproducir el orden del mundo y no en producirlo. En este sentido, no existe ninguna actividad humana en cuanto tal, una actividad que pueda calificarse de *trascendental*. El orden del mundo es preexistente al sujeto e independiente de él y, por ello, la única actividad del sujeto, del *ego cogito*, es la de alcanzar la claridad de los conceptos y la certeza de las representaciones. Entre el mundo y el hombre, entre el ser y el pensamiento, entre el *je suis* y el *je pense* existe un nexo establecido por el discurso, por la transparencia de los signos lingüísticos y por la función nominativa del lenguaje. En el discurso, representación duplicada, se entrelazan la representación-representante y la representación-representada (“el signo encierra dos ideas, una de la cosa que representa, la otra de la cosa representada; y su naturaleza consiste en excitar la primera por la segunda”).¹⁰ Dios es la garantía de esta correlación entre las representaciones-representantes y las representaciones-representadas, entre el discurso y el mundo, entre el pensamiento y los seres. Hemos afirmado que “podríamos decir”, puesto que para respetar el lenguaje foucaultiano deberíamos afirmar, más bien, que el sujeto en cuanto tal no existía durante la Época Clásica. En efecto, para Foucault, el *ego*

9. Ídem, p. 322.

10. *La logique ou l'art de penser*, Paris, Lecoffre, 1853, p. 46.

cogito ni se ubica en la línea de una filosofía trascendental ni puede ser considerado un sujeto en términos fenomenológicos. Ahora bien, que la filosofía clásica de la representación implique una metafísica del infinito aparece claramente a través de la necesidad de recurrir a Dios como garantía de nuestras ideas y como aval de la correlación entre ellas y el mundo.¹¹ La prueba ontológica de Descartes es sólo uno de los ejemplos más emblemáticos.¹²

11. En el contexto de esta interpretación de la Época Clásica, debemos llamar la atención acerca del puesto que ocupa Hume en particular y el empirismo inglés en general. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 73-74. Para Foucault, en efecto, la crítica de las ideas innatas no se opone a la metafísica del infinito o, mejor, ésta es posible a partir de las mismas condiciones de posibilidad, es decir, de la primacía de la representación y, particularmente, del carácter *probable* de la relación entre idea representante e idea representada.

12. La crítica heideggeriana de la interpretación neopositivista de Kant es substancialmente idéntica a la valoración que Foucault nos ofrece de la filosofía de la representación, ésta nos interesa por varios motivos. Por un lado, la crítica heideggeriana nos ayudará a entender la posición de Foucault respecto a la filosofía clásica y a su interpretación de la modernidad, la cual, *mutatis mutandis*, coincide en líneas generales con la interpretación heideggeriana de Kant. Por otro lado, porque a pesar de la tentativa explícita y del propósito firme de la modernidad de fundar la finitud a partir de la finitud, como veremos más adelante, esto no significa que la modernidad haya eliminado verdaderamente la instancia teológica, la necesidad del infinito. (Esta tesis, el desplazamiento implícito de lo finito a lo infinito a lo largo de todas las reinterpretaciones de la obra de Kant, de Fichte a Heidegger pasando por el neokantismo de Cohen, ha sido maravillosamente expuesta y con una claridad conceptual filosófica admirable por J. Vuillemin en, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, cf. pp. 115-128, 202-209, 283-296, 299-306. Que este paso no sea ni explícito ni tematizado, ni voluntariamente admitido, no significa que no exista o que no esté, de algún modo, exigido. Este paralelo entre la crítica que Foucault dirige contra la filosofía de la representación y la crítica que Heidegger dirige contra el neokantismo no es, de ninguna manera, secundario o arbitrario. La interpretación neokantiana del rol del principio de las magnitudes intensivas no tiene otro objetivo que evitar el recurso al argumento teológico, a la garantía divina. Si es posible conocer o, para ser más preciso, pasar del pensar al conocer, si la experiencia es posible, para Cohen, es en razón de éste principio. Allí donde la filosofía clásica de la representación debía servirse de la intervención de la voluntad divina para convertir las verdades de razón en verdades de hecho, el neokantismo racionalista ubicará el principio de las magnitudes intensivas, *las anticipaciones de la percepción*. El problema que se plantea Cohen es el de clarificar la génesis trascendental del objeto como conocimiento y no como pensamiento, es decir, el problema de cómo la unidad del objeto posible es puesta (con el sentido latino de *positum* contrapuesto a *datum*) como realidad. En definitiva, se trata de explicar la producción trascendental de la realidad sin recurrir a la *cosa en sí* como causa de la afección sensorial. Es el conocimiento efectivo que la ciencia física nos ofrece de la realidad del objeto en la sensación quien determina la legitimidad trascendental de ésta. La sensación no es la afección de la cosa física sino, más bien, cuanto es posible a partir del principio de las magnitudes intensivas por el cual la cosa en sí, entendida en un sentido trascendental (cosa en sí = *X*), se suministra lo

Allí donde en otro tiempo había una correlación entre una metafísica de la representación y de lo infinito y un análisis de los seres vivos, de los deseos del hombre y de las palabras de su lengua, vemos constituirse

diverso del tiempo y del espacio. La sensación no es otra cosa que una producción del principio por el cual conferimos realidad al objeto trascendental construyéndolo genéticamente en el tiempo de manera infinitesimal (cf. Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, Presses Universitaire de France, 1954, pp. 195-196).

Veamos por qué Heidegger acusa a los representantes de la escuela de Marburgo de reducir el kantismo a una metafísica del infinito, y el nexa que existe, más allá de la posición del neokantismo, entre filosofía de la representación y metafísica del infinito. A primera vista, pretender descubrir en el neopositivismo kantiano, en H. Cohen, una metafísica del infinito implícita aparece como contradictorio, puesto que todo el esfuerzo de distinguir entre el entendimiento y la razón y la idea de una síntesis inacabada del entendimiento tienen como objetivo conjurar el peligro de una metafísica del infinito o, lo que es lo mismo, el peligro del idealismo. Pero, justamente en este punto, o sea en el esfuerzo por limitarse al análisis de las condiciones y de los límites trascendentales de la objetividad científica a partir de la ciencia considerada como un *hecho*, basa Heidegger su crítica, es decir, en la reducción de lo trascendental auténtico a la lógica, de lo trascendental a lo formal. La interpretación neokantiana se centra sobre la analítica trascendental en desmedro de la estética trascendental, para ella, el kantismo es en primer lugar una filosofía del entendimiento y no una filosofía de la imaginación. Ahora bien, reducir la cuestión trascendental a la problemática del juicio significa reducir el problema de la existencia del contenido ideal del juicio al problema de la existencia ideal del juicio. La objetividad del neokantismo es, en este sentido, sólo una objetividad formal. En la verdadera objetividad no sólo debe plantearse el problema de la forma del pensamiento, del juicio, sino también el problema del contenido del pensamiento, el problema de la intuición. Toda la cuestión de la objetividad se juega en la relación que se establece entre el momento del entendimiento trascendental y el momento de la imaginación trascendental. Dicho de manera negativa, un análisis meramente formal es incapaz de determinar la verdad o la falsedad de un juicio. Si el juicio, o mejor la forma del juicio, es la fuente y el fundamento de la objetividad, entonces, la razón debe constituir, ella sola, el horizonte de la objetividad o, lo que es lo mismo, no puede existir ninguna diferencia entre el *objeto* y la *cosa en sí*, o esta diferencia debe tender a desaparecer. Sólo poniendo la imaginación trascendental y su relación con la intuición como centro de la *Kritik der reinen Vernunft* es posible escapar del idealismo y de la metafísica del infinito. De otro modo, aun cuando se pretenda mantener separados el entendimiento y la razón, es decir, la síntesis inacabada del entendimiento y la síntesis acabada de la razón, si existe una naturaleza y un sistema de objetos puestos por los juicios, la unidad de esta naturaleza y de este sistema no puede ser representada sino a través de una percepción sintética capaz de fundar y de reunir en una totalidad todos los objetos. Así, reaparece lo infinito como fundamento de lo finito (cf. Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954, p. 218). La idea de una antropología filosófica como ontología de la finitud haciendo de la imaginación trascendental y, en consecuencia, de la temporalidad el corazón de la revolución copernicana no tiene otro objetivo que conjurar el discurso de la ontoteología, el recurso al infinito aun cuando se parta de lo finito, es decir, del *cogito* y de una filosofía de la representación (cf. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 45).

una analítica de la finitud y de la existencia humana y, en oposición a ella (pero en una oposición correlativa), la perpetua tentación de constituir una metafísica de la vida, del trabajo y del lenguaje.¹³

Ciertamente, como lo señalan Foucault y Heidegger, no ha sido la modernidad quien ha inventado o descubierto la *finitud* o —si queremos utilizar un lenguaje más clásico— la *contingencia*. La novedad no reside en la introducción de la idea de finitud, sino en la manera de pensarla. Durante la Época Clásica el espacio de la finitud era definido negativamente, es decir, como limitación respecto del infinito; la modernidad en cambio piensa la finitud a partir de la finitud misma, la finitud positiva de la vida, del trabajo y del lenguaje a partir de la finitud fundamental del ser del hombre y la finitud fundamental del ser del hombre a partir de la finitud de la vida, del trabajo y del lenguaje. "La cultura moderna puede pensar el hombre porque ella piensa lo finito a partir de él mismo."¹⁴ *Pensar la finitud a partir de la finitud* es la definición foucaultiana de la *modernidad*; todo el esfuerzo de la Época Clásica, en cambio, consistía en ordenar lo infinito distinguiendo diferentes órdenes de infinito.

Los textos más característicos del siglo XVIII conciernen pues a la distinción de los órdenes del infinito: el infinito de grandeza y el infinito de pequeñez según Pascal; el infinito en sí, el infinito por su causa y el infinito entre límites, según Spinoza; todos los infinitos de Leibniz [...]!¹⁵

La interpretación que nuestro autor nos ofrece coincide en sus grandes líneas con la interpretación heideggeriana de la filosofía trascendental, sobre la cual volveremos más adelante. Para uno como para el otro, la tarea de la filosofía moderna, la misión del pensamiento desde la revolución copernicana consiste en determinar el fundamento de la *metafísica* a partir de la finitud radical del hombre.

Aun si lográramos sumar todas las imperfecciones humanas y "abstraer" lo que tienen en común, no se habría captado nada de la esencia de la finitud. En efecto, no se puede saber, de antemano, si las imperfecciones del hombre permiten ver inmediatamente su finitud o si no son sino más bien remotas consecuencias fácticas de la esencia de su finitud, que no pueden comprenderse sino a partir de ésta. Y aun si lo imposible fuese posible o sea, si se demostrase racionalmente que el hombre es un ser creado, la determinación del hombre como *ens creatum*, sólo comprobaría una vez más el hecho de su finitud, pero no

13. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 328.

14. Ídem, p. 329.

15. Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 132.

aclararía su esencia y no probaría que esta esencia constituye la naturaleza fundamental del ser del hombre.¹⁶

En concomitancia con esta tesis, para Foucault como para Heidegger, es necesario ver la relación que ambos establecen entre la idea de una *antropología filosófica* y la *antropología empírica* y entre la *analítica de la finitud* y las *ciencias modernas*. Por ello, volviendo a nuestro autor, cuando Foucault dice que durante la Época Clásica el hombre no existía, no niega que la *gramática general*, el *análisis de las riquezas* o la *historia natural* se ocuparan de lo humano; niega más bien que éste en cuanto tal constituyera un problema específico, una región *sui generis*. En efecto, el hombre en la *épistémè* clásica ocupa un lugar, pero este lugar no está definido por la especificidad de su ser o por la dimensión trascendental de la actividad subjetiva, sino por el juego de identidades y de las diferencias en el cuadro ordenado de representaciones: es un ser como cualquier otro. Los conceptos de *vida*, de *trabajo* y de *lenguaje* en cuanto señalan los límites de la representación, esto es, la imposibilidad de reducir lo que nos es dado en ellos al juego de las identidades y diferencias: imposibilidad de reducir la profundidad de la organización biológica a la linealidad taxonómica, imposibilidad de reducir la temporalidad de la producción al análisis de la medida del valor e imposibilidad de reducir la totalidad lingüística a la forma de la proposición. Estos conceptos, en cuanto muestran los límites del poder nominativo del discurso, indican el final de la Época Clásica, el final de la época del discurso, el final de la posibilidad de vincular en el interior de la representación, por el poder que ésta posee de representarse a sí misma el sujeto y el objeto. De modo más radical podríamos decir, simplemente, que el fin de la época del discurso está señalado por la imposibilidad de representarnos qué es la vida, qué es el trabajo y qué es el lenguaje o, mejor aún, la representación misma se convierte en un producto en la conciencia del hombre de las necesidades de la vida, de las fuerzas de producción o de la historicidad del lenguaje. A partir de este momento, el sujeto-hombre y el objeto-hombre adquirirán una dimensión propia, irreductible al espacio definido por la taxonomía, y consecuentemente el cuadro ordenado de representaciones se sustituirá por un conjunto de oposiciones entre el hombre y el mundo, entre el *je pense* y el *je suis*, entre el ser representante y el ser representado. En definitiva, para Foucault, durante la época del discurso, durante la Época Clásica, el hombre no existía ni como sujeto —fuente trascendental de las representaciones— ni como objeto —región específica de estudio—.

La *biología*, la *economía política* y la *filología* han puesto de manifiesto que el hombre es finito, que su ser está limitado por el ser de la vida, del trabajo y del lenguaje; de modo más preciso, esta finitud se anuncia en la manera en que el ser de la vida, del trabajo y del lenguaje se ofrecen a la

16. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt an Main, Klostermann, 1951, p. 198.

representación: no ya como un elemento de ella, sino como la relación con algo que es exterior a la representación de la vida, del trabajo y del lenguaje. Ahora bien, esta finitud que, según Foucault, se anuncia en las empiricidades se presenta, por un lado, bajo la forma de lo *indefinido* y, por otro, como ligada a una *finitud más fundamental*, a la *finitud del ser del hombre*. Se presenta bajo la forma de lo indefinido, puesto que nada nos indica, por ejemplo, que la evolución de la vida esté acabada o que los modos de producción sean definitivos o que sea imposible constituir un sistema simbólico que supere la dimensión histórica del lenguaje. Se presentan ligados a la finitud radical del hombre, porque sólo se manifiesta a partir de éste, es decir, a partir de su cuerpo, de su deseo como apetito primordial por el cual los objetos producidos poseen un valor, y de su propio lenguaje en el cual se hace presente la historicidad de todo lenguaje.¹⁷ En definitiva, la positividad de la vida, del trabajo y del lenguaje manifiestan la finitud del hombre, pero esta finitud no se presenta simplemente como un límite que le viene impuesto desde el exterior, sino que se funda en su propio ser; la finitud de los objetos manifiesta la finitud del sujeto y se funda en ésta. Lo que Foucault denomina *analítica de la finitud* no es otra cosa que el espacio de esta oscilación entre lo *positivo*, el ser de los objetos, y lo *fundamental*, el ser del sujeto, entre la finitud de los objetos de la experiencia y la finitud de la experiencia de los objetos. Por un lado, el saber es finito, puesto que está contenido en un lenguaje que es en sí mismo finito, forma parte de la vida y del trabajo que son finitos; por otro lado, cada uno de estos (trabajo, vida y lenguaje) son finitos porque sólo podemos conocerlos a través de un saber finito. A partir de Kant *analizar* significa determinar sobre qué elementos pueden y deben fundarse las representaciones. Son los límites del conocimiento los que fundan positivamente el saber; el pensamiento encuentra su fundamento en la finitud del hombre. La *analítica de la finitud* define este espacio de oscilación entre lo positivo y lo fundamental, de la cual la oscilación entre lo empírico y lo trascendental, tal como se presenta en Kant, es sólo una de sus formas.

El universo de la representación duplicada desaparece y aparece la interrogación filosófica acerca de lo que hace posible la representación. Así, durante la modernidad y en concomitancia con la formación de la biología, de la economía política y de la filología, se busca el fundamento del mundo de las representaciones en dos direcciones, a la vez solidarias y complementarias; por un lado, se busca la condición de posibilidad de los objetos de la experiencia en la experiencia misma y, por otro lado, la condición de la experiencia en los objetos de la experiencia. Por un lado la filosofía trascendental y por otro las metafísicas objetivas. Ambas direcciones corresponden al descubrimiento de un campo trascendental como fundamento de las representaciones. Con todo, respecto de Kant, las metafísicas objetivas presentan varias diferencias significativas: en primer lugar, el campo tras-

17. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 324-326.

cidental se establece del lado del objeto, se trata de descubrir un poder de síntesis *a posteriori*; en segundo lugar, las metafísicas objetivas darán origen a un positivismo que pretende encontrar en los fenómenos el fundamento objetivo de la experiencia y de la racionalidad.

Vemos cómo los dos términos de esta oposición se prestan apoyo y se refuerzan uno a otro; en el tesoro de los conocimientos positivos (y sobre todo de los que pueden entregar la biología, la economía y la filología) encontrarán su punto de apoyo las metafísicas de los "fondos" o los "trascendentales" objetivos; y a la inversa, en la división entre el fondo incognoscible y la racionalidad de lo cognoscible encontrarán su justificación los positivismos. El triángulo crítica-positivismo-metafísica del objeto es constitutivo del pensamiento europeo desde principios del siglo XIX hasta Bergson.¹⁸

3. LA ANFIBOLOGÍA DEL PENSAMIENTO MODERNO

A esta altura de nuestra exposición y antes de pasar a una interpretación filosófica de las tesis de Foucault, debemos efectuar algunas precisiones. En primer lugar, es necesario tener presente la distinción entre la temporalidad que podríamos denominar de la historia de las ideas y la *temporalidad epistémica*, es decir, entre la temporalidad sucesiva a la cual nos ha acostumbrado la historia de las ideas, sucesión gradual de las diferentes posiciones, y la temporalidad de la descripción y del análisis foucaultiano, temporalidad de rupturas y de isomorfismos. Por ello, algunas de las descripciones arqueológicas o de las afirmaciones de Foucault pueden parecernos, desde el punto de vista de la historia de las ideas, como anacrónicas o extemporáneas. A esta crítica pretende responder la distinción a que aludimos al final del capítulo precedente entre la *historia profunda* y la *historia superficial*, entre la historia (si es que podemos hablar en este caso de historia) de las condiciones de posibilidad y la historia del saber. A pesar de que todavía no hemos determinado, ni Foucault mismo ha determinado, la razón de esta distancia entre lo superficial y lo profundo (nos ocuparemos de ella en el capítulo sexto), es necesario tenerla presente a fin de situar la interpretación de Foucault correctamente, es decir, tal como el autor la sitúa. De esta manera, la interpretación de la filosofía trascendental como la exigencia de fundar la finitud a partir de la finitud no pretende tanto ser la interpretación que el mismo Kant dio a su obra ni el sentido que sus contemporáneos le atribuyeron, sino el análisis de lo que ha determinado en el nivel de las condiciones de posibilidad la *analítica de la finitud* y el mismo Kant.

18. Ídem, p. 258.

Teniendo presente estas precisiones, nos ocuparemos a continuación de las estrategias modernas de la *analítica de la finitud*. Foucault enumera tres formas teóricas de pensar lo finito a partir de lo finito: en la línea de Kant, la repetición empírico-trascendental; en la línea de Husserl, la duplicidad cogito-impensado; y en la línea de Heidegger, el esfuerzo por pensar un origen que nos es siempre sustraído.¹⁹ Debemos desarrollar a continuación el diálogo que nuestro autor mantiene con tres representantes del pensamiento fenomenológico: Merleau-Ponty, Husserl y Heidegger. Para ello hemos tratado de explicitar las referencias no siempre llanas de Foucault a cada uno de ellos, a fin de comprender el difícil capítulo de *Les mots et les choses* consagrado a la *analítica de la finitud*.

a. *La anfibología kantiana: el ser del hombre como fuente del conocimiento: lo empírico y lo trascendental y la fenomenología de lo vivido (du vécu)*

La primera figura de la *analítica de la finitud* está representada por la oscilación kantiana entre lo *empírico* y lo *trascendental* o, mejor, por la pretensión de hacer valer lo empírico en el nivel de lo trascendental. A Foucault no le interesa tanto la manera en que el propio Kant plantea la cuestión, o la solución que éste nos propone sino, más bien, la oscilación que se origina a partir de la filosofía crítica en la manera de concebir las relaciones entre lo empírico y lo trascendental. En otras palabras, su reflexión no se concentra tanto en el aspecto positivo de la filosofía crítica cuanto en el desequilibrio que la habita y que la ha condicionado históricamente. En efecto, tomando como referencia la arquitectura de la *Kritik der reinen Vernunft*, se podría clasificar el desarrollo histórico de las interpretaciones kantianas según que se ponga el acento en la *estética trascendental*, en la *analítica trascendental* o en la *dialéctica trascendental*.²⁰

19. "Si hiciésemos jugar a fondo todas las permutaciones posibles de este sistema de pensamiento humanista, podríamos esperar que aparezcan tres dobles (que Foucault llama lo trascendental y lo empírico, el cogito y lo impensado, el retroceso y el retorno del origen) característicos, a la vez, del modo de ser del hombre y del discurso antropológico que pretende elaborar una teoría de este modo dual de ser dual. Se podría encontrar también una forma moderna (en el siglo XIX) y una contemporánea (en el siglo XX). Hay pues dos maneras de hacer funcionar cada doble, según que un lado absorba al otro o viceversa; hay tres dobles y cada uno de ellos aparece en dos épocas. Esto nos da doce posibilidades de maniobra en total" (Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 53-54).

20. "Pero aunque la arquitectónica kantiana esté bien compuesta, aunque la crítica histórica pueda encontrar más fácilmente en ella numerosos temas analíticamente descubiertos y reunidos poco a poco que un único pensamiento desarrollado ininterrumpidamente, las diferentes interpretaciones que se sitúan en el punto de vista de la eternidad sólo podrán descubrir el núcleo bajo la cáscara siguiendo la articulación natural de la filosofía kantiana. A las tres partes centrales de la *Crítica de la razón*

Así, en primer lugar, nos encontramos con aquellos análisis de la posibilidad del conocimiento a partir de las condiciones naturales del hombre, a partir de su cuerpo, de su anatomía y de su fisiología, en otras palabras, nos encontramos con una especie de *estética trascendental*. En segundo lugar, al otro extremo encontramos constituidas como una *dialéctica trascendental* todas aquellas filosofías que pretenden explicar las condiciones de posibilidad del conocimiento a partir de cuanto pertenece al mundo de la cultura, especialmente a partir de la historia. Contrariamente a cuanto pueda parecernos a primera vista, Foucault no asimila esta dualidad a la dualidad análisis positivista-análisis escatológico. Para nuestro autor, en efecto, en ambas posiciones los presupuestos positivistas y los presupuestos escatológicos son solidarios. Si bien, por un lado, es la verdad del objeto la que se esboza a través de los mecanismos de la sensación y de la percepción y, por otro, es una verdad de distinto orden la que se anuncia a través de la desalienación o del desarrollo histórico de nuestros conocimientos; en un caso como en el otro se supone la posibilidad de formular un discurso verdadero acerca de la naturaleza y acerca de la historia, o, si queremos, la posibilidad de un discurso crítico capaz de determinar lo que debemos tener como verdadero, sea en lo que se nos ofrece a través de nuestra naturaleza o a través de nuestra historia.

Entre estas dos posiciones, entre el análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento a partir de la naturaleza humana o a partir de la historia, entre una verdad del orden del objeto y una verdad del orden del discurso, la fenomenología de Merleau-Ponty, la fenomenología del *analyse du vécu* se presenta como una teoría del sujeto, es decir, como una *analítica trascendental* capaz de superar la oscilación, sin reconciliación, entre la naturaleza y la historia, entre la *naturaleza* y la *cultura*, restaurando la dimensión auténtica de lo trascendental.

Esta conciliación entre la naturaleza y la cultura que es la fenomenología del *vécu* y que, consecuentemente debe superar la dicotomía cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans*, no puede comenzar por otra cosa que por una reelaboración del concepto de *naturaleza* y del concepto de *cogito* a fin de poder plantear en otros términos, es decir, en términos distintos de los cartesianos, la relación entre el *mundo* y la *conciencia*. Aquí debemos situar la interpretación de la naturaleza en términos de comportamiento y la distinción entre *conscience naturee* y *conscience pure*, a partir de la idea del comportamiento como una forma, en el sentido de la *Gestalt*, cuya realidad no puede ser reducida a los conceptos cartesianos de extensión y de pen-

pura corresponden tres lecturas sucesivas, tres interpretaciones que para hacer coherente esta crítica deberán partir de un «elemento» al que subordinarán los otros. Habrá una interpretación que se apoya en la Dialéctica, otra que se apoya en la Analítica y, finalmente, otra que se apoyará en la Estética" (Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicenne*, París, PUF, 1954, pp. 12-13).

samiento. Esta idea juega un papel decisivo en la superación de la dicotomía cartesiana para describir el fenómeno de la *palabra*.²¹

Estamos habituados por la tradición cartesiana a desprendernos del objeto: la actitud reflexiva purifica simultáneamente la noción común del cuerpo como una suma de partes sin interior y el alma como un ser omnipresente a sí mismo, sin distancia. Estas definiciones correlativas establecen la claridad en nosotros y fuera de nosotros: transparencia de un objeto sin pliegues, transparencia de un sujeto que no es sino lo que piensa ser. El objeto es el objeto de un extremo a otro y la conciencia de un extremo a otro. Hay dos sentidos y sólo dos sentidos del término existir: se existe como cosa o se existe como conciencia. La existencia del propio cuerpo, al contrario, nos revela un modo de existencia ambiguo.²²

En la experiencia del propio cuerpo, la intencionalidad no es simplemente una propiedad de la conciencia, sino que debe ser pensada a partir de un *cogito* radicalmente sumergido en la facticidad, a partir del *sentir*, a partir del *percibir*, como momentos originarios del equilibrio entre la pasividad y la trascendencia. Análogamente, a propósito del lenguaje, Merleau-Ponty se opone tanto a la concepción fisiologista del lenguaje cuanto a la concepción intelectualista; éste no es ni un producto de los estímulos ni la expresión exterior de las ideas, simple manifestación del pensamiento. Para ambas, el lenguaje y, en particular la palabra (la *parole*), carecen de significación, les viene del exterior, les es dada o por los mecanismos de asociación o por el contenido representativo del pensamiento. Todo el capítulo sexto de la segunda parte de la *Phénoménologie de la perception* está dominado por este paralelismo entre la concepción del *cuerpo propio* y la concepción de la *palabra*, y entre la dicotomía cuerpo-alma y la dicotomía concepción fisiologista-concepción intelectualista del lenguaje. De igual modo que no se puede entender el cuerpo propio sino como *gesto*, tampoco se puede entender el lenguaje, y en modo particular el origen del lenguaje, sino como *gesto*, es decir, como una intencionalidad corporal o como una corporalidad intencional. "La palabra es un verdadero gesto y ella contiene su sentido como el gesto contiene el suyo."²³ Merleau-Ponty ofrece varios argumentos en favor de la tesis de la inseparabilidad del pensamiento y de la palabra, de la

21. "Hemos reconocido al cuerpo una unidad distinta de la del objeto científico. Acabamos de descubrir hasta en su «función sexual» una intencionalidad y un poder de significación. Tratando de describir el fenómeno de la palabra y el acto explícito de significación, será posible superar definitivamente la dicotomía clásica del sujeto y del objeto" (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 203).

22. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 231 (la bastardilla es nuestra).

23. Ídem, p. 214.

imposibilidad, por consiguiente, de una reflexión temática exclusiva sobre uno u otra.²⁴ Entre todos estos argumentos, el decisivo es la imposibilidad de captar todas las significaciones y los matices de una lengua sino a través de la práctica.²⁵ Por ello, ni las palabras ni el sentido de las palabras pueden ser considerados como un producto de una conciencia pura; es ésta la conclusión que Merleau-Ponty saca de los resultados de la psicología del lenguaje, según la cual el sujeto hablante se vuelca en las palabras sin representárselas previamente.²⁶

La misma concepción del lenguaje como gesto le sirve para explicar el origen del lenguaje y negar la distinción de Condillac entre signo convencional y signo natural. El *cogito* tácito, sobre el cual la posición intelectualista quiere fundar la constitución del lenguaje, propiamente hablando no constituye ni el lenguaje ni el mundo, sino que deviene mundo, deviene lenguaje; el cogito tácito no es *cogito* sino por el hecho de ser expresado.²⁷ La vida interior, esta vida que frecuentemente concebimos como silenciosa, es posible sólo como lenguaje interior; en este sentido, la aprehensión (*visé*) de la significación no es posible sino a partir de las significaciones disponibles, resultado de anteriores expresiones.²⁸ Así, el problema de la primera palabra se confunde con el problema de la primera significación. La respuesta de Merleau-Ponty es:

24. Esta tesis se opone claramente al propósito husserliano de una eidética del lenguaje. De todos modos, ella no implica que no se puedan distinguir *in abstracto* o que la lógica podría reducirse a la fonología, cf. Alfonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambigüité. L'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, 1951, p. 154.

25. Este argumento está supuesto a lo largo de todo el capítulo sin presentarse explícitamente. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 212, y Alfonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambigüité. L'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, 1951, p. 153.

26. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 461-462.

27. En este punto surgen, al menos, dos cuestiones. En primer lugar, a partir de cuanto hemos dicho podríamos pensar en el interior de la fenomenología de Merleau-Ponty, en el interior del *analyse du vécu*, la noción de sujeto sea simplemente secundaria o derivada o que, a medida que profundice su posición acerca del comportamiento como forma, el rol del sujeto sea inútil. En segundo lugar, se plantean las relaciones entre el concepto de forma inspirado en la *Gestalt* y la forma de los estructuralistas. Esta última cuestión reviste un particular interés, sobre todo a partir de la utilización que Merleau-Ponty hace de la obra de Saussure en su lección inaugural en el Collège de France (*Éloge de la philosophie*, pp. 74-75). Ambas cuestiones, por otro lado, están estrechamente relacionadas. La ambigüedad de la concepción tanto del sujeto cuanto del objeto es la única manera de escapar a la alternativa exclusivista sujeto-estructura.

28. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 213.

Si sólo consideramos el sentido conceptual y terminal de las palabras, es cierto que, a excepción de las desinencias, la forma verbal parece arbitraria. No sería más así si tuviésemos en cuenta el sentido emocional de las palabras, lo que antes hemos denominado el sentido gestual, que es esencial en la poesía, por ejemplo. Encontraríamos, entonces, que las palabras, las vocales, los fonemas, son diversas maneras de cantar el mundo y que están destinados a representar los objetos, no en razón de una semejanza objetiva, como lo creía la ingenua teoría onomatopéyica, sino porque extraen y, en el sentido propio del término, expresan la esencia emocional. Si pudiésemos sustraer del vocabulario lo que debemos a las leyes mecánicas de la fonética, a las contaminaciones de las lenguas extranjeras, a la racionalización de los gramáticos, a la imitación de la lengua por sí misma, se descubriría, sin duda, en el origen de cada lengua un sistema de expresión bastante reducido, pero tal que, por ejemplo, no sea arbitrario llamar luz a la luz si se llama noche a la noche.²⁹

Dado que existe el sentido porque existe el lenguaje y supuesta la concepción fenomenológica de la historia como *historia del sentido*, vemos por qué el lenguaje o, si queremos, el simbolismo, es la posibilidad misma de la historia, y por qué esta *fenomenología del cuerpo propio* no puede dejar de aceptar en su seno la filosofía marxista de la historia. Ambas luchan contra la absoluta discontinuidad entre naturaleza e historia, entre objetivo y subjetivo.³⁰ A propósito de la historia, Merleau-Ponty se encuentra de nuevo con la antítesis subjetivismo-objetivismo, en este caso, con las concepciones históricas idealista y determinista, y, al igual que a propósito de la teoría del sentido o, mejor, en razón de la dialéctica del sentido, la superación de la antítesis se encuentra en una concepción dialéctica de la historia.

El marxismo no es ni la negación de la subjetividad y de la actividad humana ni el materialismo cientificista [...], es, más bien, una teoría de la subjetividad concreta, es decir, comprometida en una situación histórica.³¹

A pesar de las apariencias, se ve qué estrecha red liga los pensamientos de tipo positivista o escatológico (el marxismo en primer lugar) y las reflexiones inspiradas en la fenomenología [...] La reciente aproximación

29. Ídem, p. 218.

30. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 507. Acerca de las relaciones entre Merleau-Ponty y Lukács cf. Michel Lefeuve, *Maurice Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie. Du corps, de l'être et du langage*, Université de Lille, 1977, pp. 334 y ss.

31. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947, p. 24.

no pertenece al orden de la conciliación tardía: en el nivel de las configuraciones arqueológicas ambos eran necesarios [...]»³²

Foucault no desarrolla una crítica *desde afuera*, exterior, a la fenomenología del *vécu*, pues se limita a constatar el carácter provisorio, inacabado y, como frecuentemente lo caracteriza el mismo Merleau-Ponty, ambiguo de su filosofía; a la ambigüedad del *humanismo* opone el *antihumanismo*, es decir, una filosofía más allá de la *analítica de la finitud*.

b. La anfibología fenomenológica: el ser del hombre como fuente del desconocimiento. El cogito y lo impensado

Al igual que en el análisis de la oscilación entre lo empírico y lo trascendental, o deberíamos decir, más bien, al igual que en el análisis de la pretensión de hacer valer lo empírico en el nivel de lo trascendental, la segunda oscilación constitutiva de la *analítica de la finitud* se ubica en la distancia que nos separa de Kant a partir de lo que el mismo Kant ha determinado como la disposición antropológica del pensamiento moderno. Nuevamente, a Foucault no le interesa tanto discutir el equilibrio que el autor de la *Crítica* haya podido establecer entre la *estética trascendental* y la *dialéctica trascendental* en el nivel de la *analítica trascendental*, en el nivel de la teoría del sujeto, sino la tensión siempre abierta entre estos dos momentos tal como la historia de la filosofía (aunque no sólo por razones meramente históricas) nos la presenta. Su atención se concentra en lo que a su juicio debe considerarse como la inestabilidad radical de toda teoría del sujeto, de toda la *analítica de la finitud*. El doble *empírico-trascendental* analizaba en última instancia la oscilación entre lo positivo y lo fundamental como la oscilación entre una verdad del orden del objeto y una verdad del orden del discurso. El análisis de las vivencias al estilo de la fenomenología francesa de Merleau-Ponty se presentaba, en el momento de superar esta dicotomía, como ambigua. Foucault analiza, en el estudio de la duplicidad entre el *cogito* y lo *impensado*, la segunda oscilación constitutiva del antropologismo moderno: la oscilación entre la autoconciencia y lo que de modo inconsciente se presenta como fundamento de la autoconciencia, entre el *an-sich* y el *für-sich*.³³ Por un lado, la vida, esta red de pulsiones y de fuerzas, las leyes del trabajo y la historicidad del lenguaje deben ser considerados como el fundamento del pensamiento y como aquello que debe ser pensado y tematizado para que el hombre se vuelva inteligible a sí

32. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 332.

33. Utilizamos los términos "inconciencia" y "autoconciencia" en un sentido filosófico, más allá de toda connotación psicológica o psicoanalítica, aunque sin excluirlas.

mismo, consciente de su propio ser. Por otro lado, la imposibilidad de hacer inteligible la historicidad de la vida, del trabajo y del lenguaje.³⁴

Como vemos, en uno y en otro caso, tanto en la duplicidad *empírico-trascendental* cuanto en la duplicidad *cogito-impensado*, la reflexión de Foucault está guiada por el impacto de las ciencias humanas en la reflexión filosófica. Por ello, la diferencia entre la duplicidad radical de la *analítica de la finitud* tal como se presenta en el seno de una fenomenología del *vécu* y en la fenomenología de Husserl debe ser valorada no sólo a partir de la concepción de lo que cada una de ellas considera como lo trascendental auténtico, sino también a partir del modo en que se sitúan respecto de las ciencias humanas. Aunque ambas cuestiones, la concepción del trascendental auténtico y el intento de sustraerse y al mismo tiempo fundar las ciencias humanas, están íntimamente ligadas. Deberíamos decir, más bien, que la diferencia entre la primera figura de la *analítica de la finitud* y la segunda figura, entre la oscilación *empírico-trascendental* y la oscilación *cogito-impensado*, entre la fenomenología de las vivencias y la fenomenología de Husserl, sólo es comprensible a partir de esta vinculación estrecha entre la interpretación de lo que debe considerarse como la dimensión trascendental auténtica y la relación que cada una de ellas establece respecto de las ciencias humanas. Más específicamente, el problema consiste en saber si todo conocimiento intencional, y por ende el de la psicología debe ser considerado como un conocimiento trascendental o si, al contrario, la verdadera fundamentación trascendental del conocimiento sólo es posible a partir de la reducción trascendental y, en consecuencia, de la superación del realismo ingenuo y de la psicología, aun de una psicología intencional. Lo que estamos planteando es, por un lado, si la fenomenología existencial, la fenomenología de Merleau-Ponty, a la cual nos hemos referido antes, y la de Heidegger, de la cual nos ocuparemos a continuación, forman parte del ámbito excluido por la reducción trascendental y, por otro lado, el problema de lo que diferencia el cogito husserliano del *yo pienso kantiano*, a partir de la reducción trascendental y de la interpretación husserliana del cogito cartesiano. Veamos más en detalle cada uno de estos dos puntos.

Comencemos por el primero, sobre el que volveremos más adelante. Como hemos visto, la tarea de la *analítica de la finitud* consiste en fundar trascendentalmente la verdad sin recurrir al postulado divino de la garantía teológica de nuestras ideas, de la metafísica de lo infinito en la cual la finitud se define sólo en términos negativos. La determinación de lo que debe considerarse como esencial en Kant o, si queremos, el significado auténtico de la *revolución copernicana* depende de lo que deba entenderse por fundación trascendental de la verdad. En este sentido, la primera confusión a evitar es restringir el proyecto fenomenológico husserliano a una fenomenología eidética. Esta, a pesar de la distinción entre *a priori*

34. Cf. Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984, p. 58.

matemático y a priori eidético, no superaría el presupuesto positivista del kantismo, es decir, el presupuesto de las evidencias de la ciencia como punto de partida de la reflexión filosófica. Por otro lado, esta distinción husserliana podría ser asimilada a la distinción kantiana entre *pruebas apagógicas* y *pruebas ostensivas*. Pero no, la búsqueda de la evidencia no es para la fenomenología su razón última.³⁵ Por la reducción trascendental, la subjetividad pierde su carácter natural e ingenuo, pierde su dimensión constituida y accede así al verdadero problema fenomenológico y trascendental que es el problema de la constitución al que Kant, prisionero de un realismo ingenuo a causa de la aceptación indiscutible de la evidencia de las ciencias y de la lógica del juicio, no puede acceder. En consecuencia, la verdadera subjetividad no es aquella sometida a la reducción eidética, sino la subjetividad que resiste a la reducción trascendental; el residuo fenomenológico, es ésta la subjetividad verdaderamente trascendental capaz de ofrecernos un fundamento de la verdad a través de la génesis del sentido, de la génesis del *noema*. Por esta subjetividad, lo óntico se convierte en *noema* y la *Erscheinung* kantiana se convierte en un *Phänomen* fenomenológico, es decir, se supera la actitud natural y el presupuesto positivista de la evidencia. Todo esto significa, en definitiva, que el valor del conocimiento, su carácter trascendental, no puede ser reducido a su ser, a su realidad óntica; sólo a partir de una explicación genética de la constitución del *noema* es posible fundar el valor del conocimiento. De aquí tres consecuencias:

En primer lugar, al igual que el apriorismo kantiano, para Husserl también el existencialismo fenomenológico, tanto de la fenomenología del *vécu* como del *ser-en-el-mundo*, forman parte de la actitud natural, del realismo ingenuo que la reducción fenomenológica supera y, por ello, la distinción heideggeriana entre óntico y ontológico es una distinción que tiene lugar dentro del dominio caracterizado por la fenomenología trascendental como óntico y mundano.

En segundo lugar, a partir de la reducción trascendental es inadmisibles la asimilación que realiza Merleau-Ponty entre el conocimiento eidético y el conocimiento empírico. En este sentido, la fenomenología francesa va más allá del paralelismo que establece Husserl entre psicología y fenomenología, entre conocimiento inductivo y conocimiento esencial.

Presentado las cosas como yo lo hago empujo a Husserl más lejos de lo que él mismo quiso ir, en el sentido de que él nunca reconoció expresamente la homogeneidad fundamental de los dos modos de conocimiento, inductivo y esencial. Por otro lado, Husserl nunca admitió que

35. Cf. Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954, p. 237.

se trataba de dos modos de conocimiento finalmente indiscernibles, simplemente dos grados diferentes.³⁶

En tercer lugar, sin asimilar el conocimiento psicológico al conocimiento trascendental, la intuición empírica a la intuición eidética, la *Erscheinung* al *Phänomen*, pero, puesto que el yo que realiza la reducción no es numérica ni materialmente diferente del yo en el cual tienen lugar los acontecimientos psicológicos, Husserl se ve obligado a establecer entre psicología y fenomenología trascendental un paralelismo y una correspondencia de contenidos. En este paralelismo o, mejor, en razón de la reducción, los *hechos psicológicos* se convierten en productos genéticos y se conserva genéticamente la actitud natural. Por ello, la verdadera superación del realismo ingenuo en el seno de una fenomenología trascendental no puede dejar de dirigirse hacia el problema de la síntesis pasiva y de la sedimentación, en otras palabras, a la relación entre el *cogito* y lo impensado.

Así, Foucault comienza estableciendo la distancia que separa nuestra reflexión acerca del *cogito* de la reflexión kantiana acerca del trascendental y del *cogito* cartesiano. Para nuestro autor, la cuestión esencial no es ¿cómo es posible que la experiencia de la naturaleza dé lugar a juicios sintéticos a priori?, sino ¿cómo es posible que el hombre piense lo que constituyéndolo en su ser no es pensamiento? ¿Cómo es posible, por ejemplo, que el hombre sea el sujeto de un lenguaje que se ha formado sin él y cuyo sistema lo trasciende? Para Descartes, por ejemplo, se trataba de mostrar que el pensamiento verdadero, claro y distinto, era la forma general de todas las otras formas de pensamiento, aun del error y de la ilusión. Para nosotros, los modernos, se trata en cambio de hacer valer la distancia que separa el pensamiento, la autoconciencia, la presencia de sí, de lo que no es pensamiento y sobre lo cual se *funda* el pensamiento. No se trata de reducir el ser al pensamiento, el *je suis* al *je pense*, sino de mostrar la relación entre el *cogito* y el ser del hombre.

De estas consideraciones, nuestro autor extrae dos conclusiones: la primera es, según sus palabras, negativa y se refiere al destino histórico de la fenomenología o, para ser más preciso, a la interpretación corrientemente admitida en la filosofía francesa acerca de la evolución del último Husserl. Según Foucault éste permanecerá prisionero de un análisis de las vivencias de carácter empírico y de una ontología de lo impensado.

La otra conclusión se refiere a la segunda forma fundamental de la *analítica de la finitud* en el desarrollo del pensamiento moderno. Esta segunda forma comprende las filosofías de Hegel, Marx, Schopenhauer y el mismo Husserl. Todas éstas pueden ser caracterizadas a partir de la dicotomía moderna entre el *cogito* y lo impensado, como la exigencia de

36. M. Merleau-Ponty, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (curso dictado en la Sorbonne en 1952), Paris, Centre de Documentation Universitaire, s.d., p. 32.

pensar lo impensado: conducir los contenidos del *An-sich* a la claridad reflexiva del *Für-sich*, de desalienar al hombre conciliándolo con su esencia, de levantar el velo de lo inconsciente, de explicitar los contenidos del trasfondo de toda reflexión.³⁷

Una última consideración a propósito del carácter esencialmente práctico del pensamiento moderno. El conocimiento del hombre, la exigencia de pensar lo impensado, implica una dimensión pragmática en cuanto surge el imperativo de modificar lo que conoce. Para Foucault la afirmación de la dimensión pragmática del pensamiento va más allá de cuanto siempre, en forma de ética o de moral ha implicado el conocimiento, hasta hacer de toda posición teórica una opción pragmática.

c. La anfibología heideggeriana: la sustracción y el retorno del origen

En la tercera figura de la *analítica de la finitud* nos encontramos con la reflexión heideggeriana acerca del *origen*;³⁸ análogamente a las figuras anteriores, la duplicidad sustracción-retorno del origen surge desde el momento en que el lenguaje, la vida y el trabajo pierden su transparencia, la posibilidad de ser representados en un cuadro ordenado de representaciones, y manifiesta, al menos en el análisis de Foucault, una inestabilidad insuperable, una anfibología constitutiva. Desgraciadamente, como un conocido comentador de Foucault lo ha señalado, nuestro autor desarrolla esta oscilación entre el retorno y la sustracción del origen en un modo más metafórico que el mismo Heidegger. La ambivalencia de la reflexión acerca del origen, acerca de su retorno y de su sustracción, aparecen explícitamente en la reflexión heideggeriana sobre la temporalidad: por un lado, el hombre se presenta como formando parte de un mundo y de una temporalidad que ya han comenzado y en los cuales se inserta; por otro lado, el hombre se descubre como el fundamento del mundo y de la historicidad del mundo. Por un lado, el *Dasein* es siempre un *in-der-Welt-sein* y su historicidad se funda en las modalidades del ya-estar-en-el-mundo, por otro lado, la historicidad no es posible sino porque el *Dasein* y el mundo se encuentran en la *Lichtung* del Ser.

Si en el orden empírico las cosas siempre retroceden para él [para el hombre], son inasequibles en su punto cero, el hombre se encuentra fundamentalmente en retroceso en relación con este retroceso de las cosas y a ello se debe que ellas puedan hacer pesar su sólida anterioridad sobre lo inmediato de la experiencia originaria.

37. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 338.

38. Cf. Martin Heidegger, "Temps et être", en *Questions*, IV, París, Gallimard, 1976.

Se propone entonces una tarea al pensamiento: impugnar el origen de las cosas, pero impugnarlo para fundamentarlo [...].³⁹

Las tres características ontológicas fundamentales del *ser-en-el-mundo*, la *Befindlichkeit*, el *Verstehen* y el *Verfallen*, se anudan en una síntesis estructural que Heidegger denomina *Sorge*; ésta es la unidad orgánica de los tres elementos constitutivos del ser del *Dasein*.

La totalidad formal existencial del conjunto de las estructuras ontológicas del *Dasein* significa: ante-sí-estar-ya-en [*Sich-vorweg-schon-sein-in*] (un mundo) en cuanto ser-junto (el ente que se encuentra dentro de un mundo). Este ser se expresa globalmente con el término *cura* [*Sorge*] usado en su sentido ontológico-existencial genuino.⁴⁰

A través de la estructura ontológica de la *Sorge* se establecen las relaciones entre el *Dasein* y el mundo y el *Dasein* y los otros, es el ser mismo del hombre, el principio de todo. La unidad de la *Sorge* se funda en el éxtasis temporal.⁴¹ Detengámonos un momento en el análisis de las tres características ontológicas fundamentales por las cuales el hombre se descubre fenomenológicamente como *formando parte de un mundo*, como existiendo, como *ya-presente* (*schon da*). La *Befindlichkeit* es la situación emotiva a través de la cual el hombre descubre que ya se encuentra en un mundo. Por ella se pone de manifiesto que soy un ser situado, individualizado, el lugar de encuentro entre el mundo, los otros y de mí mismo. A través de ella, el *Dasein* se descubre afectado por los otros existentes. Por este sentimiento de pertenencia a un mundo, el hombre se da cuenta de que existe sin haberlo querido y su ser se manifiesta como un ser-tirado (*geworfen*), condicionado por el mundo, obligado a atenerse a la facticidad, y no como el efecto de un acto libre, de una decisión.

La situación emotiva no sólo abre el *Dasein* en su estar arrojado y en su estado de asignación en aquel mundo que le está ya abierto en su ser, sino que es también el modo de ser existencial en el cual el *Dasein* se abandona al "mundo" y es afectado por éste en tal modo que se evada de sí mismo. La constitución existencial de esta evasión se hará clara en el fenómeno del abandono [*Verfallens*].⁴²

Por la comprensión (*Verstehen*) el *Dasein* entiende el mundo y se entiende a sí mismo. Este entender o comprender el mundo y comprenderse a sí mismo no son el resultado de la actividad teórico especulativa: *comprender algo* significa *ser capaz de afrontar algo, saber hacer, poder*. La

39. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 343.

40. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer, 1984, p. 192.

41. Cf. idem, p. 329.

42. Ídem, p. 139 (la bastardilla es nuestra).

comprensión se mueve en el terreno de la posibilidad, del poder hacer; ella es un *Ent-wurf*, un pro-yecto. Pero esta posibilidad no es el poder hacer de una libertad de indiferencia, estar disponible para cualquier cosa; el proyecto es siempre un proyecto en un mundo que, al mismo tiempo que lo hace posible, lo limita.⁴³ Dado que la interpretación (*Auslegung*) se funda en la comprensión,⁴⁴ podemos decir que el conocimiento se funda en el poder-hacer, en el saber-hacer, en las prácticas sociales.⁴⁵ El tercer modo de inserción del *Dasein* en el mundo o, deberíamos decir con más precisión, el tercer modo por el cual el *Dasein* se descubre en un mundo es la palabra (*Rede*) y el lenguaje por el cual el hombre articula y confiere un sentido al mundo y a sí mismo. También aquí, en el conferir sentido a través del lenguaje, el *Dasein* se descubre participando en un sentido que se manifiesta a partir de las formas *inauténticas* del lenguaje, fundamentalmente de la charlatanería, lugar de la curiosidad, de la tranquilidad (el confort de las opiniones) y de la equívocidad.

En conclusión, el *ser-en-el-mundo* del *Dasein*, la existencia del hombre, al menos ónticamente, está determinada por *el ya encontrarse en un mundo* al cual, al mismo tiempo que se diferencia de él, está íntimamente ligado.⁴⁶

El hombre siempre puede pensar lo que para él es válido como origen sólo sobre el fondo de algo ya iniciado. Éste no es para él el comienzo, una especie de primera mañana de la historia a partir de la cual se habrían acumulado las adquisiciones ulteriores. El origen es más bien la manera en que el hombre en general, todo hombre fuera el que fuere, se articula sobre lo ya iniciado del trabajo, de la vida y del lenguaje [...]⁴⁷

Situándose en la perspectiva del *ser-en-el-mundo*, en cierto sentido se puede decir que éste es el *origen* de la existencia: la *Befindlichkeit*, la *Verstehen* y la *Geworfenheit* son el comienzo de la existencia, las maneras según las cuales el hombre se inserta en una historia que no le pertenece, que no ha elegido ni querido, pero en la cual se encuentra irremediablemente tirado (*geworfen*). Ahora bien, la analítica existencial que parte del *ser-en-el-mundo* ha hecho del tiempo o, si queremos, de la temporalidad, el horizonte de toda comprensión posible del ser; sin embargo ella, tal como se presenta en *Sein und Zeit* y a pesar del título, no nos permite afirmar que el ser es el tiempo, que *Sein ist Zeit*. La analítica existencial nos ha ofrecido un acceso al plano ontológico, pero no nos ha mostrado el ser en sí mismo. Deberíamos analizar aquí las razones de este impedimento y la imposibili-

43. Ídem, p. 144.

44. Cf. ídem, p. 148.

45. Cf. H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 62-63.

46. Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer, 1984, p. 179.

47. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 341.

dad de escribir la tercera sección de la obra. Más tarde, en *Vom Wesen des Grundes* y especialmente en *Brief über den Humanismus*, la perspectiva cambia radicalmente ("kehrt sich das Ganze um"). El problema del ser será planteado en términos de trascendencia pero, a diferencia de cuanto pueden sugerir algunos textos de *Sein und Zeit*, no es la temporalidad del *Dasein* la fuente de la historia, sino la temporalidad del ser: la historia es historia del ser. La trascendencia se presenta, ante todo, como ligada a la comprensión y al proyecto, se identifica con ella. Se podría decir que la trascendencia es la proyección anticipativa y global por la cual, aun cuando no se comprenda expresamente lo que se proyecta, el *Dasein* esboza el mundo. Hemos visto que la comprensión supone la *Befindlichkeit*, la situacionalidad afectiva del *Dasein*; la existencia está siempre embestida por los existentes; son éstos los que son trascendidos por el proyecto del *Dasein*. Así, comprensión, proyección y *Befindlichkeit* se implican mutuamente. En cierto sentido, trascender es *ir más*, trascender para el *Dasein* es *ir más allá* de los existentes en la dirección del mundo.⁴⁸

La trascendencia es la relación entre el *Dasein* y el mundo, una relación absoluta, pura (*reine Beziehung*), en la cual no se trata simplemente de relacionar dos términos, sino del movimiento mismo por el cual los términos son términos. En otras palabras, tanto el *Dasein* como el mundo son tales por el acto de la trascendencia, por el cual ambos se ponen en el Ser.⁴⁹

Así, hemos pasado del *ser-en-el-mundo* en cuanto *facticidad*, como origen de la existencia en el sentido que hemos explicado anteriormente, a la iluminación del ser como origen de la existencia y de la historicidad.

Ahora bien, como lo muestra Foucault, sea que nos ubiquemos en la perspectiva del origen fáctico o del origen trascendental, la determinación de un comienzo, de un punto cero, se sustrae continuamente a la reflexión. Por un lado, como aparece claramente en *Vom Wesen der Wahrheit*, a fin de ofrecer un contenido cultural e histórico a la descripción de *Sein und Zeit*, Heidegger se pregunta cuándo han comenzado nuestras prácticas culturales, es decir, cuándo ha comenzado el sentido histórico en el cual el *Dasein* se encuentra inmerso. La determinación del momento en el que comenzó nuestra historia se aleja cada vez en el tiempo, más allá de Homero.⁵⁰ Por otro lado, como Heidegger lo declara, en *Brief über den Humanismus*, el Ser, la fuente de la trascendencia, es lo más cercano y lo más alejado del hombre. Se podría resumir esta oscilación (entre la necesidad de establecer un origen, de buscar un origen y la imposibilidad de determinarlo, su sustracción irremediable) con el concepto heideggeriano de errancia (*Irre, irren*).

48. Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt an Main, Klostermann, 1983, p. 38.

49. Cf. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt an Main, Klostermann, 1981, p. 19.

50. Cf. Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 64-65.

Y por ello, en esta tarea infinita de pensar el origen lo más cerca y lo más lejos de sí, el pensamiento descubre que el hombre no es contemporáneo de aquello que lo hace ser —o de aquello a partir de lo cual es— sino que se encuentra dentro de un poder que lo dispersa, lo retira lejos de su propio origen, pero allí le promete en una inminencia que quizá siempre sea hurtada; ahora bien, este poder no le es extraño; no se asienta lejos de él en la serenidad de los orígenes eternos y recomenzados sin cesar, pues entonces el origen sería efectivamente dado; este poder es aquel de su propio ser. [...]»⁵¹

d. Conclusión acerca de los dobles

Hemos partido del análisis foucaultiano de la ruptura entre la Época Clásica y la Modernidad, de la ruptura entre la época del discurso y la *analítica de la finitud*. Luego nos hemos detenido en el examen de las figuras de la *analítica de la finitud*, las cuales pretenden ofrecernos las tres posibilidades que la fenomenología ha explotado a partir de Kant. Cada una de ellas representa una estrategia posible a fin de pensar la finitud a partir de la finitud, lo positivo a partir de lo fundamental: lo trascendental repite lo empírico, el *cogito* repite lo impensado y el retorno del origen repite su sustracción. La anfibología de cada una de estas figuras, de toda *analítica de la finitud*, puede resumirse diciendo que al mismo tiempo es necesario afirmar y negar la estrecha relación entre cada uno de los elementos de estas alternativas. Deberíamos decir, para ser más precisos, que la anfibología propia de la *analítica de la finitud* consiste en la imposibilidad de un discurso que sea simultáneamente positivo y fundamental. Es ésta la raíz de la imposibilidad de una verdadera teoría del sujeto.⁵²

La *analítica de la finitud*, con las tres estrategias reflexivas que la caracterizan, representa el primer miembro de la alternativa que la arqueología del saber debe superar. Del segundo, del estructuralismo, nos ocuparemos a continuación, comenzando por la descripción que nuestro autor nos ofrece de las ciencias humanas, la cual nos interesa solamente a fin de exponer la ubicación del estructuralismo en la *épistémè* moderna.

51. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 345.

52. Cf. Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984, pp. 67-68.

4. LAS CIENCIAS HUMANAS Y LAS CONTRACIENCIAS: EL ESTRUCTURALISMO

Ya nos hemos referido a la pasión foucaultiana por la descripción basada en figuras geométricas y al uso que hace nuestro autor de las imágenes espaciales a fin de representar la disposición epistémica de una época. Para el Renacimiento se servía del *círculo*, para la Época Clásica del *plano*, para la *épistémè* moderna se servirá del *triedro*. Nos hemos referido también, en el capítulo segundo, a lo que nuestro autor denomina la *positividad* de una ciencia o, más generalmente, de un discurso. Volveremos sobre esta cuestión más adelante; por el momento baste tener presente que la positividad no debe ser confundida ni con lo que, también siguiendo el vocabulario de nuestro autor, debe ser considerado como un *hecho de opinión*, objeto por lo tanto de la historia de las ideas, ni con la objetividad del conocimiento. A partir de estos dos elementos, el triedro de los saberes modernos y las distinciones antes mencionadas, Foucault describirá la forma y el puesto de las ciencias humanas en el saber contemporáneo.

La anfibología propia de las ciencias humanas⁵³ no depende, a juicio de Foucault y como frecuentemente se dice, de la densidad o de la consistencia del objeto que ellas interrogan, de la especificidad del ser del hombre sino, más bien, del hecho de que en la *épistémè* moderna el hombre se presente como algo que debe ser, al mismo tiempo, *conocido* y *pensado*, es decir, como algo que se nos ofrece como una realidad empírica a través de la experiencia y, simultáneamente, como el fundamento no empírico de la experiencia.⁵⁴ En este contexto los términos "conocido" y "pensado" son utilizados con la disparidad semántica que poseen en la *Kritik der reinen Vernunft*. La raíz epistémica de las ciencias humanas se sitúa en esta oscilación que, como hemos visto, en el nivel filosófico alcanza su expresión más acabada en la *analítica de la finitud*.

Por ello, Foucault descarta las explicaciones que pretenden justificar el nacimiento de las ciencias humanas o por la existencia de un dominio inexplorado o por la persistencia de un problema no resuelto, como podría ser el caso a partir de la obra kuhniana o, como podría ser el caso en la cosmovisión marxista, a partir de la estructura social y económica del capitalismo y de la revolución industrial. Debemos, sin embargo, estar atentos: nuestro autor no niega que *de hecho* todo o parte de esto haya sucedido; niega que sea lo fundamental, lo que ha determinado que sólo en

53. Anfibología que de manera particularmente clara se manifiesta a través de la eterna discusión acerca de la metodología apropiada para conocer el objeto "hombre", a través del debate sobre la posibilidad o la imposibilidad de reducir las ciencias humanas a las ciencias de la naturaleza o a las ciencias exactas, y a través del peligro y de la tentación del sociologismo, del psicologismo y del historicismo.

54. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 359.

un preciso momento de la cultura occidental hayan surgido las ciencias humanas, se haya presentado el hombre como lo que debe ser conocido y pensado.

El triedro de la *épistémè* moderna está formado por las *ciencias llamadas exactas* cuyo ideal es la concatenación deductiva y lineal de las proposiciones evidentes a partir de axiomas, *las ciencias empíricas*, la economía, la biología y la lingüística que para cada uno de sus respectivos objetos (el trabajo, la vida y el lenguaje) procuran establecer las leyes constantes de los fenómenos que les conciernen, y por la *analítica de la finitud*. Cada una de estas tres dimensiones está en contacto con las otras dos. Por un lado, entre las ciencias exactas y las ciencias empíricas existe un espacio común definido por la aplicación de los modelos matemáticos a los fenómenos cualitativos. Surgen de este modo los modelos matemáticos, lingüísticos, biológicos y económicos. Por otro lado, entre la *analítica de la finitud* y la matemática encontramos todos los esfuerzos del formalismo, y entre la *analítica de la finitud* y las ciencias empíricas las filosofías que tematizan los objetos de éstas como *a priori* objetivos: las filosofías de la vida, de la alienación y de las formas simbólicas, por ejemplo.

Las ciencias humanas, la psicología, la sociología, las teorías de la literatura y de los mitos no se ubican en ninguno de estos tres dominios, sino en el espacio definido por las relaciones que mantienen con cada uno de ellos. Algunos de sus procedimientos y varios de sus resultados pueden ser formalizados siguiendo el modelo matemático; pero, por dos razones, las relaciones entre la matemática y las ciencias humanas son las menos importantes. Por una parte, la problemática de la matematización del orden cualitativo no es una cuestión que afecte exclusivamente las ciencias humanas, es, más bien, común con las ciencias empíricas; por otra parte, como surge del análisis de la *épistémè* clásica, la aparición de las ciencias modernas, a excepción de las ciencias físicas, no es correlativa de una extensión progresiva de la matemática, sino de una especie de desmatematización o, más propiamente, de una regresión del ideal taxonómico.⁵⁵ Lo que define, según nuestro autor, las ciencias humanas es la manera en que éstas se sitúan, por un lado, en relación con las ciencias empíricas y, por otro lado, en relación con la *analítica de la finitud*. Su espacio está definido por el análisis de cuanto en el hombre hay de positivo (el trabajo, la vida y el lenguaje) y lo que posibilita al hombre saber qué es la vida, el trabajo y el lenguaje. La ciencias humanas se ubican así en el espacio que va de la positividad del hombre a la representación de esta positividad, de las empiricidades a la *analítica de la finitud*.

Es porque el objeto de éstas no se da nunca según el modo de ser de un funcionamiento biológico (ni aun de su forma singular y como de su

55. Ídem, pp. 360-361.

prolongación en el hombre); es más bien su dorso, la marca en hueco; comienza allí donde se detienen no la acción o los efectos, sino el ser propio de este funcionamiento —allí donde se liberan las representaciones, verdaderas o falsas, claras u oscuras, perfectamente conscientes o comprometidas en la profundidad de alguna somnolencia, directa o indirectamente observables, ofrecidas en aquello que el hombre enuncia sobre sí mismo o referibles sólo desde el exterior; la investigación de los lazos intracorticales entre los diferentes centros de integración del lenguaje (auditivos, visuales, motores) no dispensa de las ciencias humanas; pero éstas encontrarán su espacio de juego desde el momento en que alguien se interrogue acerca de este espacio de palabras, esta presencia o este olvido de su sentido, este rodeo entre lo que se quiere decir y la articulación de la que se inviste esta finalidad, de la que quizá no tiene conciencia el sujeto, pero que no tendrían ningún modo asignable de ser si este mismo sujeto no tuviera representaciones.⁵⁶

Análogamente para las otras ciencias humanas y para el campo al cual se aplican: sólo existen en el espacio determinado por las empiricidades del trabajo, de la vida y del lenguaje y las representaciones que le permiten formarse una idea de la vida, de los otros seres humanos con los cuales se encuentra en relación a través de su actividad laboral y que le permiten representarse el sentido de las palabras y de las frases. El espacio de las ciencias humanas va de los objetos de las ciencias empíricas a la representación de éstos. Ocupan la distancia que va de la economía, de la biología y de la filología a lo que las hace posibles a partir del ser mismo del hombre.⁵⁷

Cuanto acabamos de decir plantea dos problemas específicos, el primero respecto de la positividad propia de las ciencias humanas, es decir, lo que determina su modo de ser o, si queremos, la estructura del saber que denominamos ciencias humanas; en otras palabras, concierne a las categorías en torno a las cuales y a partir de las cuales este saber es posible. El segundo, respecto de las relaciones entre las ciencias humanas y la representación. Estos dos problemas deben aclarar en qué sentido las ciencias humanas deben ser consideradas como una duplicación de las ciencias empíricas y, al mismo tiempo, como una explicitación y como un desarrollo de la *analítica de la finitud*. En cuanto a la primera cuestión, Foucault distingue entre los modelos secundarios de una ciencia y los modelos constitutivos. Por modelos secundarios debemos entender la transposición de conceptos que, en razón de su eficacia en determinados dominios del saber, pueden ser aplicados y, de hecho, son utilizados en otros dominios, pero que no desempeñan sino un papel accesorio dando origen a imágenes y a metáforas. Los modelos constitutivos, en cambio, son las categorías a partir de las cuales es posible construir como objetos un grupo de fenóme-

56. Ídem, p. 363.

57. Ídem, p. 365.

nos. Foucault establece tres pares de modelos constitutivos para las ciencias humanas: a partir de la biología, las categorías de *función y de norma*; a partir de la economía las categorías de *conflicto y de regla* y a partir de la filología las categorías de *significación y de sistema*. Estos tres modelos estructuran, construyéndolos, los fenómenos que son el objeto propio de las ciencias humanas: los dominios de la psicología, de la sociología y del análisis de la literatura y de los mitos. Dos precisiones son necesarias para entender correctamente la posición de Foucault. En primer lugar, que la psicología duplique la biología desde el momento que el ser viviente se ofrece a la representación y que las categorías de función y de norma procedan de la biología no significa que éstas sean una propiedad exclusiva del dominio psicológico. Lo mismo debemos decir a propósito de las relaciones entre la sociología y la economía, y a propósito de las categorías de conflicto y de regla; y de las relaciones entre el análisis de los mitos y de la literatura, y de las categorías de significación y sistema. En el campo de las ciencias humanas, los modelos constitutivos gozan de una movilidad tal que no se los puede encerrar en un dominio determinado, aun cuando ciertamente lo caractericen. En segundo lugar, se podría escribir la historia de las ciencias humanas siguiendo la primacía de cada uno de estos tres modelos constitutivos; así pasaríamos de la primacía del modelo biológico a la primacía del modelo económico y a la primacía del modelo filológico.

Volviendo a la segunda de las cuestiones planteadas más anteriormente: ¿en qué sentido las ciencias humanas desarrollan y explicitan la *analítica de la finitud* en la dirección de la exterioridad? Cada uno de estos modelos dobles deben asegurar la representabilidad de cada uno de los objetos de las ciencias empíricas, es decir, cómo pueden ser *pensados* y, al mismo tiempo, cómo aquello que debe ser pensado se sustrae a la conciencia bajo la forma de lo impensado. La categoría de significación muestra cómo el lenguaje, este objeto que la filología estudia de manera objetiva y empírica, puede ofrecerse a la conciencia, y la categoría de sistema, cómo la significación es sólo una realidad secundaria y derivada. La categoría de conflicto muestra cómo las necesidades y los deseos de los individuos pueden ser representados en la conciencia de un individuo; y la categoría complementaria de regla, cómo el deseo y las necesidades responden a una estructuración que no es consciente para los individuos que los experimentan. La categoría de función asegura cómo la vida puede ser representada; y la categoría de norma, cómo las funciones se dan sus propias reglas, las cuales no son conscientes.⁵⁸

Esta posición intermedia, entre las ciencias empíricas y la filosofía, esta estructura o, más propiamente, la función que desarrollan las categorías estructurantes tomadas de las ciencias empíricas, hacen que las ciencias humanas no sean, estrictamente hablando, *ciencias*; lo cual no significa que se las deba considerar como una creación imaginaria o artística desprovista

58. Ídem, pp. 373-374.

de una conformación racional. Foucault las compara a la situación que ocupaban, durante la Época Clásica, la *gramática general*, el *análisis de las riquezas* y la *historia natural*. Como éstas, las ciencias humanas se ubican en una *región metaepistémica*. En este sentido, es necesario evitar la confusión de la positividad de una ciencia con su racionalidad, esto es, confundir las condiciones epistémicas de un saber con la estructuración racional de sus contenidos.

Ocupan una posición diferente de la de las ciencias humanas, por las razones que veremos a continuación, el psicoanálisis y la etnología que nuestro autor denomina, en relación con las ciencias humanas, *contra-ciencias*. Hemos visto que lo que define, para Foucault, las ciencias humanas es este espacio intermedio entre las ciencias empíricas y la *analítica de la finitud* en el cual ellas, las ciencias humanas, hacen pasar por el elemento de la representabilidad los objetos de las ciencias empíricas, el lenguaje, la vida y el trabajo y, al mismo tiempo, refieren lo empírico de las ciencias empíricas a lo que las hace posibles en la *analítica de la finitud*. La etnología y el psicoanálisis no se sitúan en este espacio de oscilación entre lo empírico y lo fundamental, sino que, al contrario, se sitúan en los límites de uno y de otro. Por un lado, el psicoanálisis se ocupará de las figuras de la *analítica de la finitud*, aquí nuestro autor realiza un paralelo entre la Muerte y el doble empírico-trascendental, entre el deseo y el doble *cogito*-impensado, y entre la Ley-lenguaje y el doble retorno-sustracción del origen.⁵⁹ Por otro lado, la etnología, situándose en el punto de discontinuidad entre la naturaleza y la cultura se dirige hacia la región donde las ciencias humanas se articulan en la biología, en la economía y en la filología. En el punto de intersección de una etnología (la cual, en lugar de asimilar los mecanismos sociales a la presión o a la represión de los fantasmas colectivos, define el conjunto de las estructuras formales que vuelven significantes los discursos míticos, las reglas que rigen los intercambios y las funciones de la vida como un sistema inconsciente) y de un psicoanálisis (que, en vez de instaurar una psicología cultural como manifestación sociológica de los fenómenos individuales, descubriese que el inconsciente posee o es una estructura formal) aparece el tema de una teoría pura del lenguaje que ofrezca a ambos, etnología y psicoanálisis, un modelo formal.

59. Ídem, p. 386. Es necesario notar que Foucault se limita a señalararnos este paralelo, no nos suministra las razones de él, tampoco explicita el tema.

SEGUNDA PARTE
SENTIDO Y ESTRUCTURA

CAPÍTULO CUARTO

LA FENOMENOLOGÍA DEL SABER

SUBJETIVIDAD, LENGUAJE E HISTORICIDAD DEL SABER

1. INTRODUCCIÓN

En la sección precedente, repetidas veces nos hemos referido a Husserl y a la fenomenología. Hemos leído *Les mots et les choses*, en gran parte, como una *antiKrisis*, es decir, oponiendo algunas de las tesis fundamentales de Foucault acerca de la modernidad a las tesis de Husserl en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Hemos situado la fenomenología, según la interpretación foucaultiana, en primer lugar, determinando la problemática originaria que la anima a partir de lo que nuestro autor denomina las *condiciones de posibilidad del saber*. La tarea de la fenomenología se presentaba, entonces, como la necesidad de pensar, una vez desaparecido el espacio homogéneo de la *mathesis*, las relaciones entre apofántica y ontología formal y entre sentido e historia. En segundo lugar, en el capítulo consagrado a la *analítica de la finitud*, Husserl y la escuela fenomenológica —especialmente Merleau-Ponty y Heidegger— representan las figuras centrales del antropologismo moderno. Por un lado, Foucault los sitúa en la disposición del saber determinada por Kant y, por otro, se esfuerza por mostrarnos, mediante una apreciación fuertemente negativa, las dificultades de la fenomenología en sus diferentes formas, el carácter provisorio y ambivalente de toda fundamentación subjetiva de la objetividad y de la relación sujeto-objeto. En tercer y último lugar, hemos expuesto, a la luz del análisis foucaultiano aunque, por el momento, sólo en un nivel histórico o, mejor, en el nivel de la *épistémè*, la oposición entre la fenomenología y el estructuralismo, la oposición entre una filosofía del sentido y una filosofía de la estructura.

De todos modos, a pesar de lo anterior, una comparación rigurosa de las obras de Husserl y de Foucault puede parecer:

— o impracticable. Husserl centra sus investigaciones en torno a los problemas filosóficos de las ciencias llamadas exactas, Foucault, en cambio, en torno a la problemática de las ciencias humanas o de

dominios del saber escasamente formalizados. Husserl se mueve en el ámbito de la lógica del conocimiento, Foucault en el ámbito de la historia. Mientras Husserl rechaza deliberadamente un análisis positivista de la historicidad del saber, Foucault lo privilegia;

- o limitada a elementos secundarios. Análisis, por ejemplo, del vocabulario que Foucault ha adquirido durante su formación fenomenológica (*experiencia*, por ejemplo) o a partir de la obra misma de Husserl (*a priori histórico, arqueología*).¹

Sin embargo y contrariamente a la aparente impracticabilidad o secundariedad de la confrontación, una misma problemática fundamental atraviesa las obras de Husserl y de Foucault, la relación entre la subjetividad trascendental, el lenguaje y la historicidad del saber. Si bien hasta este momento, en cuanto hemos expuesto en los capítulos precedentes, la confrontación entre la fenomenología y la arqueología, entre Husserl y Foucault, se limita a la interpretación historiográfica de la modernidad y a la valoración que nuestro autor nos ofrece del pensamiento fenomenológico; como veremos más adelante, cuando Foucault nos ofrezca una teoría del discurso y una metodología de análisis de la historicidad del saber, esta confrontación debe superar el plano de la interpretación histórica para situarse en el de la discusión teórica. En efecto, en *L'archéologie du savoir*,² las tres cuestiones que hemos mencionado antes opondrán de nuevo, pero en otro nivel, la fenomenología y la arqueología, dado que ésta se propondrá como tarea "liberar la historia de la dominación fenomenológica".² Este antagonismo aparece claramente a través de la contraposición de los conceptos centrales de Husserl y Foucault: totalidad-serie, interior-exterior, origen-espacio de dispersión, temporalidad del saber-espacialidad del saber.

El objetivo que perseguimos en la presente sección de nuestro trabajo es exponer la vinculación entre la historicidad del saber, el lenguaje y el papel de la subjetividad en las concepciones fenomenológica y estructuralista. Nos interesa, por un lado, mostrar cómo estas tres cuestiones se presentan en la fenomenología y en el estructuralismo, exponiendo además la relación entre estas posiciones, su vinculación con la problemática epistemológica de las ciencias humanas y mostrando, por otro lado, la oposición, siempre a la luz

1. Estos conceptos centrales de *L'archéologie du savoir*, que nos ocuparán más adelante, provienen de la *Krisis* de Husserl y son retomados por Foucault ya en un artículo de 1957, "La recherche scientifique et la psychologie", en Jean-Edouard Morere (ed.), *Nouvelle recherche: des chercheurs français s'interrogent*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, pp. 171-201. Es interesante notar, a lo largo de todo este artículo, cómo ya al comienzo de su carrera se encuentran presentes, al menos en el nivel de la terminología, algunos de los conceptos y de las expresiones fundamentales de la metodología arqueológica. Por ejemplo: *a priori histórico* (p. 174), *positivité* (182), *condiciones de existencia de la verdad* (188, 199).

2. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 265.

de estas tres cuestiones y tal como Foucault las concibe, entre una filosofía del sentido y una filosofía de la estructura o, si queremos, entre el antropologismo y el antiantropologismo. En el presente capítulo, en primer lugar, nos esforzaremos por mostrar a través de las tres tareas que nuestro autor juzga como el destino histórico de la fenomenología, la fundamentación filosófica de las ciencias humanas y las relaciones entre historia y sentido, la importancia de la cuestión del lenguaje y de la historicidad del saber en la fundamentación trascendental subjetiva del conocimiento; en segundo lugar, nos ocuparemos específicamente de ellas.

Dos observaciones son necesarias. Primeramente, no nos proponemos simplemente presentar en un modo problemático los resultados de la reflexión de Husserl, es decir, mostrando cómo los temas de la historicidad y del lenguaje resisten, al menos en la perspectiva de la lectura fenomenológica francesa aunque no sólo, a la reducción. Nos interesa también, una vez explicitados los presupuestos de la reflexión de Foucault, poner las bases para una apreciación crítica de Foucault. En efecto, el antagonismo explícito entre Foucault y Husserl no prueba que la teoría arqueológica sea capaz de superar las dificultades de la fenomenología,³ es decir, no prueba que la desubjetivación (*de-sujeter*) del saber sea suficiente para sustraerse a la ambivalencia que se imputa al proyecto fenomenológico.

En segundo lugar, el principio metodológico formulado en la introducción de nuestro trabajo, conjugar en una reflexión filosófica los elementos teóricos e históricos de la cuestión que nos ocupa, vale de modo particular en el presente capítulo. Una comprensión adecuada de las concepciones fenomenológica y estructuralista acerca del sentido y de la estructura en relación con la arqueología del saber, exige pensarlas en su perspectiva histórica. Por ello, no es suficiente exponer la posición de Husserl respecto de la historicidad del saber o al lenguaje o la teoría estructuralista del discurso, por ejemplo, sino que es necesario situarlas históricamente respecto de Foucault en el debate filosófico en el que nuestro autor se mueve.

3. Acerca de los presupuestos comunes a la fenomenología de Husserl y a la arqueología de Foucault y de la posibilidad de conciliarlos en un nivel superior: cf. Serge Valdinoci, "Les incertitudes de l'Archéologie: Archè et Archive", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 83, 1978, pp. 73-101.

1. LA EPISTEMOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

2. FENOMENOLOGÍA Y CIENCIAS HUMANAS

La fenomenología se presentó desde el comienzo como un intento para resolver un problema que no es el de una secta, sino, quizá, el problema del siglo: se planteaba desde 1900 a todo el mundo y se plantea todavía hoy. En efecto, el esfuerzo filosófico de Husserl está destinado por su espíritu a resolver simultáneamente una crisis de la filosofía, una crisis de las ciencias del hombre y una crisis de las ciencias simplemente de la que todavía no hemos salido.⁴

Aunque la obra de Husserl comience por la cuestión de las idealidades matemáticas y que ésta permanezca, hasta sus últimos escritos, como una de sus preocupaciones esenciales, el problema de las ciencias humanas no constituye un mero apéndice al pensamiento fenomenológico, al contrario, se sitúa en el corazón mismo del proyecto husserliano.⁵ La necesidad de fundar filosóficamente la objetividad ideal de los conceptos nace precisamente como una reacción frente al relativismo proveniente de las ciencias humanas a través del positivismo de Comte, del humanismo de Schiller y del pragmatismo de James y, especialmente, a través del historicismo de Dilthey que cuestiona el valor del conocimiento racional científico y filosófico.

Husserl está convencido de que no existe otro modo de explicar la formación de los conceptos ideales sino a través de un análisis de las operaciones subjetivas que los originan. Este análisis se presenta, en un primer momento, como una psicología descriptiva, pero ésta, a fin de suministrar un fundamento a los conceptos matemáticos y lógicos, debe distanciarse de la psicología empírica que reduce el pensamiento a un producto sin valor intrínseco, al resultado de la causalidad psicológica. Igualmente cuando Husserl evidencie el papel de la intersubjetividad y de la historicidad en la formación del conocimiento objetivo, deberá distanciarse de la sociología y de la historia empíricas que lo aminoran a la expresión de la situación social o al producto de las condiciones históricas. Todo el proyecto husserliano está dominado por esta voluntad polémica frente al relativismo en sus formas psicologista, sociologista e historicista y, contemporáneamente, por el esfuerzo complementario de no caer en el dogmatismo

4. M. Merleau-Ponty, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, Centre de documentation Universitaire, s. d., p. 1.

5. Cf. Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p. 47.

que el relativismo había puesto en crisis. No se trata simplemente de adoptar la posición opuesta, de afirmar la existencia de una esfera de verdades suprapsicológica, suprasociológica y suprahistórica, por la cual el filósofo se sustraería a las condiciones concretas de su existencia mediante la intuición de formas eternas. Se trata, más bien, de afirmar la existencia de la verdad, de una verdad omnitemporal, pero que se nos ofrece en el tiempo y a través de la experiencia. La función epistemológica de la fenomenología se funda en la posibilidad de sustraerse simultáneamente a la negación del valor del conocimiento filosófico, relativismo, y a la negación del valor de la experiencia, logicismo.

En el nivel de la teoría del conocimiento, toda la dificultad de superar contemporáneamente el logicismo y el historicismo, de no reducir la verdad ni a la intuición de una forma platónica ni a un producto empírico, en definitiva, de fundar la objetividad en la subjetividad aparece claramente a través de la crítica husserliana del psicologismo trascendental y del empirismo psicologista. Si, por un lado, trascendental y empírico se oponen, como en Kant, lo trascendental no puede ser sino lógico-formal y, respecto de la subjetividad trascendental fenomenológica, un trascendental mundano;⁶ pero si, por otro lado, trascendental y empírico no se oponen, el primero deriva del segundo, lo trascendental no es sino un acontecimiento psicológico. En el primer caso nos encontramos con un análisis de la objetividad trascendental que, no teniendo acceso al momento constitutivo, la convierte inevitablemente en formal y mundana; en el segundo, una explicación de la constitución que excluye el valor objetivo de los conceptos. Objetividad sin génesis o génesis sin objetividad. Formulando la cuestión en los términos de *Philosophie der Arithmetik*, la problemática que guía la reflexión de Husserl es la siguiente: ¿a fin de escapar a la alternativa de Kant o Hume, cómo es posible un *a priori* empírico, una síntesis *a priori* en el nivel de la intuición⁷ y no del juicio?

La alternativa psicologismo trascendental o empirismo psicologista surge del hecho que tanto Kant cuanto los empiristas presuponen una experiencia ya constituida a partir de la cual tiempo y verdad se excluyen *a priori*, y esto porque para ambos sujeto y objeto se encuentran inicialmente separados. La intencionalidad, en cambio, nos revela una subjetividad constituyente de la objetividad, una subjetividad objetivante; la relación sujeto-objeto sólo es

6. Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Gesammelte Werke*, v. VI, La Haya, Nijhoff, 1954, pp. 296-298.

7. "Husserl se opone pues a Hume —y a Kant— rehusando de reservar únicamente a la sensibilidad el privilegio de tener intuiciones. Tanto en el plano de las ideas como en el plano perceptivo podemos alcanzar un dato originario [que, por otro lado, no es una cosa en sí]. Pero está del lado de Hume —y siempre contra Kant— aceptando una dato «originario» que el espíritu no construye" (Gaston Berger, "Husserl et Hume", en *Revue Internationale de Philosophie*, 2, 1939, p. 349).

posible a partir de ella. Lo vivido, el objeto de la experiencia vivida (*Erlebnis*), no es ni un objeto externo preexistente al acto de experiencia ni un hecho psicológico. La intencionalidad implica una unidad originaria del sujeto y del objeto, una raíz común de la actividad y de la pasividad; esta unidad originaria, esta raíz común de la actividad y de la pasividad es la posibilidad misma del sentido. A partir del descubrimiento de la intencionalidad, todo el desarrollo posterior de la fenomenología y su función epistemológica respecto de las ciencias depende de la solución dada al problema del acceso fenomenológico a esta raíz común de la actividad y de la pasividad en la vida cognoscitiva; como lo muestra claramente la importancia y las dificultades que encuentra el tema de la *síntesis pasiva* y el tema de la génesis del sentido. Si queremos formular el problema en términos de temporalidad, la intencionalidad debe presentarse como superación de la temporalidad ideal kantiana y de la temporalidad empírica. La coherencia de la doctrina de la intencionalidad depende de la posibilidad de mostrarnos una temporalidad trascendental a partir de la cual sea posible la unidad originaria de la actividad y de la pasividad, del sujeto y del objeto. Todo el desarrollo del pensamiento de Husserl está determinado por la tematización de esta temporalidad, de las *Logische Untersuchungen* a la *Krisis*.

Así, según las diversas etapas del pensamiento de Husserl, o sea, según las diversas etapas de explicitación de la constitución trascendental de las objetividades, la fenomenología se ha presentado, respecto de las ciencias humanas, como:

- a. *Una introducción lógica*: su tarea es establecer las leyes eidéticas que guían el conocimiento y las reglas metodológicas de la investigación empírica. Ella distinguirá, jerárquicamente a partir de lo empírico, una eidética material, eidéticas regionales y una eidética formal. Esta última establecerá la esencia del "objeto en general" y se constituirá como una ontología formal asimilable a la lógica pura. A ella está subordinada toda investigación empírica, especialmente aquella de la psicología. En este contexto es legítimo preguntarse por el espacio que la fenomenología deja a las investigaciones empíricas. Toda la cuestión se juega en la relación entre intuición eidética e intuición empírica. Según los trabajos de esta primera etapa de la reflexión husserliana, dos respuestas son posibles: 1) todo lo esencial es suministrado por la intuición filosófica, la psicología debe sólo elaborar, a partir de lo que la filosofía le ofrece, las leyes empíricas; 2) la psicología establece las leyes de los fenómenos psíquicos, pero éstas no pueden contradecir las leyes transcendentales establecidas por el filósofo.⁸

8. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie et les sciences de l'homme*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, s. d., pp. 34-35.

- b. *Una asunción de los resultados de las ciencias humanas* para examinar el aparato mental utilizado. La fenomenología se instala en el corazón de las ciencias humanas para revelarnos su contenido filosófico. Husserl interpreta las relaciones entre psicología y fenomenología en términos de paralelismo. En la medida que el sujeto trascendental es idéntico al sujeto empírico, toda psicología intencional contiene en sí misma lo trascendental.⁹
- c. *Una ontología del mundo de la vida* del cual la ciencia no es más que un revestimiento. Una vez excluido el mundo en cuanto constituido, Husserl descubre un mundo constituyente sobre el cual, a través del rol de la intersubjetividad y de la historicidad, se funda el conocimiento objetivo.

3. SENTIDO E HISTORIA, FENOMENOLOGÍA DESCRIPTIVA Y FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

Antes de pasar al análisis de las cuestiones del lenguaje y de la historicidad, debemos ocuparnos de las relaciones entre la fenomenología tal como se presenta en Husserl y la fenomenología hermenéutica, en razón de la influencia que Heidegger ejerce en la obra de Foucault.¹⁰

El común denominador de lo que se ha llamado *deconstrucción* hermenéutica de la fenomenología consiste en negar que exista una dimensión preemotiva del sentido. Esta tesis compromete la prioridad de la intuición, el principio de los principios de la fenomenología, que el objeto conocido se ofrezca a un sujeto *cognoscente in persona* o que, como lo sostiene la fenomenología de Merleau-Ponty, exista un primado de la percepción. Formulando la cuestión en otros términos, la hermenéutica niega que exista un lenguaje de la experiencia, un lenguaje puramente descriptivo, un lenguaje que sería pura relación entre el sujeto y el objeto. Sería irrealizable, en consecuencia, el ideal descriptivo de la fenomenología. Para la fenomenología hermenéutica o fenomenología especulativa, en oposición a la fenomenología descriptiva, las cosas mismas son un producto de nuestro lenguaje; es éste el que constituye y construye la experiencia. No se trata de expresar nuestra experiencia sirviéndonos de un lenguaje exclusivamente relacional sino, más bien, de explicitar nuestra experiencia histórica del lenguaje. Tantas épocas de cosas mismas cuantas épocas del lenguaje.¹¹ ¿Por qué hablar de una fenomenología hermenéutica o de fenomenología especulativa, si ésta se ubica, al menos en temas claves como

9. Cf. Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p. 49.

10. Nos hemos ocupado de esta problemática en el capítulo primero.

11. Cf. Eugen Fink, "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative", en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, pp. 66-68.

el lenguaje o la intuición, en las antípodas de la fenomenología? Por dos razones, una teórica y otra histórica. La primera es que la hermenéutica continúa operando con los conceptos de experiencia y de dato; la segunda es que la hermenéutica nace de los discípulos mismos de Husserl.

A lo largo de nuestra exposición sobre el problema del lenguaje y de la historicidad en la epistemología fenomenológica, exposición que, en razón de nuestro objetivo no puede ser sino problemática, esto es, debe ubicarse en la línea de la deconstrucción, pretendemos explicitar estas dos razones. Por un lado, queremos mostrar, a partir de las dificultades que ofrece la cuestión de la temporalidad, cómo la afirmación de la existencia de un sentido presemiótico se vuelve problemática en el pensamiento mismo de Husserl; por otro lado, queremos mostrar también las razones que en el seno de la fenomenología han motivado la reacción hermenéutica. En este sentido, es significativa la posición que asume Merleau-Ponty, en "Pour une phénoménologie du langage", donde debe admitir una significación "lingüística" del lenguaje:

Existe una significación "lingüística" [*langagière*] del lenguaje que realiza la mediación entre mi intención todavía muda y las palabras, de tal manera que mis palabras me sorprendan a mí mismo y me enseñen mi pensamiento; que no proviene del "yo pienso", sino del "yo puedo".

Esta acción a distancia del lenguaje que alcanza a las significaciones sin tocarlas, esta elocuencia que las designa de manera perentoria, sin cambiarlas nunca en palabras ni detener el silencio de la conciencia, son un caso eminente de intencionalidad corporal.¹²

Este texto de Merleau-Ponty nos deja perplejos: ¿cómo, por ejemplo, a la luz de la primera y de la cuarta de las *Logische Untersuchungen*, aceptar que el lenguaje *m'enseigne ma pensée*, que los signos poseen un sentido inmanente que no depende del *cogito*? ¿Qué quiere decir con una intencionalidad corporal? Es cierto, el concepto de intencionalidad corporal es central en la fenomenología de Merleau-Ponty; pero, a partir de la obra de Husserl, ¿podemos aceptar una intencionalidad corporal del lenguaje?

Las razones que ofrece Merleau-Ponty en favor de una fenomenología del lenguaje como mediación entre la intención de significación y las palabras se apoyan en su interpretación del desarrollo de la obra de Husserl. Según Merleau-Ponty, entre las *Logische Untersuchungen*, por un lado, y *Formale und transzendente Logik o Der Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, por otro lado, existe un contraste evidente.¹³ En el último período de su reflexión Husserl habría abandonado el ideal expuesto en las *Logische Untersuchungen* de constituir una eidética del lenguaje y una gramática universal: que suponen que el lenguaje, como cualquier otro

12. Maurice Merleau-Ponty, "Pour une phénoménologie du langage", en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 97.

13. Cf. ídem, pp. 91-92.

objeto de la conciencia, es constituido por ésta y que podríamos construir un sistema de signos ligados a su significación de manera unívoca y susceptible, en su estructura y en su funcionamiento, de una explicitación total.¹⁴

Esta interpretación histórica de Merleau-Ponty es un buen punto de partida para acceder a la problemática del lenguaje y de la historicidad en Husserl; sobre todo, porque, a diferencia de la interpretación de Derrida y de Fink, Merleau-Ponty cree que se puede aceptar una dimensión intencional del lenguaje, una intencionalidad corporal del lenguaje y conservar el ideal descriptivo de la fenomenología.

Antes de entrar en esta problemática, dos aclaraciones preliminares. En primer lugar, como ya lo hemos anticipado en la introducción de nuestro trabajo y también en la introducción del presente capítulo, nuestro interés se concentra en dos problemáticas, la del lenguaje y la de la historicidad, y esto sólo en relación con la obra de Foucault. Por ello, no nos ocupamos del pensamiento de Husserl por sí mismo, sino sólo en tanto y en cuanto su pensamiento se vincula con la obra de Foucault. Por ello, la opción por estas dos problemáticas: la del lenguaje o, mejor, de la relación entre el sujeto y el lenguaje (para Husserl existe una primacía del sujeto, para Foucault una primacía del lenguaje) y la de la historicidad (de nuevo, para Husserl existe una primacía del rol de la subjetividad, para Foucault, en cambio, se trata de desubjetivizar la historia del saber). La estrecha relación entre Husserl y Foucault a propósito de estos dos temas se verá más claramente una vez que abordemos, en el capítulo sexto, la metodología arqueológica. En efecto, sin tener presente la interpretación francesa de la fenomenología de Husserl es imposible comprender el pensamiento de Foucault. Husserl y sus discípulos, que constituyen el ambiente intelectual del primer Foucault, han sido siempre sus interlocutores. En segundo lugar, nuestras consideraciones acerca de la filosofía de Husserl no tienen la pretensión de desarrollar un juicio crítico acerca de la posibilidad y los límites de la fenomenología, de la fidelidad o infidelidad de determinados comentaristas (Fink, Derrida), etc. Tal pretensión es ajena al presente trabajo. Todo nuestro interés se concentra en mostrar a partir de qué visión de la fenomenología de Husserl, la filosofía de Foucault constituye un *linguistic turn*.¹⁵

14. Cf. ídem, p. 91.

15. Cf. Vincent Descombes, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Minuit, 1983, p. 80.

II. EL LENGUAJE Y LA HISTORICIDAD DEL SABER

4. SUJETO Y LENGUAJE

El objeto de la *lógica pura* son los conceptos y las leyes ideales del pensamiento, pero éstos se nos ofrecen siempre en forma gramatical y amalgamados (*verflechtet*) con elementos empíricos. Por ello, a fin de abrir a la reflexión filosófica el dominio de los conceptos y las leyes ideales, es necesario reducir los elementos indicativos y psíquicos empíricos a través de los cuales se nos ofrecen. La primera de las *Logische Untersuchungen*, consagrada a las distinciones esenciales, pone las bases de toda la argumentación posterior distinguiendo las *expresiones puras*, que interesan a la lógica, de los *elementos indicativos*. El punto de partida para determinar los conceptos y las leyes ideales de la lógica, una vez liberados de los presupuestos provenientes de la metafísica o de la ciencia de la naturaleza o de la psicología, es decir, de todo presupuesto especulativo, es el *Faktum* lingüístico. *Faktum* que no está ligado a la existencia de una lengua determinada, sino al hecho de que existe el lenguaje, independientemente de sus modos empíricos.

En consecuencia, los objetos hacia los que se orienta la investigación lógica pura se presentan ante todo revestidos gramaticalmente. Para ser más precisos, nos son dados como envueltos, por decirlo de alguna manera, en las vivencias psíquicas concretas que en su función de intención de significación o de cumplimiento de significación —desde este último punto de vista, como intuición que sirve para ilustrar o para crear una evidencia— dependen de ciertas expresiones lingüísticas y forman con ellas una unidad fenomenológica.

Corresponde al lógico separar de estas unidades fenomenológicas complejas los componentes que le interesan [...] ¹⁶

Husserl comienza definiendo qué entiende por indicación y corrigiendo una concepción inexacta de la expresión. En cuanto a la esencia de la indicación, ésta consiste en una *Motivierung*:

Este elemento común [a los fenómenos indicativos] lo encontramos en el hecho de que objetos o cualesquiera estados de cosas de los que alguien posee un conocimiento actual, le indican la realidad de otros determinados objetos o estado de cosas, en el sentido de que la convicción de la existencia de los unos es vivida por él como un motivo (entendiéndolo un motivo no evidente) que lleva a la convicción o presunción de la existencia de otros. ¹⁷

16. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Max Niemeyer, 1913, vol. II, p. 4.

17. Ídem, p. 25.

La diferencia entre la motivación de la prueba (*Beweis*) y la motivación de la indicación (*Hinweis*) aclara la definición husserliana. La relación de motivación que constituye la indicación es una relación de tipo empírica, se trata de una relación no evidente fundada en la asociación de ideas. Probar, en cambio, significa pasar de un conocimiento actual a un conocimiento inactual, pero fundándose en la evidencia. ¹⁸

En lo que respecta al plano de la expresión, para fines lógicos no es suficiente distinguir en ella entre elementos físicos (el signo sensible o el sonido articulado, por ejemplo) y las vivencias psíquicas, que unidas a los anteriores los conviertan en signos de algo. En efecto, una concepción adecuada a los propósitos lógicos de Husserl debe poder distinguir, además, entre la manifestación y la significación, entre la función comunicativa de las expresiones, donde funcionan como índices, y el papel que poseen en la vida solitaria del alma en cuanto expresiones puras, libres de elementos indicativos y sin desempeñar una función comunicativa. Es decir, es necesario poder distinguir, a propósito de las expresiones, entre la función de información (*Kundgabe*) y la función de significación (*Bedeutung*). ¹⁹ La comunicación consiste en la correlación mediatizada, a través de los elementos físicos del discurso, de los contenidos psíquicos; consecuentemente, existe comunicación, cuando existe correlación entre la manifestación (*Kundgabe*) de los contenidos psíquicos y la aprehensión (*Kundnahme*) de éstos. En esta correlación, las expresiones funcionan como índice de nuestros pensamientos. En la vida solitaria del alma, en cambio, la función de manifestación se vuelve inútil; pues, en efecto, no necesitamos ser informados acerca de los contenidos psíquicos dado que éstos están presentes en el espíritu. Sin embargo, las expresiones continúan siendo tales.

La palabra deja de ser palabra sólo allí donde nuestro interés se concentra exclusivamente en la cosa sensible, en la palabra como simple complejo fonético. Pero, allí donde vivimos, en su comprensión,

18. Ídem, p. 29.

19. A propósito de la traducción de "*Bedeutung*", véase la observación de J. Derrida: "Ciertamente, el índice es un signo al igual que la expresión. Pero, a diferencia de esta última, en tanto que índice está privado de *Bedeutung* o de *Sinn*: *bedeutunglos*, *sinnlos*. No es, sin embargo, un signo sin significación; por esencia no puede haber un signo sin significación, un significante sin significado. Por ello, la traducción tradicional de *Bedeutung* por significación, aunque esté consagrada y sea casi inevitable, corre el riesgo de confundir todo el texto de Husserl y, consecuentemente, volverlo ininteligible [...]" (cf. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 17). Derrida propone traducirlo por "vouloir-dire" (cf. p. 18-19).

ella expresa y expresa siempre la misma cosa, esté o no dirigida a otro.²⁰

Una última distinción, esta vez en el seno mismo de la expresión, es necesaria a fin de comprender el rol del lenguaje en la vida cognoscitiva: la distinción entre expresión en cuanto tal y la significación.

Si nos situamos en el terreno de la descripción pura, el fenómeno concreto de la expresión animada por un sentido se articula de este modo: por un lado, el fenómeno físico donde la expresión se constituye según su aspecto físico; y, por otro lado, su plenitud intuitiva donde se constituye su referencia a una objetividad expresada.²¹

En virtud de los actos que le confieren significación la expresión se refiere a algo objetivo, pero esta referencia de la expresión al objeto puede realizarse o no. Cuando la referencia se realiza, el objeto se nos ofrece como actualmente presente en virtud de los actos intuitivos o en virtud de la imaginación. En cambio, cuando la referencia de la expresión al objeto no se realiza, la expresión posee solamente una intención de significación. Sólo los actos que le confieren significado, que la dotan de una intención de significación, son esenciales a la expresión, los otros son meramente eventuales. Por ello, dos nombres, por ejemplo, pueden tener la misma significación, y referirse a objetos diferentes o referirse al mismo objeto y expresar significaciones diferentes.²²

Husserl procede mediante sucesivas exclusiones a fin de determinar la esencia de la expresión. En primer lugar excluye los elementos indicativos, luego el rol comunicativo y, finalmente, distingue en el seno mismo de las expresiones puras entre la intención de significación y los actos que realizan la intención. Vemos claramente el objetivo que persigue Husserl a través de todas estas distinciones. No se trata simplemente de encontrar un punto de partida desde el cual determinar las leyes de la lógica estableciendo la posibilidad de las expresiones puras, se trata además de establecer la posibilidad de una relación no empírica con los objetos, es decir, de una relación con el objeto ideal que no pierda su carácter ideal a pesar de fundarse en la subjetividad y que, a pesar de ser un objeto, no esté contaminado por lo empírico. En la posibilidad fenomenológica (hablamos de posibilidad *fenomenológica* puesto que las distinciones antes mencionadas son el producto del análisis de cuanto en la realidad se nos ofrece de manera amalgamada) de distinguir, por un lado, entre indicación y expresión y, por otro lado, a propósito de la expresión, entre intención de significación y realización de esta intención y, como más tarde en las *Ideen*

20. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Max Niemeyer, 1913, vol. II, p. 35.

21. Ídem, p. 37.

22. Cf. ídem, pp. 46-48.

I, entre un *estrato semiótico* y un *estrato presemiótico*, está en juego el principio de los principios de la fenomenología: la posibilidad de una presentación *in persona* del objeto, la posibilidad del sentido, la posibilidad de una intuición originaria. En efecto, Husserl identificará la intuición originaria con la experiencia de la inutilidad del signo.²³ Por ello, la diferencia entre signos indicativos y signos expresivos no coincide simplemente con la diferencia entre signo lingüístico y signo nolingüístico. La indicación incluye tanto los elementos involuntarios del proceso comunicativo, los gestos por ejemplo, como las expresiones en cuanto intervienen en la comunicación. La diferencia entre indicación y expresión coincide con la diferencia entre la presencia mediata y la presencia inmediata del significado. Cada vez que falta la presencia plena e inmediata del significado, el significante será de naturaleza indicativa. Por ello, no se trata meramente de un distinción metodológica que concierne exclusivamente a la fundación de la objetividad de las idealidades lógicas. La misma doctrina permanecerá y será profundizada en otros momentos claves del pensamiento de Husserl, por ejemplo, en *Ideen I* a propósito de distinción entre noético y noemático, y en *Formale und Transzendente Logik* cuando deba explicar lo que se debe entender por pensamiento en general. En esta última, el lenguaje viene considerado como un *punte* entre el pensamiento y el interlocutor, como la *corporalización* de un sentido espiritual. Más allá de cuanto se requiere, desde el punto de vista de las efectuaciones psíquicas, para que las palabras sean pronunciadas o para que puedan funcionar en la *fusión* expresiva, lo que interesa al lógico, sea formal o trascendentalmente, es lo que está soldado al lenguaje, los actos dadores del sentido. En *Ideen I*, supuesta la distinción entre *estrato* corporal y el *estrato* incorporal de la expresión, es a través de ésta que el sentido noemático y, por lo tanto, la relación a la objetividad acceden a la conceptualidad. Lo propio de la expresión es *reflejar* una intencionalidad que no le pertenece, ni en cuanto a la forma ni en cuanto al contenido. El *estrato* expresivo es, en cuanto tal, *improductivo* o, si queremos, su productividad se agota en el expresar y en la forma de la conceptualidad.²⁴ En definitiva, tanto para salvaguardar la objetividad de las entidades lógicas cuanto para afirmar la objetividad del conocimiento es necesario que se pueda distinguir entre la indicación y la expresión y, en el seno de la expresión, entre lo corporal y lo incorporal, entre lo semiótico y lo

23. "Por ejemplo, toda la sexta meditación no deja de demostrar que entre los actos y los contenidos intuitivos por un lado, y los actos y los contenidos significativos por otro, la diferencia fenomenológica es «irreductible»" (Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 67, véase especialmente la n. 1).

24. Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, La Haya, Nijhoff, 1950, § 124, pp. 257-258.

presemiótico; la reducción de los elementos indicativos es la reducción de la mundanidad, de la no presencia inmediata del sentido.

La posibilidad de expresiones puras, la posibilidad del soliloquio implican, en consecuencia, un significante absolutamente diáfano al significado, un *medium* improductivo. Este *medium* debe asegurar la absoluta concomitancia de la presencia del objeto y de la presencia del sujeto a sí mismo. Es éste, en efecto, el único modo de asegurar la unidad originaria de la objetividad y de la subjetividad. Precisemos los requisitos de este *medium* significante. El debe preservar la doble exigencia de los objetos ideales: por un lado, éstos no son el producto de una síntesis empírica, del acto de una subjetividad empírica; por otro lado, la idealidad del objeto ideal no es algo fuera del mundo, fuera del tiempo, como las formas platónicas (son omnitemporales pero no intemporales). Este *medium* es la voz fenomenológica. El privilegio de la voz, de la verbalidad, respecto de todos los otros significantes, la escritura por ejemplo, radica en que su forma ideal, la idealidad del significante, no implica ninguna referencia espacial y, por tanto, escapa a la mundanidad. En el escucharnos hablar, en la vida solitaria del alma, percibimos los tonemas y, simultáneamente, comprendemos la intención de significación. En el soliloquio no se verifica ningún proceso comunicativo, nos escuchamos sin comunicarnos. Desde el punto de vista fenomenológico, el acto de escucharnos hablar es una autoafección pura pura en cuanto, a diferencia de todos los otros actos de autoafección, puede operar en el ámbito de la universalidad sin pasar por la mundanidad.

En conclusión, tanto la objetividad de las entidades lógicas cuanto la objetividad del conocimiento, la relación con los objetos, se fundan en el carácter trascendental de la subjetividad, en la posibilidad de una intuición originaria en la cual la subjetividad y la objetividad, en razón de la doctrina de la intencionalidad, estén originariamente unidas. El lenguaje, los elementos indicativos, en general, y todo significante que de un modo u otro implique una referencia a la mundanidad, en particular, no son otra cosa que elementos secundarios, es decir, no constituyen, en cuanto tales, ni la objetividad de las entidades lógicas ni la objetividad del conocimiento. Es el sujeto la fuente del conocimiento y el lenguaje es, simplemente y en razón del sentido que le confiere la subjetividad, un medio de transmisión, de comunicación o, en el caso de la conceptualización, un medio improductivo. La fenomenología es una fenomenología del sentido, de cómo la subjetividad trascendental es la fuente de la objetividad, una filosofía de la primacía del significado, de la significación y del sentido sobre el significante. Primacía del significado o, lo que es lo mismo, primacía del sujeto.

Esta doctrina de la prioridad de la intuición, de la secundariedad del lenguaje o de la concepción representativa del lenguaje ha sido objeto de dos tipos de crítica, una proveniente de la filosofía del lenguaje y otra del desarrollo mismo de la escuela fenomenológica. Este segundo tipo de crítica puede titularse, siguiendo el vocabulario de Derrida, como *deconstrucción* de la fenomenología, como destrucción de la doctrina fenomenológica a

partir de sus propios elementos. Nos ocuparemos ahora de este segundo tipo de críticas.

Hemos visto que Husserl recurre al argumento del soliloquio a fin de poder mostrar que en la vida solitaria existen expresiones puras, libres de todo elemento indicativo dado que no desempeñan ningún rol comunicativo. A la pregunta: ¿en la vida solitaria del alma, no nos hablamos a nosotros mismos?, Husserl responde, como hemos visto, negativamente: y esto por dos razones fundamentales: 1) yo me puedo representar como hablándome a mí mismo, puedo representarme como comunicando conmigo mismo, pero no se trata de una comunicación, de una indicación efectiva, sino ficticia, compuesta de palabras ficticias; 2) una autocomunicación carecería de sentido porque lo que podría ser indicado, los contenidos psíquicos, están presentes en el sujeto al mismo tiempo que los signos que lo indican; toda mediación es, por lo tanto, inútil.

Respecto de esta argumentación de Husserl, Derrida se pregunta si es posible aplicar al lenguaje tal diferencia entre realidad y representación, si es posible distinguir una comunicación efectiva de una comunicación representada o imaginaria: ¿es posible en el seno mismo del signo y del lenguaje establecer una diferencia entre realidad y representación que permita distinguir un lenguaje exterior y un lenguaje interior? El lenguaje interior sería una representación, en el sentido de *Vorstellung*, a la que accedemos a través de una representación, en el sentido de *Vergegenwärtigung*.

Ahora bien, según el mismo Husserl, la estructura y el funcionamiento del lenguaje son esencialmente representativos, en el sentido de la *Vorstellung* y de la *Vergegenwärtigung*. En efecto, los elementos físicos del lenguaje no pueden funcionar como signos sino en razón de una identidad ideal (idealidad de la forma sensible del significante, idealidad del significado, idealidad, en ciertos casos, del objeto) que nos permite reconocerlos y repetirlos, y toda identidad ideal, como el mismo Husserl lo ha sostenido, implica tanto la *Vorstellung* como *Vergegenwärtigung*. Se hace difícil, entonces, pensar que en el seno de la representación (como *Vorstellung* y como *Vergegenwärtigung*) se pueda introducir una diferencia esencial a fin de poder separar un lenguaje interior (que sería una representación ficticia) de un lenguaje exterior (que sería una representación real) y distinguir entonces la expresión de la indicación.

El segundo de los argumentos con que Husserl muestra la inutilidad de los signos indicativos en la vida solitaria del alma se basa en la contemporaneidad de la presencia al espíritu de las palabras y de los contenidos psíquicos. Esta contemporaneidad es la contemporaneidad de un *Augenblick*, de un instante, de una presencia, valga la redundancia, siempre presente. La expresión husserliana es "*im selben Augenblick*". Ahora bien, a partir de la problemática que presenta la reductibilidad, o mejor, la irreductibilidad de la representación a la percepción presentativa, del recuerdo secundario a la retención, del presente reproducido (pasado) al

presente actual, como en las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Derrida va a mostrar la existencia de una no presencia en el seno de la presencia. Esta irreductibilidad significa que la presencia del presente percibido implica la composición continua con una no presencia, con una no percepción²⁵ del presente pasado.

Desde el momento en que se admite esta discontinuidad del presente y del nopresente, de la percepción y de la nopercepción en la zona de originariedad común a la impresión originaria y la retención; se acepta lo otro en la propia identidad del *Augenblick*: la no-presencia y la no-evidencia en el cerrar de ojos del instante.²⁶

La última crítica de Derrida se refiere a la diferencia entre la significación del pronombre "yo" en el discurso comunicativo y en la solitaria del alma. En el primer caso, según Husserl, su significación es ocasional; en el segundo, su significación se realiza esencialmente en la representación inmediata de la propia personalidad. Que el pronombre "yo" posea en el discurso comunicativo una significación (*Bedeutung*) ocasional significa que "lo que constituye cada vez su significación, no se sigue sino del discurso viviente y de los datos intuitivos que lo constituyen". Ahora bien, ¿estas distinciones no contradicen las anteriormente expuestas? ¿Por qué no aplicar al pronombre "yo" como a "aquí", "ahora", etc. la misma doctrina que se aplica a las otras expresiones, es decir, la posibilidad de que puedan ser portadoras de una significación, aun en la ausencia de intuición? Por otro lado, ¿una significación ocasional no contradice la idealidad de la significación?²⁷

En conclusión, la argumentación de Derrida consiste en poner en duda, a partir de los presupuestos del pensamiento de Husserl, la posibilidad de las distinciones sobre las cuales se funda tanto el acceso a las idealidades lógicas cuanto la posibilidad de una intuición originaria, de la presencia ideal del objeto y de la autopresencia del sujeto. El primer argumento pone en duda la diferencia entre indicación y expresión, el segundo la identidad del presente-presente, del presente viviente y el tercero la diferencia entre la intención de significación y la realización de la significación. En una palabra, lo que Derrida cuestiona es la posibilidad fenomenológica de estas diferencias, es decir, la posibilidad de distinguir *en derecho* lo que de hecho se nos ofrece siempre de manera amalgamada. Para Derrida, en efecto, la amalgamación, la *Verflechtung*, es originaria, lo que implica que el significante, especialmente el signo escrito, es constituyente de la significación y no simplemente portador de ella. Por ello, inscribiremos la deconstrucción de la fenomenología en el proceso de deconstrucción de la

25. Cf. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, pp. 71-72.

26. Ídem, p. 73.

27. Cf. ídem, pp. 107 y ss.

metafísica de la presencia, de la teoría del conocimiento fundada a partir de la presencia del objeto delante de un sujeto y de la noción misma de objetividad. Para Derrida, en definitiva, el sujeto no puede ni de derecho ni de hecho fundar el lenguaje. El sentido, el significado de un significante no dependen de la presencia ni del sujeto ni del objeto, sino, más bien, de la ausencia de ellos. No nos extenderemos más acerca de la posición de Derrida, nuestro interés es mostrar el contexto en el cual se mueven las afirmaciones de Foucault. Dos observaciones son, sin embargo, necesarias. De cuanto hemos visto que el carácter deconstructivo de la argumentación consiste en sacar conclusiones, en nuestro caso, acerca de la originariedad del significante, a partir de la imposibilidad de mostrar lo contrario; queda en suspenso la posibilidad de una argumentación positiva. En segundo lugar, acerca del postulado según el cual el significante supone la ausencia del objeto y del sujeto, cabe preguntarse si no se trata simplemente de contradecir los presupuestos de Husserl que lo sometía a la presencia de éstos, pero, si en definitiva, no se trata de una metafísica negativa de la presencia.²⁸

5. INTENCIONALIDAD, TEMPORALIDAD CONSTITUYENTE Y TEMPORALIDAD CONSTITUIDA

Retomemos el problema en el pensamiento de Husserl. En definitiva, ¿por qué la distinción entre indicación y expresión se hace tan problemática? ¿Por qué en cada etapa de esta distinción, la *Verflechtung* reaparece? La razón última es que la presencia, el presente-vivo, se encuentra siempre amenazada por la no presencia. El objetivo perseguido por Husserl en las *Logische Untersuchungen* es fundar los conceptos y las leyes de la lógica pura; la preocupación que lo anima es la de saber si los fundamentos esenciales y teóricos de la lógica dependen o no de una subjetividad psicológica. Como hemos visto, Husserl, al igual que Kant, distingue la lógica de la psicología por su carácter normativo; pero, a diferencia de éste, no considera los conceptos y las leyes de la lógica meramente como conceptos y leyes formales (*a priori* en el sentido kantiano). La síntesis originaria sobre la cual puede construirse el edificio de la lógica pura no es la síntesis *a priori* del juicio, sino la síntesis de una experiencia originaria concreta. A pesar de la exigencia manifestada, en el segundo volumen de las *Logische Untersuchungen*, de retornar a la subjetividad concreta, a esta experiencia originaria no se ha accedido todavía. Sin un acceso fenomenológico al momento constitutivo originario de las objetividades, y consiguientemente a una fenomenología de la temporalidad, la distinción entre indicación y expresión corre el riesgo de perder todo

28. Cf. Vincent Descombes, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Minuit, 1983, pp. 76-79.

su rigor y toda su coherencia: la presencia corre el riesgo de verse siempre infectada por la no presencia.

La pregunta que surge entonces es ¿por qué una vez aclarados los problemas de la temporalidad trascendental, del origen fenomenológico de esta temporalidad y de la historicidad trascendental, Husserl continúa sosteniendo la reductibilidad del lenguaje o, lo que es lo mismo, la prioridad del sentido? Podríamos, inspirándonos en la cuarta investigación lógica, formular la cuestión de otra manera: ¿radicalizando la reducción será posible una eidética del lenguaje? Responderemos más adelante, por el momento debemos mostrar las razones por las cuales el acceso a la temporalidad originaria se presenta como la cuestión decisiva de la fenomenología y cómo y por qué desembocará en una reflexión acerca de la historicidad trascendental como fundamento de las objetividades ideales. En otras palabras, pretendemos mostrar los motivos por los cuales la reflexión de Husserl que parte de la exclusión de la historia se ve obligada a reintroducir la historicidad, aunque, ciertamente, en un nivel diferente. Pretendemos mostrar, además, cómo y por qué la fenomenología francesa juzgará necesario, a partir de esta evolución, plantear, en otros términos a cómo se presentan en las *Logische Untersuchungen*, las relaciones entre el sujeto y el lenguaje. Si la interpretación francesa de la obra de Husserl es correcta o si otra lectura es posible, esto, en razón de nuestro objetivo, el análisis foucaultiano de la historicidad de las ciencias y del discurso, es una cuestión secundaria.

En las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* y en las *Ideen I*, a diferencia de las *Logische Untersuchungen*, el problema de la temporalidad es tratado de manera explícita. No seguiremos en detalle los análisis de las *Vorlesungen* y de las *Ideen I*, nos limitaremos a señalar la aporía fundamental de todos los análisis fenomenológicos estáticos, no-genéticos, aun cuando se lleve a cabo al abrigo de la reducción fenomenológica.

a. Asociación originaria e impresión originaria

En las *Vorlesungen...* Husserl comienza por la crítica de la explicación de Brentano del carácter temporal de las vivencias psíquicas, es decir, por la crítica de la doctrina de la *asociación originaria* que Husserl sitúa, sin asimilarlas completamente, en el mismo nivel que las explicaciones psicológicas desarrolladas a partir de los presupuestos de Hume.²⁹ Brentano sostiene que a las representaciones de la percepción se agregan, inexorablemente y sin mediación, representaciones memoriales que se originan en la imaginación. Así, una percepción pasada, modificada por las

29. Husserl se refiere tácitamente a Georg Müller, cf. la nota 1 de la página 20 de la traducción francesa de las *Vorlesungen...*: Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964.

representaciones temporales, permanece presente. De otro modo, la percepción de una sinfonía, por ejemplo, sería imposible: o bien percibiríamos un sonido después de otro sin advertir la sucesión entre ellos en cuanto tal y, en este caso no, percibiríamos una sinfonía; o bien percibiríamos simultáneamente todos los sonidos y tampoco en este caso percibiríamos la sinfonía en cuanto tal. Por el poder de la imaginación, en cambio, cada sensación sonora, una vez desaparecida la excitación sensorial, engendra una representación semejante y dotada de un índice temporal. Brentano llama *asociación originaria* a la vinculación continua de las representaciones modificadas temporalmente a la representación presente. A esta asociación originaria, que explica la formación del pasado y que produce una intuición originaria del tiempo, Brentano debe añadir la intuición extendida del tiempo, a fin de poder explicar el tiempo infinito. Ésta es, al igual que la intuición originaria, un producto de la imaginación, pero no de la asociación originaria.³⁰ Mientras la determinación temporal del presente es real, ni el pasado ni el futuro lo son. En la diferencia entre la asociación originaria y la intuición extendida del tiempo, se sitúa tanto la crítica husserliana a Brentano cuanto la posibilidad de recuperar lo que puede presentarse, en ella, como el esbozo y el núcleo de un análisis fenomenológico estricto.

La crítica de Husserl es múltiple. En primer lugar, como aparece claramente, Brentano trabaja con elementos trascendentes, lo cual es inaceptable a partir de la reducción. En segundo lugar, si tanto la intuición originaria como la intuición extendida son un producto de la imaginación, entonces, cuál es la diferencia entre una y otra, dado que ambas son *phantasmata*. ¿Cuál es la diferencia entre el pasado como representación de una vivencia temporal vivida con anterioridad y la vivencia presente que, en cuanto vivida temporalmente como presente, es también un producto de la imaginación? En tercer lugar, Brentano no distingue entre acto, contenido y objeto; no distingue entre la percepción de la duración y la duración de la percepción. A estas tres críticas subyace otra, más fundamental, que se refiere no sólo a la posición de Brentano, sino también a la posición psicologista clásica: ambas suponen que la conciencia, en cuanto tal, es exterior a la temporalidad, es simplemente la espectadora de un desarrollo y de una sucesión externa.

b. Los Zeitobjekte

El punto de partida para la determinación fenomenológica de la temporalidad no es y no puede ser, en razón del método fenomenológico, el tiempo objetivo, el tiempo de los objetos trascendentes. En efecto, si la conciencia es una espectadora intemporal de la temporalidad de los objetos,

30. Cf. Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, La Haya, Nijhoff, 1966, pp. 15-19.

se hace difícil explicar la constitución de la temporalidad sin caer en las contradicciones que hemos mencionado antes. Es evidente, como lo sostiene Husserl, que la percepción de la temporalidad implica una temporalidad de la percepción, que la percepción de la duración implica una duración de la percepción, y es también evidente que, si hacemos abstracción de todo objeto trascendente, la percepción conserva su carácter temporal.³¹ Por ello, Husserl distingue entre la temporalidad de los objetos trascendentes, que es necesario reducir, y los objetos temporales inmanentes que contienen en sí mismos una extensión temporal y que son objeto de la descripción fenomenológica. Un sonido, por ejemplo, considerado como *puro dato hilético* es en sí mismo temporal, el objeto inmanente nos es dado siempre temporalmente. Ahora bien, el análisis fenomenológico puede dirigirse hacia *el objeto inmanente* considerado en sí mismo, el cual a partir del presente productor cae continuamente en el pasado, o hacia *el modo* en que son conscientes tanto las diferencias de la aparición del objeto inmanente como su contenido temporal. En otras palabras podemos analizar en la *intimidad* de la conciencia el objeto inmanente o el objeto en su modo (*das Objekt im Wie*).³² Husserl concluye el párrafo nueve de las *Vorlesungen...* con la siguiente declaración:

Manifiestamente debemos reconocer que el término "intencionalidad" posee un doble sentido, según que tengamos en cuenta la relación de la aparición a lo que aparece o la relación de la conciencia, por un lado, con lo que "aparece en su modo" [*Erscheinende im Wie*] o, por otro lado, con que simplemente aparece.³³

Podríamos interpretar esta diferencia como la distinción entre una intencionalidad constituida, la intencionalidad de la relación de la aparición con lo que aparece (*Erscheinung-Erscheinende*), y una intencionalidad constituyente, la relación de la conciencia a lo que aparece en su modo y a lo que aparece como tal (*Bewusstsein-Erscheinende im Wie-Erscheinende*).³⁴ Es claro que la explicación originaria de la temporalidad debe descubrirnos la unidad de estos dos sentidos de la intencionalidad; las *Vorlesungen...*, como veremos, situándose en el nivel noemático, no pueden acceder a ella.

Reducido el tiempo objetivo, lo que debemos aceptar, desde el punto de vista fenomenológico, no es el tiempo mundano, el tiempo trascendente, sino, al contrario, la aperccepción de un flujo en el interior de la aperccepción inmanente. Husserl debe explicar: 1) cómo la subjetividad constituye las objetividades temporales inmanentes y 2) qué relación existe entre las

31. Cf. idem, p. 27.

32. Cf. ibidem.

33. Ibidem.

34. Gerald Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 63.

objetividades temporales constituidas por la conciencia inmanente y el tiempo de los objetos trascendentes. Y esto evitando tanto el empirismo como el formalismo: por un lado, no es posible sostener que el tiempo fenomenológico es producido, causado por el tiempo mundano y objetivo; por otro lado, la temporalidad fenomenológica no puede ser un mero concepto formal. La intencionalidad no puede ser ni absolutamente pasiva ni absolutamente activa.

c. La impresión originaria y la intencionalidad de la retención

Es esta diferencia entre lo constituido y lo constituyente, que pretenden aclarar, en primer lugar mediante una purificación del vocabulario, las primeras líneas del párrafo consagrado al diagrama del tiempo. Aquí Husserl, a propósito de la imposibilidad de considerar como apariciones (en el sentido de manifestación de algo que se manifiesta), distingue entre los modos que son constitutivos de los objetos temporales y los objetos inmanentes en cuanto constituidos. Aunque, como lo afirmará más adelante, los *modos* son también objetos inmanentes. La argumentación de Husserl pasa de la idea de continuidad a la idea de modo, es decir, de la continuidad de las fases temporales al modo en que cada una de estas fases continua. En primer lugar, es necesario subrayar que los modos del desarrollo temporal poseen una fuente productora, el presente, por el cual el objeto temporal inmanente comienza a existir. En segundo lugar, cada fase ulterior es una continuidad creciente, es una continuidad de pasados.³⁵ La *fuerza* es la impresión originaria, el presente del objeto inmanente, éste cambia continuamente en pasado y continuamente utilizando aquí el adverbio "continuamente" con el sentido de "sin cesar" y de "en continuidad" otro presente se liga a aquel que pasó. La retención de un sonido, por ejemplo, es retención presente de un sonido pasado, presente en el presente de un sonido presente. La conciencia impresional deviene continuamente conciencia retencional siempre continuamente nueva.

La impresión originaria no es la sensación considerada en el nivel psicológico, sino una impresión en la conciencia inmanente del tiempo; el objeto temporal es constituido a partir de la impresión originaria del puro dato hilético; la retención y la propensión uniendo la sucesión de impresiones originarias constituyen el objeto; lo retenido y lo anticipado no son reales.³⁶ Pero dado que la impresión originaria es intencional y que Husserl define la retención y la propensión como modificaciones intencionales, es necesario, en cierto sentido, que se anticipe el objeto real. Por un lado, Husserl debe sostener que lo retenido y no anticipado no son reales, de otro modo la esfera fenomenológica se reduciría a realidad natural; por otro

35. Cf. Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, La Haya, Nijhoff, 1966, p. 27.

36. Cf. idem, p. 31.

lado, a fin de salvar el carácter intencional de la conciencia, no puede negar toda realidad a la cuasi-presencia de lo retenido y de lo anticipado. Aquí aparece con claridad la oscilación de todo movimiento intencional: producción y receptividad, creación e intuición, actividad y pasividad. ¿La síntesis noemática, movimiento de retención y propensión que une las impresiones originarias a fin de constituir el objeto, no supone una síntesis más originaria? Por un lado, por la conciencia constitutiva existe una unidad objetiva; por otro lado, por el objeto que aparece como ya constituido, podemos tener conciencia del objeto; puesto que el objeto de la conciencia intencional es originariamente un substrato real y no sólo noemático. El mismo razonamiento podemos hacer a propósito del tiempo. El presente originario no es absoluto sino en continuidad con el no presente; la temporalidad originaria debe ser el comienzo absoluto de la aparición del tiempo, pero la aparición del presente está condicionada por el movimiento de la retención. Ahora bien, dado que, como lo afirma el mismo Husserl,³⁷ el flujo constituyente del tiempo es la subjetividad absoluta, la aporía de la impresión originaria y del presente originario pone en peligro el proyecto mismo de la fenomenología.

d. Temporalidad noética y temporalidad noemática

Las *Ideen I* no pueden sino retomar el problema de la constitución trascendental, originaria y concreta ampliando la reducción. Por la reducción eidética, una vez neutralizados los objetos trascendentes, accedimos a la conciencia inmanente del tiempo, pero ésta se vuelve inexplicable sin recurrir a la síntesis pasiva, es decir, sin recurrir, en cierto modo, a los objetos trascendentes. En efecto, en la inmanencia de las vivencias, la intencionalidad no puede aparecer sino a condición de que lo real sea conservado como un *noema* y, por ello, la génesis del sentido podía ser reducida al sentido ya constituido. Pero, si este sentido aparece como constituido por un acto temporal del sujeto, a fin de analizar este acto constitutivo originario, es necesario reducir también el sujeto. Si el producto de la reducción eidética es un *a priori* concreto, este concreto no puede ser ni formal, en el sentido kantiano, ni producido empíricamente; es necesaria entonces una explicación trascendental de la génesis del concreto. Si bien, a pesar de esta inquietud explicativa, permaneciendo en el estadio de la constitución estática, las *Ideen I*, al igual que las *Vorlesungen...*, no podrán ofrecernos una explicación ni definitiva ni satisfactoria.

Una vez reducida la totalidad del mundo, las cosas, nosotros mismos y toda especie de *cogitare*, nos encontramos delante de un *residuo fenomenológico*, de una conciencia trascendental. A lo largo de todas las consideraciones inspiradas en la reducción fenomenológica asistimos a una continua oscilación entre una psicología intencional conjugada con un formalismo y

37. Cf. idem, pp. 74-75.

una verdadera fenomenología trascendental. O bien la conciencia trascendental, cuyo ser individual es constituido de igual modo que las otras regiones y nos movemos en el ámbito de la psicología; o bien se distingue constitutivamente de las otras regiones y no puede ser, respecto de éstas, sino pura en el sentido formal y kantiano del término; o bien será necesario pasar a una fenomenología de la conciencia trascendental como *Ur-region*. El problema planteado en las *Vorlesungen...* permanece: ¿cómo explicar la coincidencia del constituyente y de lo constituido? ¿Que tipo de relación constitutiva establecer entre la región conciencia y la región naturaleza? ¿Cómo una vivencia puede ser vivencia de algo que no es vivencia? ¿Cuál es la relación entre el substrato real y el sentido noemático?

La objetividad real es reemplazada por la objetividad noética, la correlación tiempo objetivo-tiempo inmanente, de la descripción de las *Vorlesungen...*, es reemplazada por la correlación tiempo noemático-tiempo noético. Sin embargo este remplazo no resolverá las aporías de las *Vorlesungen...* Veamos por qué.

Husserl, consciente del riesgo de reducir la subjetividad a una mera condición de posibilidad, precisa que dentro de la inmanencia se presenta una transcendencia original, no constituida. El yo puro es un yo actual, concretamente presente. Diciéndolo de otro modo, la intencionalidad no es pura y exclusivamente activa, la actividad noética requiere un correlato noemático y este correlato debe poder fundarse en un objeto dado a la percepción. La exigencia del correlato intencional de la donación del objeto hacen del yo puro un yo concreto. En consecuencia, la actividad de la conciencia exige una pasividad, puesto que la pura actividad intencional es contraria a la intencionalidad fenomenológica. Ahora bien, ¿cuál es el sentido de esta pasividad originaria? En el lenguaje de las *Ideen I*, ¿cuáles son las relaciones entre la *hylé*, componente real no intencional, y la *morfé*, componente noemático, irreal, intencional que la anima y el *noema* intencional y no real? La materia hilética, valga la redundancia, no es ni la materia trascendente de la cosa percibida ni la materia del cuerpo que percibe, ella es un esbozo, una figuración;³⁸ el esbozo pertenece a las vivencias y, en consecuencia, no es de carácter espacial; pero lo que es esbozado es por principio espacial. Entonces, ¿cuál es la naturaleza del esbozo de algo que no es ni el objeto esbozado ni una determinación intencional del objeto componente real de las vivencias pero no intencional? ¿Cuál es la naturaleza de esta mediación entre los objetos trascendentes y la intencionalidad? En el nivel de la temporalidad noética es imposible responder a estas cuestiones; sin una elucidación de la temporalidad trascendental constituyente, sin una elucidación del yo como fuente constituyente, es imposible escapar a las aporías de la correlación noético-noemática. Será necesario considerar un tiempo puro, antepredicativo; con

38. Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, La Haya, Nijhoff, 1950, p. 64.

éste se esbozará una nueva trascendencia que profundice la intencionalidad en cuanto actividad y en cuanto pasividad, la cual, en un momento originario respecto de la correlación noético-noemática, podrá dar razón del yo puro como totalidad concreta de vivencias. En efecto, la materia hilética, en cuanto componente real no intencional de las vivencias, exige la explicitación y la explicación de una síntesis pasiva y ésta sólo puede dar lugar a un componente real nointencional de las vivencias sino porque participa del carácter temporal de las vivencias.

La investigación de esta temporalidad originaria, de un tiempo antepredicativo se desarrollará en tres direcciones: 1) en la dirección lógica de *Erfahrung und Urteil* fundando la posibilidad de la predicación a partir de un mundo precultural; 2) en la dirección egológica de las *Méditations cartésiennes* examinando la génesis del ego y 3) en la dirección histórico-teleológica sobre todo a partir de la *Krisis* investigando la irrupción del *Lógos* en la historia. No podemos detenernos en el análisis de cada una de estas tres direcciones, en razón de nuestro objetivo, nos interesa particularmente sólo la tercera.

6. HISTORICIDAD Y LENGUAJE:
 DER URSPRUNG DER GEOMETRIE
 ALS INTENTIONAL-HISTORISCHES PROBLEM

a. Del a priori concreto al a priori histórico

El objetivo que Husserl persigue en este ensayo, más que determinar el origen de la geometría en sí mismo —de lo que ya se ha ocupado en obras anteriores, especialmente en *Formale und transzendentale Logik*— es mostrar la posibilidad y los elementos de la historicidad trascendental de las objetividades ideales. Según Merleau-Ponty se trata de descubrir una tercera dimensión entre la serie de los hechos y el sentido atemporal, la dimensión de la historia en profundidad o de la génesis de la idealidad. La verdad de las proposiciones de la ciencia, en nuestro caso geométrica, no puede ser reducida a un sentido atemporal, dado que éste es producido por la actividad de una conciencia concreta (no proviene de un *tópos ouránios*), ni se origina en una serie de hechos históricos dado su carácter ideal. Ni platonismo ni empirismo, pero tampoco un compromiso entre ambos, lo que implicaría que la actividad de la conciencia en el tiempo sería sólo un descubrimiento de lo atemporal o la sucesión de los hechos históricos la simple repetición de una dimensión ahistórica. En este caso, como justamente lo afirma Derrida, "la originalidad histórica del relato de la verdad no puede ser la del mito".³⁹ La expresión *a priori histórico* resume el

39. Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, traducción e introducción de Jacques Derrida, Paris, PUF, 1990, p. 48.

proyecto y la dificultad de la historicidad trascendental como una historia de la verdad.

El problema sería entonces, recurriendo a lo esencial de la historia, descubrir el sentido histórico originario que pudo y debió dar necesariamente su sentido de verdad persistente a todo el devenir de la geometría.⁴⁰

El recurso a lo esencial de la historia a fin de revelar el sentido originario de una verdad persistente se presenta como una *Rückfrage*,⁴¹ como una interrogación retrospectiva. Partir de nuestro presente, partir de la geometría *ya hecha*, tal como se nos ofrece, a fin de revelar cómo se ha originado y cómo ha permanecido. La forma retrospectiva de la interrogación está determinada por las exigencias esenciales de la fenomenología. Como a lo largo de todo el desarrollo de ésta, también en la interrogación acerca de la historicidad de la ciencia la intencionalidad desempeña el papel fundamental. El sentido originario, la evidencia subjetiva fundadora de la verdad geométrica, el acto productivo, sólo puede ser alcanzado partiendo del producto. "Lo histórico en sí, lo primordial es nuestro presente."⁴² Lo originario no es un hecho histórico intramundano, comienzo de una serie de otros hechos históricos, interpretable en términos de causalidad fisicista; sino el acto fundacional de una teleología que confiere a todo el devenir de la verdad geométrica el carácter unitario de una tradición: una síntesis continua de sentido. Ya el título nos advertía de esta necesidad fenomenológica, el origen de la geometría se presenta como un problema histórico-intencional.

Pretender descubrir un *a priori* histórico, algo absoluto en relación con la historia, a pesar de la relatividad de lo histórico ¿no es una ingenuidad?⁴³ ¿No deberíamos decir que cada pueblo, cada cultura posee su propio *a priori*? ¿Es posible una eidética de la *Erstmaligkeit*, del acto fundacional de la geometría, consecuentemente de un hecho individual, si lo individual es, como el mismo Husserl lo ha sostenido, un *ápeiron*? ¿En qué sentido es posible una eidética de la historia, un recurso a lo esencial en la historia?

Todas estas dificultades obligan a Husserl, por un lado, a desarrollar a lo largo de todo el ensayo numerosas precauciones metodológicas que retoman las anteriores críticas al objetivismo tecnista, al historicismo y al psicologismo, a fin de mostrar cómo la investigación histórica acerca del origen de la geometría no renuncia a las reducciones ya operadas en sus

40. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Gesammelte Werke*, v. VI, La Haya, Nijhoff, 1954, p. 385.

41. Cf. ídem, p. 365.

42. ídem, p. 382.

43. Cf. ídem, pp. 381-382.

obras anteriores y, por otro lado, lo obligan a indicar la especificidad de una fenomenología de la historia.

Así, tal como se presenta en este ensayo, la historicidad trascendental de la geometría plantea dos cuestiones fundamentales. Por un lado, se trata de determinar lo esencial del acto productivo originario, de una eidética de la *Erstmaligkeit*.⁴⁴ Por otro lado, es necesario determinar lo esencial de la manera según la cual la evidencia egológico-subjetiva de este primer acto deviene objetiva, persistente en el tiempo y disponible para todo géometra real o posible. Antes de abordar estas dos cuestiones, Husserl comienza con una serie de exclusiones a fin de explicitar la especificidad de la fenomenología de la historia.

La objetividad ideal es producida por el acto de una conciencia concreta, sin embargo, puesto que la existencia geométrica no es una existencia psíquica, sino la existencia de algo objetivamente disponible para todo hombre, para todo géometra real o posible, el sentido original no puede coincidir con el sentido psicológico que los conceptos matemáticos y geométricos poseían en la mente de Galileo o de sus sucesores, por ejemplo.⁴⁵ Tal coincidencia reduciría la verdad geométrica a la facticidad de un hecho empírico limitando de manera inadmisiblemente la idea de génesis histórica. Si es necesario revertir el dogma omnipotente de la incompatibilidad de la elucidación epistemológica con la explicación histórica y genética, la génesis no puede ser reducida a génesis psicológica. Por ello, Husserl planteándose la cuestión del origen y del sentido originario no renuncia a la crítica del psicologismo de Hume y de sus sucesores.

El sentido original no coincide tampoco con el contenido histórico de las primeras proposiciones geométricas. Ninguna investigación histórica, en la acepción habitual del término, es capaz de revelarnos este sentido original. Excluyendo toda historia de hechos, Husserl entiende responder al mismo tiempo a la objeción relativista. El sentido originario, como lo veremos más adelante, constituye un *a priori* histórico, válido para toda cultura. La respuesta de Husserl concierne a la vez a los presupuestos de la metodología de una ciencia del espíritu como ciencia de lo que ha sucedido efectivamente y a los presupuestos de la objeción relativista. La historia como historia de hechos supone la historia como horizonte universal, sólo es posible plantearse la cuestión de lo que ha sucedido efectivamente a partir de la presuposición de este horizonte.⁴⁶ Instituir los hechos como hechos históricos exige una precomprensión de la historicidad, de las invariables históricas: el lenguaje, la comunicación, la tradición.⁴⁷ Tales invariables históricas plantean la delicada cuestión de una eidética histórica,

44. Cf. idem, p. 366.

45. Cf. idem, pp. 366 y ss.

46. Cf. idem, p. 382.

47. Cf. Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, traducción e introducción de Jacques Derrida, París, PUF, 1990, p. 114.

consiguientemente de la aplicación del método de las variaciones imaginarias, y de la relación entre el *a priori* histórico y la historia empírica. ¿La eidética histórica es posible a partir de las variaciones imaginarias o debe recurrir a la historia de hechos? Acerca de esta cuestión, divergen las interpretaciones de Merleau-Ponty y de Derrida. Según Merleau-Ponty, apoyándose en la correspondencia entre Husserl y Lévy-Bruhl, la eidética histórica necesita de la historia de hechos para poder constituirse; dado que la imaginación es incapaz de suministrar todas las posibilidades fácticas de las diferentes culturas. La crítica de Derrida a esta interpretación clarifica la idea husserliana de *a priori* histórico. El *a priori* histórico no es un *a priori* en el sentido de que a partir de él podría deducirse el contenido de toda cultura o sociedad posibles; éstas deben conformarse a las esencias apriorísticas de la historicidad, pero lo fáctico no es deducible de lo eidético.⁴⁸ Además, Husserl no ha sostenido nunca que las variaciones imaginarias debieran agotar todas las posibilidades fácticas; ellas parten de los hechos a fin de retener su ejemplaridad, su posibilidad y no su facticidad.

Si, frente al positivismo y al relativismo histórico, Husserl debe afirmar la aprioridad del sentido originario, contra la filosofía trascendental debe afirmar el carácter histórico de este *a priori*. El sentido originario es la condición de posibilidad de la ciencia geométrica y aquí Husserl, al igual que Kant, se desentiende de la historia empírica, se sitúa en un nivel trascendental. Pero a diferencia de éste, se trata de un trascendental histórico o, mejor, histórico-constitutivo. El acto de producción del sentido original no es el descubrimiento de un objeto ideal ya constituido, descubrimiento intramundano que tiene lugar en el seno de un sentido sedimentado, sino una verdadera producción. Para Kant, la única función posible de la conciencia individual es descubrir lo trascendental; por ello, es indiferente a la historia empírica. Para Husserl el acto de la conciencia concreta es constitutivo del sentido y el objetivo de la reducción histórica es revelar la dependencia del sentido en relación con un acto inaugural.⁴⁹ La historicidad es un componente eidético de la idealidad y toda historicidad concreta reenvía a una *Erstmaligkeit*, a una esencia de la primera vez. La *Erstmaligkeit* es una singularidad eidética que no se refiere a la facticidad del hecho, sino al sentido que persiste en cuanto tradición.⁵⁰

Por último, el origen de la geometría, el fundamento que la establece como verdad persistente, no coincide con sus fundamentos axiomáticos. La evidencia originaria no puede ser confundida con la evidencia axiomática. Los axiomas son ya un producto de la formación del sentido, la deductibilidad o no deductibilidad de las proposiciones geométricas o matemáticas no fundan sino que suponen la formación de sentido. Por tanto, no podemos identificar la determinabilidad de la geometría con la decibilidad. La

48. Cf. idem, p. 117.

49. Cf. idem, p. 32.

50. Cf. idem, pp. 33-34.

Rückfrage no es una elucidación lógica, sino una reactivación de la "tradicón de la formación del sentido" (*Sinnbildungstradition*). El sentido originario trasciende la alternativa analítica de verdadero y de falso y la indecibilidad forma parte del horizonte de la geometría; el cual no puede ser definido como un dominio infinito regido por una nomología, un sistema formal de axiomas saturado, sino, más bien, como una tradición que no agota en la analiticidad, la sedimentación del sentido. Acerca de esta cuestión, asistimos a una profunda mutación en el pensamiento de Husserl. En efecto, en *Formale und transzendente Logik*, el ideal nomológico era el modelo de todas las disciplinas eidéticas exactas,⁵¹ en *Der Ursprung...*, en cambio, este ideal es reducido. El sentido originario afecta todo el devenir de la geometría y no sólo las proposiciones decibles.

Con otras palabras, ni la subjetividad psicológica ni la subjetividad trascendental, ni la subjetividad lógica ni el contenido ni la sucesión de los hechos históricos, pueden revelarnos el sentido histórico originario que instaure una ciencia como *tradición*.

¿Cómo se ha originado la tradición geométrica? Esta pregunta, que concierne a las invariables de la *Erstmaligkeit* geométrica, podría formularse también de la siguiente manera: ¿cómo a partir del mundo de la vida (*Lebenswelt*) han podido formarse los *a priori* de la idealidad científica? ¿Cómo se han constituido las *protoidealidades* a partir de la *praxis* humana?

La instauración de la tradición geométrica es, según Husserl, un acto filosófico que no se explica simplemente a partir de los elementos invariables de la *Lebenswelt*. El acto de instauración, la idealización geométrica originaria, es un acto de infinitización que exige el concurso de una *Idea* en el sentido kantiano del término. Veamos en detalle cómo concibe Husserl este acto originario o, mejor, veamos lo que *a priori* podemos conocer de este acto originario. Primeramente, se trata de superar las generalidades formales desarrolladas anteriormente acerca de las condiciones de la tradición, a través del método de las variaciones imaginarias, a fin de establecer la apodictica de la cual disponía, a partir del mundo precientífico, el profundador de la geometría y que le ha servido como materia para la ideación originaria.⁵² Husserl enumera cinco elementos fundamentales: el mundo precientífico es un mundo de cosas dispuestas en un espacio y en un tiempo inexactos, dotadas de corporeidad, sometidas a procesos de deformación, que poseen otras cualidades materiales suplementarias (color, peso, etc.) y cuyas formas y procesos de transformación, en razón de las necesidades de la vida cotidiana, han sido perfeccionados por la actividad de la imaginación, dando origen a partir de las formas sensibles a otras formas

51. Cf. idem, pp. 40-41.

52. Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Gesammelte Werke*, v. VI, La Haya, Nijhoff, 1954, p. 383.

sensibles más puras.⁵³ A partir de este material precientífico, un acto de pensamiento puro, una idealización crea las objetividades ideales.

Es sólo en la medida en que el contenido apodictico universal de la esfera de las formas espacio-temporales invariable a través de toda variación imaginable se encuentra tomado en consideración en la idealización que una formación ideal puede nacer [...]⁵⁴

La idealidad geométrica se produce a partir de la idealidad morfológica sensible, a partir de las variaciones imaginativas que pueden realizarse en el nivel de la gradualidad sensible perfeccionándolas progresivamente. Pero la idealidad del espacio y de las formas geométricas no es en sí misma ni imaginaria ni sensible. Los cuerpos, la espacialidad y la temporalidad inexactas, las idealidades morfológicas y el arte métrico, constituyen una condición para el nacimiento de la geometría, pero son sólo una condición insuficiente. Sólo un acto filosófico autoriza el salto a la idealidad geométrica como tal y la explica.⁵⁵ Sólo por este acto se supera la finitud del mundo pregeométrico y se establece el saber geométrico como tarea y horizonte infinitos. Esta apertura infinita a partir de la finitud de las formas sensibles o imaginarias es la apertura misma de la historicidad; de lo contrario, la humanidad se encontraría sumergida en una historia empírica que no es sino una no historia. La historicidad (*Geschichte*) no puede originarse en la historia (*Historie*). En este sentido el nacimiento de la filosofía es el nacimiento de la historicidad. El mundo cultural precientífico, que en cuanto cultural no puede ser identificado a lo antepredicativo de *Erfahrung und Urteil*, y la filosofía, son las dos condiciones necesarias para el nacimiento de la geometría.

Husserl caracteriza sumariamente este acto de infinitización: a partir de una estructura anticipativa de la intencionalidad, la idealidad morfológica es superada en la dirección de la idealidad. Pero, para que la anticipación intencional lleve a cabo esta superación, es decir, cree la idealidad geométrica, es necesario que ella sea ya ideal. Sólo por la presencia en la conciencia de una *Idea*, en el sentido kantiano, que asegure la idealidad de la anticipación intencional es posible explicar la superación de las idealidades morfológicas. En las *Ideen I*, Husserl distingue entre conceptos ideales y conceptos descriptivos. El origen de los conceptos ideales y su contenido, a diferencia de los conceptos descriptivos, no nos es dado a través de una intuición. Mientras que el correlato de los conceptos descriptivos son las esencias morfológicas; el correlato de los conceptos ideales de la geometría, en cambio, son esencias que poseen el carácter de

53. Cf. idem, pp. 383-395.

54. Ídem, p. 385.

55. Cf. idem, pp. 385-386.

Ideas, en el sentido kantiano. Estas esencias ideales son, en consecuencia, límites ideales que, en cuanto tales, no se nos ofrecen intuitivamente. La *Wessenschau* es posible una vez que las idealidades han sido constituidas. En este sentido, la infinitización de las idealidades morfológicas es la creación de una eidética.

En la creación de esta eidética, nos encontramos nuevamente con la problemática de la temporalidad fenomenológica original. Las esencias ideales de la geometría, esencias límites, inscriben el *immer wieder* de la idealización matemática en un horizonte infinito, sólo la Idea puede asegurar el carácter ideal de la intencionalidad anticipativa en un movimiento infinito; éste movimiento no es otro que el movimiento de la temporalización originaria donde sólo la *Idea* puede animar y unificar el *Presente-Vivo*, como permanencia indefinida de la retención y de la propensión. La donación perfecta de la cosa es una Idea.⁵⁶ Pero la Idea no es sino el polo de una intuición vacía de objeto, intuición de una intencionalidad pura.

Todo esto desarrolla rigurosamente el descubrimiento de la intencionalidad. Esta no es otra cosa que lo Absoluto de un Movimiento viviente sin el cual ni su fin ni su origen tendrían la oportunidad de aparecer. La intencionalidad es la tradicionalidad. En su más grande profundidad, es decir, en el movimiento puro de la temporalización fenomenológica, como salida de sí en sí del Absoluto del Presente Viviente, la intencionalidad es la raíz de la historicidad. Si es así, no podemos preguntarnos *cuál* es el sentido de la historicidad. En todas las acepciones de término, la historicidad es *el sentido*.⁵⁷

La interrogación acerca de la historicidad trascendental concierne a la ciencia en cuanto ésta es una tradición, es decir, una síntesis continua de sentido que trasciende la actividad retencional de la conciencia individual. En la retención-propensión comunitaria, intersubjetiva, como en la retención de la conciencia individual, el presente no es ni una ruptura ni un efecto del pasado sino una retención del presente-pasado; pero, a diferencia de la actividad retentiva de la conciencia individual, la retención-propensión comunitaria es una síntesis continua, sedimentación de sentido que se realiza dentro de una sedimentación de sentido sin encontrarse limitada por las condiciones individuales de la existencia.

Las condiciones de persistencia del sentido serán las condiciones de la objetividad. En efecto, no se trata de explicar cómo se transmite un objeto ya constituido en el dominio egológico, sino cómo se constituye un objeto ideal, un concepto o estado de cosas geométrico absolutamente disponible

56. Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, La Haya, Nijhoff, 1950, § 143.

57. Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, traducción e introducción de Jacques Derrida, París, PUF, 1990, p. 166.

para todo géometra real o posible. Aclarada la especificidad de la interrogación acerca de la historicidad trascendental y establecidas las precauciones metodológicas necesarias, la cuestión de la objetivación ocupa la atención de Husserl: ¿cómo la evidencia egológico-subjetiva puede devenir una objetividad ideal?, ¿cuáles son las condiciones de una síntesis continua de sentido? Husserl comienza distinguiendo diversos grados de objetividad a fin de mostrar la especificidad propia a las objetividades geométricas y, a partir de aquí, vuelve al problema del lenguaje como mediación necesaria para la constitución de la objetividad geométrica.

Husserl distingue tres grados de objetividad. En primer lugar la objetividad del nombre (*Wort*). Un nombre posee una objetividad ideal que lo diferencia de todas sus realizaciones empíricas y le permite permanecer idéntico en cada una de ellas.⁵⁸

En segundo lugar, encontramos la objetividad ideal de la unidad de sentido del nombre o de la expresión. Un mismo contenido puede ser expresado en lenguas diversas. Ambas, la objetividad ideal del nombre y de la unidad, son idealidades encadenadas. El nombre está ligado a una lengua determinada y la traducibilidad de un contenido no es absoluta, está contingentemente condicionada por la intuición receptiva de las cosas.⁵⁹ La idealidad de los objetos o estados de cosas geométricos no es de este tipo; ella es absolutamente libre, no condicionada por ninguna circunstancia contingente, y absolutamente traducible, no exige una intuición receptiva. El objeto temático, en efecto, se distingue de la enunciación.⁶⁰ La cuestión afecta a este tipo de idealidad: cómo la idealidad geométrica deviene tal a partir de su aparición intrapersonal.

La objetividad geométrica es distinta de la objetividad lingüística, no se identifica con ella, no es una idealidad encadenada; pero no puede constituirse sin ella. Como lo señala Derrida, es ésta una de las cuestiones más interesantes de este ensayo husserliano⁶¹ y, como veremos en el capítulo quinto, más relevantes en relación con Foucault. Sólo en cuanto expresable a través del lenguaje, la evidencia egológico-subjetiva deviene objeto ideal; por el lenguaje se libera de las limitaciones de la subjetividad individual y se convierte en una verdad persistente, en una tradición. El sujeto hablante es incapaz de asegurar por sí mismo la persistencia omnitemporal de la verdad geométrica. A través de la comunicación efectiva,

58. Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Gesammelte Werke*, v. VI, La Haya, Nijhoff, 1954, p. 368.

59. Cf. Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, traducción e introducción de Jacques Derrida, París, PUF, 1990, p. 62-63.

60. Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Gesammelte Werke*, v. VI, La Haya, Nijhoff, 1954, p. 368.

61. Cf. Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, traducción e introducción de Jacques Derrida, París, PUF, 1990, p. 70.

los conceptos o estados de cosas geométricos se liberan de las ataduras de la conciencia individual, pero permanecen encadenados a las condiciones de existencia de una comunidad hablante. Sólo a través de la virtualización de la comunicación, a través de la escritura, los conceptos y estados de cosas geométricos pueden independizarse de toda condición contingente y devenir absolutamente disponibles para todo gémetra real o posible.⁶²

Ahora bien, ¿cómo por las condiciones de la encarnación lingüística la evidencia subjetiva se vuelve objetividad ideal?, ¿cómo el lenguaje puede asegurar la transmisibilidad y la disponibilidad absolutas del sentido? Husserl responde postulando tres requisitos: la posibilidad de un lenguaje universal, el horizonte de la cohumanidad y un universo de objetos expresable; más precisamente y según las palabras de Husserl, explicar cómo la evidencia subjetiva se convierte en una objetividad ideal implica explicitar la relación entre el lenguaje como función del hombre en la humanidad y el mundo como horizonte de la existencia humana.⁶³ La cohumanidad es ante todo una comunidad de lenguaje, la humanidad es para cada hombre la comunidad del poder-expresarse en la reciprocidad, la normalidad y la plena inteligibilidad, en ella todos pueden hablar de cuanto existe como de un mundo objetivo. Éste es, ante todo, el mundo que todo el mundo posee como horizonte. Por ello, la objetividad supone los individuos como sujetos de un lenguaje universal.⁶⁴ Porque puede ser comunicado y comprendido lo psíquico es *eo ipso* objetivo.

A lo largo de todo el desarrollo de este breve ensayo dos puntos de vista están continuamente mezclados: por un lado, el sentido de la geometría, el sentido específico de la geometría, debe estar presente desde el origen; por otro lado, la producción originaria del sentido de la geometría no es más que un proyecto.

A veces la evidencia originaria como tal, en general, es evocada como "la posesión de un ente en la conciencia de su estar-ahí-en-persona". La intuición o la producción (la intencionalidad es este doble movimiento) del ente geométrico en la especificidad que le es propia es una "objetividad ideal" y "supratemporal" [...]

A veces, al contrario, se trata de justificar la génesis efectiva de las esencias geométricas. La descripción de los procesos de idealización es la única que permite escapar de una evidencia *a priori* del orden de la lógica formal.⁶⁵

62. Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Gesammelte Werke*, v. VI, La Haya, Nijhoff, 1954, p. 371.

63. Cf. idem, p. 369.

64. Cf. idem, p. 370.

65. Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990, pp. 266-267.

7. CONCLUSIÓN

Recapitulando, en el capítulo precedente hemos determinado, a la luz del análisis que nuestro autor desarrolla del *a priori* histórico de la modernidad en *Les mots et les choses*, el puesto de la fenomenología de Husserl a Heidegger pasando por Merleau-Ponty. Ellos encarnaban las tres figuras dobles de la *analítica de la finitud*, lo empírico y lo trascendental, el *cogito* y lo impensado, y la sustracción y el retorno del origen. La problemática que se esbozaba, entonces, concernía, por un lado, a la inevitable oscilación y ambivalencia de todo proyecto fenomenológico y, por otro lado, a la oposición entre éste y el antiantropologismo del pensamiento estructuralista. En el presente capítulo nos hemos ocupado, también en la perspectiva de *Les mots et les choses*, de explicitar cada una de las tres tareas que, a juicio de nuestro autor, le corresponden como destino histórico a la analítica de la finitud y, por ende, a la fenomenología: ofrecer un fundamento a las ciencias humanas a fin de escapar a cualquier forma de relativismo, examinar las relaciones entre la apofántica y la ontología formal, y pensar las relaciones entre la historicidad y el sentido. Una vez explicitadas, en el pensamiento de Husserl, estas tres problemáticas centrales, a la luz de la recepción francesa de la fenomenología, teniendo especialmente en cuenta la crítica desarrollada por Derrida, y a la luz de la cuestión que en cada una de éstas se vislumbraba de manera cada vez más definida, nos hemos ocupado de las relaciones entre el lenguaje, la subjetividad y la historicidad.

De las *Logische Untersuchungen* a la *Krisis...* y a pesar de la evolución de algunos conceptos centrales como la idea de reducción o el tema de la génesis o el ideal nomológico, por ejemplo, la posición de Husserl respecto del lenguaje permanece, en sus líneas esenciales, idéntica. Sea que esté considerado como un estrato semiótico, no indicativo, necesario para que el sentido alcance su forma conceptual, o como una mediación necesaria en la formación de la objetividad ideal a fin de que pueda superarse la esfera de la subjetividad individual, su función es siempre secundaria. No es el lenguaje el que constituye el sentido sino que, simplemente, lo recibe, lo transmite, lo vehicula. Podríamos decir lo mismo, *mutatis mutandis*, respecto de la concepción de la historicidad, aun cuando Husserl se ve obligado a admitir una génesis trascendental de la idealidad, la temporalidad está subordinada al sentido, a su transmisión y a su conservación, en una palabra, no puede ser caracterizada sino como una *tradicción de sentido*.

Es necesario ver en cada uno de estos dos temas, el lenguaje y la historicidad, por un lado, la necesidad de escapar a la alternativa formalismo-empirismo y por otro lado y tal como lo ve la recepción francesa, aunque no sólo, la imposibilidad de escapar de ella a través de la prioridad del sentido y de la primacía del sujeto. La problemática del lenguaje en Heidegger o en Derrida o en otros discípulos de Husserl adquiere, por las razones que hemos visto, cada vez más importancia hasta subordinar a ella

tanto el sujeto como el sentido. Esto no significa, a pesar del tono crítico que hemos adoptado respecto del pensamiento de Husserl, ni que estemos de acuerdo con la posición de Derrida o de Fink, por ejemplo, ni que deba abandonarse por completo el proyecto filosófico de la fenomenología. Como veremos más adelante, la posición de Foucault que pretende superar el *subjetivismo*⁶⁶ husserliano ni está exenta de dificultades ni, a nuestro juicio, escapa a la anfibia de la analítica de la finitud y, además, corre el riesgo de volver irracional el mundo. En definitiva, adelantando algunas de las conclusiones posteriores y a fin de indicar la meta de nuestro camino, la oposición entre el trascendentalismo y la semiótica, entre la fenomenología y el estructuralismo, no puede ser resuelta mediante una pragmática que se desentienda completamente de los dos anteriores, es decir, mediante una pragmática que excluya la dimensión trascendental del sujeto y la dimensión semiótica del lenguaje.

En el próximo capítulo debemos exponer las mismas cuestiones en el pensamiento estructuralista, es decir, mostrar cómo se presenta, también él, como una fundamentación, al menos en el nivel metodológico, de las ciencias humanas, y exponer su concepción del lenguaje. Esto nos permitirá, posteriormente, una vez expuestas la concepción fenomenológica y estructuralista, pasar a la posición de Foucault, la cual pretende ser un distanciamiento de los dos anteriores, y mostrar la especificidad de la noción foucaultiana de *discurso* como concepto clave del análisis histórico de la ciencia y de la teoría de la verdad.

66. No utilizamos aquí el término "subjetivismo" con un sentido psicologista o relativista, sino en un sentido transcendental.

CAPÍTULO QUINTO

EL MODELO ESTRUCTURALISTA

SIGNO, ESTRUCTURA Y APERTURA

1. INTRODUCCIÓN

Recapitulando: en el capítulo tercero habíamos concluido oponiendo la *analítica de la finitud*, especialmente la fenomenología de Husserl, al proyecto de una lingüística pura, al *estructuralismo*. En el capítulo precedente hemos analizado el primer miembro de esta alternativa, la *fenomenología del saber*: la problemática del sujeto, del lenguaje y de la historicidad del saber en el pensamiento de Husserl. Debemos ocuparnos, ahora, del segundo miembro, del estructuralismo. Evidentemente, no es nuestra intención exponer la doctrina estructuralista en toda su amplitud, lo cual excede claramente los límites y los objetivos del presente trabajo. Partiendo de la problemática abierta por *Les mots et les choses* y en vistas de la teoría del discurso de *L'archéologie du savoir*, pretendemos ocuparnos de cuanto es relevante a fin de mostrar, por un lado, la oposición entre *fenomenología* y *estructuralismo*, entre la *analítica de la finitud* y el proyecto y las consecuencias de una *lingüística pura*, y de cuanto es relevante, también desde el punto de vista de la teoría del discurso, a fin de comprender la posición de Foucault. Así, el concepto estructuralista de *signo* y la idea de *esquematismo lingüístico* que le sirve de fundamento nos permitirán situar la reflexión estructuralista en oposición a la concepción fenomenológica del signo y del lenguaje. Para el estructuralismo, el signo no es un efecto de la significación, no es una *materia (Körper)* que tiene por función expresar una significación adquirida en la dimensión espiritual y trascendental de la actividad cognoscitiva. Al contrario, la significación es un efecto del signo. Para Saussure tanto el pensamiento (el contenido

conceptual, la *materia*¹ espiritual) cuanto la dimensión material del lenguaje (los sonidos, la escritura) son completamente *amorfos*, no poseen, como en la concepción naturalista del lenguaje, una forma propia. Ambos están determinados por el *sistema*, especialmente por la forma de la lengua.

En el capítulo tercero, en nuestro análisis de la constitución de la *épistémè* moderna y de la mutación que la había originado, nos hemos referido al estructuralismo a propósito de tres cuestiones fundamentales. La primera referida a la problemática que se origina a partir de la desaparición del *discurso clásico*, es decir, la desaparición del cuadro ordenado de representaciones y del ideal taxonómico del clasicismo; la tarea que Foucault atribuía al estructuralismo, en este contexto, era la de pensar las relaciones entre el sentido, la forma de la verdad y la forma del ser:

Lo que el pensamiento moderno fundamentalmente cuestionará es la relación del sentido con la forma de la verdad y del ser: en el firmamento de nuestra reflexión reina un discurso —un discurso quizá inaccesible— que sería al mismo tiempo una ontología y una semántica. El estructuralismo no es un método nuevo, es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno.²

En segundo lugar, la importancia del estructuralismo tal como aparece a través del proyecto de una lingüística pura radicaba en la de ofrecer un modelo formal a la etnología y al psicoanálisis; a juicio de nuestro autor, el rol de este modelo formal es esencialmente más importante que el rol de los modelos constituyentes ofrecidos por las ciencias empíricas a las ciencias humanas, diciéndolo con la palabras de Foucault: "[...] el análisis lingüístico es la una percepción que una explicación, esto es, es constitutivo de su objeto".³

Finalmente y en tercer lugar, a través del estructuralismo se planteaban desde otra perspectiva las relaciones entre las ciencias denominadas inexactas y las matemáticas. En otras palabras, se planteaba el problema de saber si el concepto de estructura en las ciencias inexactas y en la matemática posee o no un significado que va más allá de la simple analogía.

Los títulos correspondientes al cuarto y al quinto capítulo ponen en evidencia una diferencia esencial. La *fenomenología* pretende ser, en el sentido que la hemos definido antes, una *epistemología*, una fundamentación del conocimiento empírico y del conocimiento de las ciencias humanas en la cual el problema de la verdad y el problema del valor del conocimiento ocupan un puesto central. El *estructuralismo*, que posee indudablemente un valor epistemológico y que, de hecho, ha jugado este papel de fundamentación del conocimiento de las ciencias empíricas y

1. Empleamos aquí el término *materia* con significación aristotélica, es decir, lo que está en potencia respecto de un acto y que por lo tanto exige ser determinado.
2. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 220-221.
3. Ídem, p. 393.

humanas, es ante todo un método, una práctica, un procedimiento. El problema de la verdad y del valor del conocimiento no están presentes desde el comienzo, ni como motivación ni como interrogación prioritaria. Sin embargo, éstos aparecen cuando es necesario determinar el valor de la noción de estructura y, específicamente, la validez de las estructuras descriptas en cada uno de los dominios a los cuales se puede aplicar este método.⁴

Teniendo presente cuanto acabamos de decir y antes de pasar al análisis de los conceptos estructuralistas que nos interesan, veamos por qué y en qué sentido Foucault se ocupa del estructuralismo y las razones por las cuales atribuye al proyecto de una lingüística formal una importancia decisiva. En primer lugar, Foucault descarta dos explicaciones comúnmente admitidas acerca de la importancia del estructuralismo. La primera consiste en sostener que la importancia del estructuralismo radica en el nivel de científicidad que éste ha alcanzado, es decir, en el carácter formal y formalizable de sus análisis, los cuales se asemejan y, en ciertos casos, se asimilan a los análisis matemáticos y lógico-formales. La segunda sostiene, como consecuencia de lo anterior, que las ciencias humanas a fin de acceder al mismo nivel de científicidad no pueden hacer otra cosa que aspirar a aplicar los métodos del análisis estructuralista en sus dominios específicos o, mejor y más precisamente, a configurar *estructuralmente* sus campos de estudio y sus objetos. Nuestro autor rechaza ambas explicaciones partiendo del hecho histórico de que las ciencias del lenguaje se han situado siempre en un nivel de científicidad superior al de las ciencias humanas, al menos en los últimos dos siglos y, por lo tanto, mucho antes del advenimiento del estructuralismo. La novedad estructuralista, históricamente hablando, no reside en el desfase científico entre la configuración de las ciencias del lenguaje y la configuración de las ciencias humanas, sino, más bien, en las posibilidades epistemológicas que la configuración estructuralista ofrece y que fundamentalmente no dependen tanto del desfase de científicidad cuanto de la fecundidad epistemológica de sus conceptos.

El hecho novedoso sería, más bien, que la lingüística ofrece a las ciencias sociales posibilidades epistemológicas diferentes de las que les ofrecía hasta ahora. El funcionamiento recíproco de las lingüística y de las ciencias sociales es lo que permite analizar la situación actual, mucho más que el nivel de científicidad de la lingüística. Nos encontramos, pues, ante un hecho constante: el desfase epistemológico entre las ciencias del lenguaje y las otras ciencias humanas es antiguo.

4. Para ser más precisos, más que de método deberíamos hablar de procedimiento estructural puesto que es difícil concebir este procedimiento como una metodología estricta. No es lo mismo hablar de método estructuralista que de método fenomenológico o de método estructural. Cf. Raymond Boudon, *A quoi sert la notion de «structure»?*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 214-215.

Pero lo propio de la situación actual es que este desfasaje adquiere una forma novedosa. Ahora es de otra manera que la lingüística puede servir de modelo a las otras ciencias sociales.⁵

Foucault individualiza, en parte retomando cuanto había sumariamente expuesto en *Les mots et les choses*, cuatro problemas epistemológicos centrales que la noción estructuralista de estructura plantea al entero campo de las ciencias humanas:

1. ¿Hasta qué punto y en qué sentido los conceptos de la lingüística pueden ser aplicados a otros dominios del saber? ¿Cuáles son los límites y las posibilidades de transportabilidad de los conceptos estructurales?
2. ¿Cuáles son las relaciones entre la lingüística y la lógica? Aquí la cuestión filosóficamente más relevante es aquella acerca de la posibilidad de interpretar lógicamente las relaciones entre los seres más allá del concepto de causalidad y de una concepción determinista de la realidad. En efecto, contrariamente a cuanto acontece en la epistemología clásica, es decir, en la racionalización de la realidad a través de la categoría de causalidad, determinista o no, la aplicación del concepto de estructura plantea el problema y la posibilidad de una racionalización lógica de la realidad, de una aplicación de las vinculaciones lógicas a los contenidos empíricos a través de la formalización.⁶
3. A diferencia de la lingüística cartesiana y sin duda porque se sitúa en un nivel de generalidad superior (el de la lengua en general y no el de una o varias lenguas determinadas), la lingüística estructuralista ha abandonado el modelo naturalista y representativo del lenguaje que, como hemos tenido la oportunidad de verlo a propósito de la fenomenología, lo subordina a la conciencia y a las ideas. Para la lingüística pura la lengua es fundamentalmente una forma de *comunicación*.
4. Finalmente, el cuarto problema que nos plantea el estructuralismo y que reviste particular importancia en el contexto foucaultiano concierne a las relaciones entre el punto de vista sincrónico y el punto de vista diacrónico, entre la estructura y la historia.⁷

5. Michel Foucault, "Linguistique et sciences sociales", en *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, diciembre de 1969, p. 250.

6. Foucault incluye en esta problemática el debate en torno a la reinterpretación de las obras de Marx y de Hegel.

7. Cf. Michel Foucault, "Linguistique et sciences sociales", in *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, diciembre de 1969, pp. 251-254.

2. EL CONCEPTO ESTRUCTURALISTA DE ESTRUCTURA Y SU POLISEMIA

Ahora bien, abordar la cuestión del estructuralismo de manera clara exige, ante todo, determinar el contenido del concepto *estructuralista* de estructura y explicitar las alternativas teóricas que se originan a partir de él. Si definiésemos la estructura como un sistema orgánico de correlaciones, la generalidad de la definición nos obligaría a admitir que se trata de un concepto presente en la reflexión filosófica desde sus orígenes hasta nuestros días o, como lo expresa Derrida, que tiene "la edad de la *épistémè*, es decir, de la ciencia y de esta filosofía occidentales";⁸ pero no, el pensamiento estructuralista opera con un concepto mucho más restringido.

Por ello, es necesario distinguir, según la denominación de Eco, entre un estructuralismo genérico y un estructuralismo específico o, según la terminología de Boudon, entre dos contextos de la noción de estructura, el contexto intencional y el contexto efectivo.⁹ Es necesario notar además que una noción consensual o inductiva del concepto de estructura no resuelve el problema, ella es incapaz de explicar el porqué del papel y de la importancia epistemológica del estructuralismo.¹⁰ Un estructuralismo genérico la definiría como un organismo o como un sistema o recurriendo a la noción clásica de forma. En este sentido, como lo señalábamos antes, se podría escribir la historia de la filosofía como la historia del concepto de estructura y de las diferentes estructuras. El estructuralismo específico, en cambio, debe mostrarnos la irrupción de un concepto de estructura que nos permita separar las posiciones estructuralistas de las noestructuralistas y que, consiguientemente, nos permita darnos cuenta de su significación epistemológica.

Tres notas especifican el concepto estructuralista de estructura:¹¹

1. Una estructura es un sistema de diferencias abstraibles. El sistema no se define por la mutua correlación de las partes que lo componen, sino, más bien, por el hecho de que esta correlación se concibe sólo en términos de identidad y diferencia, independientemente de la naturaleza de los ele-

8. Cf. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 409.

9. Cf. Umberto Eco, *La struttura assente*, Milán, Bompiani, 1987 (cuarta edición), pp. 253-258; Raymond Boudon, *A quoi sert la notion de «structure»?* , Paris, Gallimard, 1968, pp. 35 y ss.

10. "La dificultad no reside pues en el hecho que no se pueda establecer una definición que conlleve el asentimiento general. Ella proviene, más bien, del hecho de que una definición de este tipo nos lleva a una noción tan pobre y tan banal que no puede explicar las mutaciones científicas que presentan, por ejemplo, la antropología o la lingüística estructural" (Raymond Boudon, *A quoi sert la notion de «structure»?* , Paris, Gallimard, 1968, p. 15).

11. Cf. Umberto Eco, *La struttura assente*, Milán, Bompiani, 1987, p. 253.

- mentos a los cuales se aplica. Según la expresión de Saussure, en la lengua no existen otra cosa que diferencias sin elementos positivos.¹²
2. Por ello, este sistema abstracto de diferencias es transportable, puede ser aplicado a fenómenos heterogéneos y a órdenes de fenómenos heterogéneos. La antropología de Lévi-Strauss, tal como se presenta en capítulo cuarto de la *Anthropologie structurale*,¹³ funda el papel epistemológico del estructuralismo en la transportabilidad de la estructura, en la posibilidad de aplicar un mismo sistema de correlaciones a las expresiones "homogéneas y ya formalizadas"¹⁴ de la estructura lingüística y de la estructura social.
 3. En cuanto suministra un método aplicable independientemente de la naturaleza de los fenómenos estudiados, esta transportabilidad permite la unificación epistemológica de las ciencias humanas.¹⁵

De cuanto hemos dicho se sigue que en la antípoda de la noción romántica de organismo, la estructura no puede ser considerada como la mutua correlación de las partes que componen un individuo. Ella no es un dato, la forma de una realidad concreta. La estructura no es otra cosa que un modelo el cual no se obtiene a través de la comparación de las formas de los individuos, sino que permite la comparación. Toda la cuestión consiste ahora en determinar si esta forma general y no generalizada, este modelo de inteligibilidad de la realidad goza de una dimensión ontológica o se trata simplemente de un modelo epistemológico. Formulando el mismo problema en modo diferente, la cuestión que se presenta es la siguiente: ¿por qué las estructuras lingüísticas son isomorfas a las estructuras sociales? ¿Cuál es el fundamento del mundo de la cultura? La transportabilidad de la estructura nos pone ante al problema de su fundamento. La estructura en cuanto forma universal nos plantea el problema de la existencia o no existencia de una sustancia universal que garantice la universalidad de la forma.¹⁶

12. Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, p. 166.

13. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, pp. 83-97.

14. Ídem, p. 88.

15. Umberto Eco, *La struttura assente*, Milán, Bompiani, 1987, p. 259.

16. "No es que no vea aquí el rápido paso de una concepción operativa a una concepción sustancialista: los modelos elaborados como universales funcionan universalmente y reflejan, entonces, una sustancia universal que los garantiza. Se podría responder que los modelos funcionan universalmente porque han sido contruidos para funcionar universalmente: ésta es la máxima «verdad» a que puede llegar el metodólogo. Es indudable que determinadas constantes subyacentes permiten el funcionamiento (y la sospecha acerca de estas constantes debe permanecer un fecundo incentivo de curiosidad para el investigador), pero ¿qué es lo que consiente afirmar que lo que permite el funcionamiento del modelo tiene la misma forma del modelo?" (Umberto Eco, *La struttura assente*, Milán, Bompiani, 1987, p. 291).

Nuestra exposición procederá, a partir de aquí, según un desarrollo paralelo al que hemos seguido a propósito de la fenomenología del saber teniendo en cuenta, como ya lo hemos señalado, la diferencia de nivel entre la fenomenología y el estructuralismo. El *modelo comunicativo* del estructuralismo comparado con el *modelo comunicativo* de la fenomenología, que hemos desarrollado a propósito de la distinción entre indicación y expresión, marcará desde el primer momento la oposición entre fenomenología y estructuralismo. A partir de aquí nos ocuparemos del concepto estructuralista de *signo*, específicamente de la concepción del signo como un valor. Posteriormente, la cuestión de la *apertura*, es decir, de la dimensión ontológica de la estructura, nos llevará a plantearnos el problema de la temporalidad, de la historicidad de la estructura. Concluiremos con un paralelo entre la fenomenología y el estructuralismo, con la oposición entre la fenomenología del saber y el modelo estructuralista que preparará el capítulo sucesivo, el cual comenzará con la oposición entre la *arqueología*, por un lado, y la *fenomenología* y el *estructuralismo*, por otro. A través de la exposición acerca del concepto estructuralista de signo aparecerán algunas de las dificultades del concepto foucaultiano de *épistémè*.

3. LA COMUNICACIÓN

Repetidas veces hemos aludido al rol epistemológico del concepto de estructura y a la revolución que ha producido en el seno de determinadas ciencias, especialmente en el campo de la lingüística y de las ciencias sociales. Esta revolución puede ser caracterizada, en términos generales, como el progresivo afirmarse del modelo comunicativo, es decir, de la posibilidad de estudiar fenómenos y realidades diferentes, como la lengua o las estructuras de parentesco o los fenómenos biológicos, por ejemplo, como *fenómenos de comunicación*. La importancia progresiva de las nociones de *sistema*, de *código*, de *mensaje* o de *fuentes* son una prueba irrefutable. Ahora bien, ¿cuáles son los elementos del modelo comunicativo y las perspectivas desde la cual se pueden analizar fenómenos tan diferentes como los de la genética o los intercambios matrimoniales de las sociedades primitivas?

Saussure nos propone al comienzo de su *Cours* un modelo comunicativo que ejemplifica el proceso de comprensión entre dos individuos, por razones de simplicidad (presenta menos presupuestos) preferimos referirnos al modelo que nos ofrece Eco, quien, a su vez por la mismas razones, se inspira en la obra y en las ejemplificaciones de Tullio de Mauro.¹⁷

Se trata de construir un mecanismo de alarma que nos advierta cuando el volumen de agua de un dique alcanza su nivel crítico. La información que puede suministrarnos este mecanismo de alarma puede ser: sí existe o no

17. Cf. Umberto Eco, *La struttura assente*, Milán, Bompiani, pp. 17 y ss.

existe agua, si el nivel es superior o inferior al nivel crítico (nivel crítico = 0, por definición), la velocidad de aumento o de disminución del caudal líquido, etc. Supongamos que exista un aparato en el dique, el cual cuando el nivel de agua alcanza el nivel crítico (= 0) activa un aparato transmitente capaz de emitir una señal; ésta pasa a través de un canal (un cable, ondas, etc.) y es captada por otro aparato receptor que reconvierte la señal en un mensaje dirigido a un destinatario; este último reacciona corrigiendo la situación crítica, esto es, abriendo o cerrando las compuertas del dique. Así, se completa el proceso de *feed-back*. La *señal* se convierte en un *mensaje* a través de un *código*: por ejemplo, cuando una luz se enciende significa que el agua ha alcanzado el nivel crítico. Un último elemento que puede presentarse es el disturbio, el *ruido* debido a múltiples factores, a la naturaleza del canal, por ejemplo.

fuente/transmitente/señal/canal (ruido)/señal/receptor/mensaje/destinatario
 ─────────────────────────────────── código ───────────────────────────────────

4. EL CONCEPTO ESTRUCTURALISTA DE SIGNO. TÉRMINO Y VALOR

a. Las distinciones saussureanas: *langue* y *parole*

Saussure llama *circuit de la parole* lo que hemos denominado modelo comunicativo,¹⁸ a partir de él desarrollará la distinción entre la *langue* y la *parole*.¹⁹ En evidente reacción contra la lingüística histórica y comparada que reducía el análisis de la lengua o al estudio de todos los factores externos que determinaban su evolución y su transformación o al mecanismo de los cambios fonéticos, Saussure estableció como objeto propio y único de la lingüística la *lengua*, entidad que puede ser estudiada en otro nivel que el de los discursos efectivamente pronunciados a partir de un idioma determinado sean orales o escritos. La lengua (*langue*) define al mismo tiempo el objeto concreto e integral de la lingüística y la norma de todas las manifestaciones del lenguaje.²⁰ En este sentido, la distinción entre la *langue* y la *parole* es la distinción fundamental del *Cours du linguistique générale* y la que precede todas las otras. Ciertamente la distinción entre la lengua y la *parole* precede cronológicamente en el pensamiento de Saussure y en la exposición del *Cours* todas las otras, sin embargo, es necesario señalar que ella es comprensible sólo a partir de la arbitrariedad del signo

18. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, pp. 27-29 (la numeración ha permanecido idéntica a partir de la segunda edición).

19. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, p. 25.

20. Ídem, p. 25.

lingüístico, como veremos más adelante, y de hecho desde el tercer curso Saussure denomina la *arbitrariedad del signo* el *primer principio* de la lingüística.²¹ Debe entenderse por *lengua* un sistema social que, en cuanto tal, se opone a la *parole*, esto es, al conjunto de las manifestaciones lingüísticas individuales y concretas. Ella es la parte del lenguaje exterior al individuo, que aisladamente no puede ni crearla ni modificarla, que existe en virtud de una especie de contrato estricto entre los miembros de una comunidad y que se presenta como un sistema en el cual lo esencial reside solamente en la *unión del concepto* con la *imagen acústica*. La *parole*, en cambio, es un acto individual de voluntad y de inteligencia en el cual se pueden distinguir las combinaciones que el sujeto hablante utiliza a partir de las posibilidades que le ofrece el código de la lengua, para expresar el propio pensamiento, y el mecanismo psico-físico que le permite exteriorizarlas.²² Volviendo al modelo comunicativo o al *circuit de la parole*, la comunicación es posible porque todos los individuos, al menos aproximativamente, uniran las mismas imágenes acústicas a los mismos conceptos. La lengua se localiza en la parte del circuito donde a una imagen auditiva se asocia un concepto.²³

La lengua es el sistema de signos que expresan las ideas y, por ello, es comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etc. Ella es sólo el más importante de estos sistemas.²⁴

A partir de estas definiciones claras aunque, como veremos, no suficientemente precisas, la oposición entre la lengua y la *parole* puede desarrollarse según dos ejes diferentes: 1) la lengua se opone a la *parole* como lo social se opone a lo individual. Aquí Saussure es, sin duda, heredero de la distinción elaborada por Durkheim entre lo social y lo individual. Con todo y a pesar de esta clara herencia, la distinción entre lengua y *parole* no es una simple distinción sociológica, externa a la lingüística;²⁵ 2) la lengua se opone a la *parole* como lo sistemático a lo heteróclito o como lo abstracto a lo concreto. Aquí, aunque la terminología del *Cours* no sea uniforme y aunque frecuentemente se mezcle, la oposición

21. Acerca de la prioridad de las distinciones cf. la nota 63 de la edición italiana de Tullio De Mauro del *Cours...* (Bari, Laterza, 1972, pp. 385-388). Aquí el editor corrige la prioridad que Hjelmslev atribuye a la distinción entre *langue* y *parole*. Cf. p. 387.

22. Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, pp. 31-32.

23. Ídem, p. 31.

24. Ídem, p. 33.

25. Cf. W. Doroszewski, "Quelques remarques sur les rapport de la sociologie et de la linguistique: Durkheim et F. de Saussure", *Journal de Psychologie*, XXX, 1933, pp. 82-91; y Eugenio Coseriu, *Teoria del linguaggio e linguistica generale*, Bari, Laterza, 1971.

entre concreto y abstracto no significa que se puede entender la lengua como la *parole* menos su vocalidad ni tampoco como una entidad contenida en el diccionario y en la gramática. En la misma línea debemos situar la diferencia que establece la lingüística americana, inspirándose en la teoría de las comunicaciones, entre código y mensaje, y la distinción semiológica entre *type* y *token*.

b. Significante y significado

El problema de la entidad, unidad y valor lingüísticos es, sin duda, el problema decisivo de todo el *Cours* y su solución es la adquisición teórica más importante del autor.

Ahora bien, no existe significante lingüístico sin significado lingüístico y viceversa:

Una sucesión de sonidos sólo es lingüística si es el soporte de una idea; considerada en sí misma no es más que materia para un estudio fisiológico. Lo mismo respecto del significado cuando se lo separa del significante. Conceptos tales como "casa", "blanco", "ver", etc., considerados en sí mismos, pertenecen a la psicología. Se vuelven lingüísticos por la asociación con imágenes acústicas. En la lengua un concepto es una cualidad de la sustancia fónica, como una sonoridad determinada es una cualidad del concepto.²⁶

Puesto que significante y significado, aun siendo inseparables, pueden ser distinguidos; se puede decir que son entidades abstractas (no entendiendo por abstracto ficticio o irreal). Saussure repite que los signos que componen la lengua no son abstracciones, sino objetos reales, y pueden ser llamados las entidades concretas de la lingüística.²⁷ Al mismo tiempo sostiene que las unidades lingüísticas, contrariamente a cuanto se sostiene habitualmente, no son perceptibles (en el sentido propio de la palabra percibir), sino que se inducen a partir de la relación entre significante y significado.

[...] la lengua no se presenta como un conjunto de signos limitados con anterioridad de los que bastaría estudiar las significaciones y la disposición; es una masa indistinta en la que la atención y la costumbre son las únicas que pueden hacernos encontrar elementos particulares. La unidad no tiene ningún carácter fonético especial, y la única definición que se puede dar es la siguiente: una franja de sonoridad que es, excluyendo lo que la precede y lo que la sigue en la cadena hablada, significante de un determinado concepto.²⁸

26. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1972, p. 144-145.

27. Ídem, p. 144.

28. Ídem, p. 146.

*valor: entidad
incorporea
identificables x presencia y cumple*

En términos abstractos decimos que la identidad de una cosa depende de su realidad, y el modo de identificarla depende del modo de delimitarla. Una cosa material, por ejemplo, se percibe distintamente y se la delimita perceptivamente; una realidad lingüística o una realidad semiológica, en cambio, es incorporea, cumple un papel distinto en cada sistema simbólico y es delimitable sólo dentro del sistema. En otras palabras, existen entidades corpóreas, perceptibles y concretas y entidades incorpóreas, identificables sólo en razón de la función que cumplen. A estas segundas las llamamos valores. Los cuatro primeros capítulos de la segunda parte del *Cours*, consagrados al problema de los valores lingüísticos o semiológicos, constituyen una introducción a la ontología de las realidades simbólicas. Dos ejemplos introducen esta problemática, dada su importancia los citaremos *in extenso*:

Así hablamos de identidad a propósito de dos trenes expresos "Ginebra-París ocho y cuarto de la tarde" que parten con veinticuatro horas de intervalo. Para nosotros es el mismo expreso y, sin embargo, probablemente la locomotora, los vagones, el personal son completamente diferentes. O bien, si una calle es demolida y se la construye nuevamente, decimos que es la misma calle, aún si materialmente no subsiste materialmente nada de la antigua. ¿Por qué se puede reconstruir enteramente una calle sin que deje de ser la misma? Porque la entidad que ella constituye no es puramente material, ella se funda en determinadas condiciones respecto de las cuales la materia es extraña; por ejemplo, su situación relativa a las otras. De igual modo respecto del expreso: la hora de salida, el itinerario y, en general, todas las circunstancias que lo distinguen de los otros expresos. Cada vez que se dan las mismas condiciones, se obtienen las mismas entidades. Y, sin embargo, ellas no son abstractas, dado que ni a calle ni a expreso se los concibe independientemente de una realización material.²⁹

En la lengua todo puede cambiar desde el punto de vista material, sin que ella pierda su identidad. Esto sucede con todas las lenguas, generación tras generación, cuando los sujetos hablantes dan el cambio a otros sujetos hablantes.

Por ello, contrariamente a la concepción tradicional (especialmente desarrollada por la lógica clásica) del signo como de una cosa que está en el puesto de otra, y a la representación de la lengua como una nomenclatura, es decir, como una lista de términos a la cual corresponde una serie de cosas, Saussure insiste en que el signo lingüístico es una entidad psíquica doble que puede ser representada del modo siguiente:

29. Ídem, pp. 151-152.

significado s (concepto)

significante S (imagen acústica)

Estos dos elementos están tan íntimamente unidos que se reclaman necesariamente el uno al otro.

El signo lingüístico no une una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. Esta última no es el sonido material, cosa puramente física, sino la impronta física de este sonido, la representación que nos da el testimonio de nuestros sentidos; ella es sensorial y, si nos sucede de llamarla "material", es sólo en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto.³⁰

Es necesario notar que no se trata, en la concepción de Saussure, de introducir un intermediario conceptual entre el sentido y el objeto denotado a fin de sustituir la relación binaria tradicional signo-objeto por una relación ternaria del tipo significado acústico-significado conceptual-objeto. Tal relación, aunque ternaria, permanecería prisionera de la concepción tradicional del signo en la cual se lo define en términos de *suposición* y de sustitución. Ni el significado ni el significante son, en la acepción ordinaria de estas palabras, significado o significante de las cosas, sino simplemente unidades o valores del tipo de la unidad monetaria. Saussure utiliza las expresiones "imagen acústica" y "concepto" para designar respectivamente el significante y el significado. Ciertamente, este vocabulario no es el más adecuado ni el más apropiado, sobre todo porque estas expresiones sugieren que se trataría en uno y en otro caso de entidades psicológicas perceptivas o mentales, respectivamente y, en este caso, su realidad dependería de una dimensión extralingüística. Tal interpretación sería completamente errónea, como lo muestra el siguiente texto del *Cours*:

La función característica de la lengua respecto del pensamiento no es crear un medio fonético material para expresar las ideas, sino servir de intermediario entre el pensamiento y el sonido en condiciones tales que su unión acabe necesariamente en delimitaciones recíprocas de unidades. El pensamiento, caótico por naturaleza, está obligado a precisarse descomponiéndose. No hay, pues, ni materialización de los pensamientos ni espiritualización de los sonidos, sino que se trata de este hecho, de alguna manera misterioso, que el "pensamiento-sonido" implica divisiones y que la lengua elabora estas unidades constituyéndose entre dos masas amorfas.³¹

30. Ídem, p. 98.

31. Ídem, p. 156.

Detengámonos en el análisis de lo que acabamos de decir. Según nuestro autor el signo lingüístico puede ser considerado desde tres puntos de vista: desde el punto de vista de la significación, del significante y en cuanto totalidad. Hemos dicho que el signo es un *valor*, es decir, una *entidad relativa*. Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre este valor y lo que comúnmente se llama significación? Por una parte, el concepto, la significación, aparece, en un signo considerado aisladamente, como la contrapartida de la imagen auditiva, del significante, pero esto es sólo uno de los aspectos del signo lingüístico. Un signo no es tal sino por la relación que mantiene con todos los otros elementos del sistema, con todos los otros signos de la lengua, lo cual significa que la unidad-signo no puede ser definida únicamente a partir de la relación arbitraria entre una imagen acústica y un concepto, entre un significante y un significado. Para que un valor exista son necesarias dos tipos de relaciones, la relación con algo de otra naturaleza con lo cual puede ser cambiado y la relación con los otros elementos, de la misma naturaleza, con los cuales puede ser confrontado. Por ello, el valor del signo lingüístico no equivale a su significación, su contenido está determinado por las diferencias que mantiene con los otros signos. Saussure nos ofrece un argumento negativo: si las palabras estuviesen encargadas de representar conceptos dados precedentemente, éstos tendrían equivalencias de sentido exactas de una lengua a otra; pero no es el caso.³² Nuestro autor nos ofrece también un argumento positivo basado en el hecho de que es psicológicamente imposible distinguir dos ideas sin recurrir a la lengua.³³

Análogamente en cuanto al significante: lo que importa desde el punto de vista de la lengua no es el sonido material en sí mismo, sino, más bien, las diferencias fonéticas que permiten distinguir una palabra de todas las otras; ellas son las portadoras de la significación.

Saussure distingue dos propiedades fundamentales del signo lingüístico cada una de las cuales comporta importantes consecuencias respecto de su funcionamiento.

1. La *arbitrariedad*: el nexo que une el significante con el significado es completamente arbitrario. La arbitrariedad del signo lingüístico significa que el significante es inmotivado respecto del significado y no posee con la realidad natural ningún tipo de enlace. Ni la onomatopeya ni fenómenos semejantes pueden poner en duda el carácter arbitrario del signo porque ellas son sólo marginales y su origen simbólico es en muchos casos discutible. La arbitrariedad afecta a la lengua, pero no a la *parole*. A pesar de que el individuo pueda atribuir a determinados significados una cierta motivación a partir de interpretaciones metafóricas o metonímicas, por ejemplo, éstos no dependen del individuo

32. Cf. ídem, p. 161.

33. Cf. ídem, p. 155.

que está desprovisto del poder de cambiar el uso establecido por el grupo lingüístico. Sólo la lengua crea las relaciones entre el significado y el significante.

2. La *linealidad*: el significante lingüístico, siendo de naturaleza vocal y auditiva, se desarrolla en el tiempo y reviste los caracteres que de éste se siguen; en primer lugar, el hecho de extenderse en una sola y única dimensión. Basta comparar los significantes lingüísticos con los significantes visuales o gráficos analfabéticos para darse cuenta de la decisiva importancia de la linealidad del primero. A partir de las propiedades elementales del signo lingüístico que acabamos de mencionar, Saussure determina las propiedades generales de la lengua. La arbitrariedad del signo lingüístico implica, para la lengua en cuanto totalidad, una consecuencia aparentemente paradójica: es, al mismo tiempo, *inmutable* y *mutable*. Por un lado, la arbitrariedad, esto es, la inmotivación de la relación significado-significante, la sustrae a cuanto podría seguirse del cuestionamiento de esta relación. Por otro lado, precisamente por el hecho de ser inmotivado se encuentra sujeto, a través del tiempo, al cambio. En este sentido, se puede decir que la lengua es sincrónicamente intangible y diacrónicamente alterable.

Dicho de otra manera la lengua es una forma y no una sustancia. Nunca nos ahondaremos suficientemente en esta verdad, porque todos los errores de nuestra terminología, todas las maneras incorrectas de designar las cosas de la lengua provienen de esta suposición involuntaria: que habría una sustancia en el fenómeno lingüístico.³⁴

Esta concepción de la lengua a partir de su radical arbitrariedad con el doble efecto de la inmutabilidad sincrónica y de la mutabilidad diacrónica permite renovar completamente la teoría de las mutaciones fonéticas y de la innovaciones analógicas de lo neogramáticos. Para éstos, la disolución y la conservación de la lengua debía ser pensada en modo orgánico o, por lo menos, como un mecanismo compensatorio. En la concepción de Saussure lo que aparece en primer lugar no es el supuesto orgánico o compensatorio, sino, más bien, las razones verdaderamente semiológicas que determinan tanto la mutabilidad como la inmutabilidad. Así se explica el hecho de que, después de cuatro o cinco siglos, una lengua se vuelve irreconocible a pesar de haber servido ininterrumpidamente como medio de comunicación.

La linealidad, por su parte, posee también importantes consecuencias para la lengua. En razón de ella, todas las relaciones gramaticales se manifestarán sea mediante el orden y la continuidad de las palabras, sea mediante el ritmo prosódico que preside la agrupación de las palabras y la segmentación de los enunciados, sea mediante la repetición y la distribución de las marcas formales. Por ello, los signos lingüísticos no pueden ser

34. Ídem, p. 169.

asimilados a los signos visibles, los cuales pueden coexistir en un espacio común sin confundirse. Si se compara, por ejemplo, la recepción con la codificación/descodificación de los mensajes ópticos y de los mensajes acústicos; la linealidad de la lengua exige un esfuerzo y una participación del individuo que va mucho más allá de la simple percepción. El rol de la lengua frente al pensamiento no es de crear un medio físico material para la expresión de las ideas, sino de servir de intermediario entre el pensamiento y el sonido.

c. Sincronía y diacronía

En razón de la relación que la lengua mantiene con el tiempo según que se tome como punto de referencia el lapso abarcado por la conciencia de los locutores o la extensión temporal que no es directamente perceptible por ellos, son posibles dos puntos de vista diferentes respecto de la realidad lingüística. Saussure recurre, a fin de explicar esta diferencia, a la analogía con el juego de ajedrez. En una partida de ajedrez la posición ocupada, en un momento determinado, por una pieza determinada es independiente de las posiciones antecedentes. En efecto, es irrelevante que se haya llegado a ella por un camino o por otro. Así, quien ha seguido la partida no posee ninguna ventaja respecto de quien llega en un momento determinado del juego. Más precisamente, el valor de la posición depende de las relaciones simultáneas con todas las otras piezas y las posiciones que ellas ocupan. Lo mismo se aplica a la lengua, la *parole* procede siempre y solamente a partir de un estadio determinado de la lengua y los cambios entre éstos le son indiferentes.³⁵ De todos modos, Saussure se da cuenta de que el paralelo es imperfecto, puesto que se debe considerar sincrónico al sistema lingüístico en un sentido más radical que el juego de ajedrez. El jugador de ajedrez tiene la posibilidad de realizar, siguiendo sus intenciones de juego, modificaciones voluntarias en el sistema; en la lengua, en cambio, las modificaciones se realizan sólo espontánea y fortuitamente. Para que el paralelo fuese estricto, sería necesario suponer, entonces, un jugador inconsciente o estúpido. Por ello, Saussure distingue entre la *sincronía*, cuanto se refiere al aspecto estático de la lengua y que se encuentra representada por el eje de la simultaneidad entre los diversos elementos coexistentes y del cual está excluida toda intervención temporal, y la *diacronía*, el eje de la evolución, de las sucesiones, en el cual sólo es posible considerar un aspecto a la vez y en el cual están representado todo los elementos del eje de la simultaneidad con sus modificaciones.³⁶

A propósito de esta distinción es necesario señalar dos interpretaciones erradas e insuficientes que provienen de identificar la distinción entre sincronía y diacronía o con la distinción entre totalidad factual e historia o

35. Cf. ídem, pp. 126-127.

36. Cf. ídem, p. 117.

con la diferencia entre comprensión histórica y explicación sistemática. Ciertamente, no sólo en la lingüística, también en otras disciplinas son posibles dos tipos de estudios: el estudio de cómo se ha pasado de un estado a otro del sistema y el estudio del estado del sistema en su estructura, prescindiendo del desarrollo que lo ha determinado. Pero la distinción de Saussure apunta a otra cosa, distinta de la mera distinción entre presente y pasado. Se trata de distinguir dos tipos de fenómenos radicalmente diferentes:

Así el fenómeno sincrónico no tiene nada que ver con el diacrónico, uno es una relación entre elementos simultáneos, el otro la sustitución de un elemento por otro en el tiempo [...]³⁷

Es la misma naturaleza semiológica de la lengua la que impone a la lingüística esta distinción porque los fenómenos de comunicación a través de signos, lingüísticos o no, imponen la noción de *valor de cambio* y éste posee un modo específico de existir y subsistir en el tiempo. En efecto, en otras disciplinas, como en la geología o en el derecho, por ejemplo, la distinción entre estudio sistemático y estudio histórico no da lugar a dos objetos de estudios diferentes. En la lingüística, en cambio, como en la economía, donde se trata de sistemas de valores, de sistema de equivalencia entre elementos de órdenes diversos —equivalencia entre el trabajo y el salario, equivalencia entre significado y significante—, el objeto de estudio es distinto según que se adopte un punto de vista sincrónico o un punto de vista diacrónico.³⁸

A la oposición absoluta entre sincronía y diacronía corresponden dos lingüísticas diferentes, una estática y otra evolutiva, y, al menos según el *Cours*, la primacía del punto de vista sincrónico. La lengua es comprensible solamente a partir de la solidaridad sincrónica de sus componentes y es esta solidaridad la que la determina como un sistema. Las alteraciones, no pudiendo realizarse sino solamente sobre un elemento, no pueden ser estudiadas en la perspectiva sistemática, únicamente fuera de él. Ciertamente, cada alteración posee su consecuencia en el sistema, pero la modificación inicial se ha realizado sólo sobre un elemento y no existe ninguna relación interna con las consecuencias que pueden seguirse para el sistema.³⁹ Esta diferencia entre términos sucesivos y términos coextensivos, entre hechos parciales y realidad sistemática, impide que se pueda hacer de ambos el objeto de una ciencia única.⁴⁰ Según Saussure, los hechos diacrónicos, eventos y acontecimientos lingüísticos son irreductibles al sistema sincrónico: mientras el fenómeno sincrónico está constituido por las relaciones entre elementos simultáneos, los fenómenos diacrónicos están

37. Ídem, p. 129.

38. Cf. ídem, pp. 114-115.

39. Cf. ídem, p. 124.

40. Íbidem.

constituidos por la sustitución de un elemento a otro a través del tiempo. La lingüística posterior a Saussure, en cambio (Martinet, la lingüística estadounidense inspirada en Bloomfield y el Circulo de Praga, por ejemplo), desarrollará la posibilidad de una diacronía estructural, sistemática. Para Saussure no, es necesario distinguir clara y absolutamente entre leyes sincrónicas y leyes diacrónicas. Las primeras son leyes de una regularidad sistemática que expresan un orden existente, constatan un estado de cosas, son generales y, respecto de los individuos hablantes, no imperativas. Las segundas, al contrario, no son generales, pero sí imperativas.⁴¹ La antinomia entre sincrónico y diacrónico fue interpretada con el sentido de un antihistoricismo de carácter claramente positivista. Pero, como lo ha indicado É. Benveniste, se puede sostener el estructuralismo saussureano sin excluir la historia; lo que Saussure excluye es, más bien, un modo de atomizar la lengua y de interpretar mecanicísticamente la historia.⁴²

En este contexto es legítimo preguntarse si la entidad que llamamos lengua, y que se define por su carácter sincrónico sistemático, es susceptible de leyes en el sentido que las entienden las ciencias físicas y naturales. A propósito de esta cuestión, Saussure introduce el problema de un punto de vista pancrónico, de los universales lingüísticos que se aplicarían a todas las lenguas en cualquier momento histórico. Sin embargo, la posibilidad de universales lingüísticos está limitada por la siguiente observación: "Desde el momento en que se habla de hechos particulares y concretos no existe un punto de vista pancrónico".⁴³ En efecto, las modificaciones que se producen en el nivel fonético, al igual que en el nivel morfológico y sintáctico, están siempre circunscriptas a un momento y a un territorio determinados. En otras palabras, un hecho lingüístico, en cuanto existente, existe siempre sincrónica y diacrónicamente, jamás pancrónicamente.

41. Cf. ídem, p. 134.

42. Cf. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, I, p. 5.

43. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, p. 135.

5. ESTRUCTURA, TRANSFORMACIONISMO Y APERTURA. EL PROBLEMA DE LA REALIDAD ONTOLÓGICA DE LOS CÓDIGOS

Como hemos dicho antes, la suerte del modelo estructuralista trasciende el campo de las investigaciones lingüísticas; deberíamos decir, para ser más precisos, que justamente la suerte del modelo estructuralista depende de la posibilidad de proponerse como un modelo aplicable a todas las *ciencias humanas*. Su fecundidad se funda en la posibilidad de pensar fenómenos heterogéneos sirviéndose de conceptos homogéneos, es decir, en la posibilidad de estudiar las realidades más diversas como si fuesen mensajes producidos a partir de un mismo código.

Ahora bien, a propósito de la fecundidad del modelo estructuralista podemos preguntarnos: ¿por qué una misma estructura es aplicable a dominios aparentemente completamente heterogéneos entre sí como el lenguaje y las relaciones de parentesco, por ejemplo?, ¿la estructura es, en cuanto tal, una invención del estudioso, un modelo epistemológico, o una realidad ontológica?, ¿cuál es la garantía del valor universal de la estructura?

Según los diversos escritos de Lévi-Strauss, tres respuestas son posibles: las estructuras son el producto de un espíritu objetivo, del espíritu humano, o son modelos instrumentales o el resultado de una actividad inconsciente.⁴⁴ Veamos cómo se presenta el problema.

En una sociedad primitiva las diferentes técnicas, las cuales aisladamente no son otra cosa que un simple *dato*, situadas en el inventario general de la sociedad, aparecen como el equivalente de una serie de opciones significativas. En este sentido, un hacha de piedra, por ejemplo, se convierte en un *signo*: ocupa el puesto que en otra sociedad ocupa otro instrumento, es decir, funciona como un *valor*. Por ello, la antropología, sirviéndose del modelo estructural, puede describir aun los fenómenos materiales como si se tratase de sistemas simbólicos. La descripción antropológica se basa, entonces, en la sustitución o, mejor, en la imposición del presupuesto estructural al mundo de la experiencia: todos los objetos son signos y, en cuanto tales, susceptibles de funcionar como un valor.

Ahora bien, como hemos dicho, la ventaja del método estructural no reside solamente en la posibilidad de organizar como un sistema el dominio de la experiencia, el campo de observaciones; sino, sobre todo, en el isomorfismo que descubre de un sistema a otro, de una descripción estructural a otra. Pero a fin de consentir estas transformaciones, es necesario un sistema de los sistemas que garantice y controle las operaciones de transformación. Dicho de otro modo, si existe un sistema de reglas que permite la articulación de la lengua y un sistema de reglas que permite la articulación de los intercambios de parentesco y dado que éstos

44. Cf. Umberto Eco, *La struttura assente*, Milán, Bompiani, p. 296.

son equivalentes, debe existir un sistema de reglas que prescriba esta equivalencia, que prescriba el puesto que debe ocupar cada término del sistema y su función, tanto en la lengua como en las relaciones de parentesco. A un tal sistema podría llamárselo, de acuerdo con la terminología semiótica contemporánea, un *metacódigo*.⁴⁵

1. En el famoso capítulo cuarto de la *Anthropologie structurale*, a propósito de las relaciones entre el lenguaje y la cultura, y entre la lingüística y la antropología, Lévi-Strauss recurre al concepto de *espíritu humano* para dar razón del carácter universal de la cultura:

[...] hemos hecho como si el diálogo se desarrollase entre dos protagonistas solamente: por un lado la lengua, por el otro la cultura; y como si nuestro problema pudiese ser definido integralmente en términos de causalidad: ¿la lengua ejerce una acción en la cultura? o ¿la cultura en la lengua? No nos hemos dado suficientemente cuenta de que la lengua y la cultura son dos modalidades paralelas de una actividad más fundamental. Pienso en este momento a este *huesped* presente entre nosotros, sin que nadie haya soñado invitarlo a nuestros debates: *el espíritu humano*.⁴⁶

Las relaciones o, mejor, las correlaciones entre la lengua y la cultura a través de las cuales se manifiesta el espíritu humano implican, primero, que se determine el nivel en el cual éstas son posibles y, segundo, que se determinen los objetos entre los cuales las correlaciones son posibles. En cuanto a la primera cuestión, es necesario notar que el lingüista y el antropólogo no se sitúan en el mismo nivel, las estructuras sociales pertenecen a un estrato más superficial que las estructuras lingüísticas; ellas pertenecen al dominio de la observación empírica. La correlación debe establecerse, en consecuencia, entre las expresiones homogéneas y ya formalizadas de la estructura lingüística y de la estructura social.⁴⁷ En cuanto a la segunda cuestión, la búsqueda de correlaciones posee sus límites. Por ejemplo, establecer las correlaciones entre las actitudes sociales y el sistema de los fonemas sería una tarea inútil. Así Lévi-Strauss concluye que se debe excluir tanto la hipótesis según la cual no existirían correlaciones estrictas entre la lengua y la cultura cuanto la hipótesis que postula una correspondencia absoluta: sólo en un determinado nivel y para determinados objetos las correlaciones existen y es posible establecerlas.

[...] estos descubrimientos aprovecharán a una ciencia, a la vez, muy antigua y muy nueva, una *antropología* entendida en un sentido

45. Cf. idem, p. 289.

46. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 87.

47. Cf. idem, p. 88.

amplio, es decir, un conocimiento del hombre que asocie diferentes métodos y diferentes disciplinas, y que nos revelará un día los secretos que mueven a este huésped presente en nuestros debates sin haber sido invitado: el espíritu humano.⁴⁸

El metacódigo, el Ur-código, el principio combinatorio general, responde a un mecanismo elemental radicado en el espíritu humano y, por ello, expresa las leyes constantes del pensamiento en las cuales no puede haber contradicción. Con la idea de espíritu humano como raíz determinante de todo comportamiento cultural Lévi-Strauss traduce el universo de la cultura en un universo natural.⁴⁹

2. Contrariamente a cuanto pueda inducirse de algunas expresiones de la *Anthropologie structurale*, especialmente del capítulo IV, en las *Mythologiques* Lévi-Strauss afirma explícitamente el carácter abierto de las estructuras, es decir, la imposibilidad de deducir a partir de un principio único todas las estructuras de los mitos y la imposibilidad, por consiguiente, de ofrecer una interpretación global y definitiva de ellos. El carácter abierto o provisorio o infinito del trabajo estructural puede deberse o a la multiplicidad irreductible de los contenidos estructurados o a la multiplicidad irreductible de las estructuras estructurantes. En el primer caso, el trabajo de interpretación y explicación de los mitos es infinito porque los contenidos son infinitos aun cuando ellos presenten la misma estructura. En el segundo caso, la interpretación es infinita porque las estructuras mismas se transforman. Mientras la "Ouvverture" de las *Mythologiques* afirma el carácter inacabado del estudio de los mitos en razón de la pluralidad infinita de los contenidos, la "Finale" de las mismas *Mythologiques* pone el acento sobre la imposibilidad de deducir las estructuras unas de otras:

No existe un verdadero punto final del análisis mítico, ninguna unidad secreta que se puede alcanzar al cabo del trabajo de descomposición. Los temas se multiplican al infinito. Cuando se cree que se los ha desenredado y que se los tiene separados, es sólo para darse cuenta de que se vuelven a unir respondiendo a solicitudes de afinidad imprevistas. En consecuencia, la unidad del mito es sólo tendencial y proyectiva [...] Se podría decir que la ciencia de los mitos es anaclástica, tomando este viejo término en el más amplio sentido que autoriza su etimología [...].⁵⁰

Cada estado anterior de una estructura es él mismo una estructura [...], son ya estructuras que por transformación engendran otras estructuras; el hecho de la estructura es primero. Muchas menos

48. Ídem, p. 97.

49. Cf. Umberto Eco, *La struttura assente*, Milán, Bompiani, 1987, p. 301.

50. Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I, París, Plon, 1964, pp. 13-14.

confusiones existirían acerca de la noción de naturaleza humana, que persistimos en utilizar, si hubiésemos advertido que queríamos designar una acumulación de estructuras armadas e inmutables, sino matrices a partir de las cuales se engendran estructuras que se siguen todas de un mismo conjunto [...].⁵¹

Del primer texto al segundo Lévi-Strauss pasa de un estructuralismo transformacionista (en el cual una identidad estructural se mantiene a pesar de la pluralidad de contenidos y el aspecto matricial, es decir, la *armature* afecta los componentes míticos) a una concepción donde la matriz es matriz también respecto de la estructura (son éstas las que se transforma sucesivamente). Ya nos hemos encontrado, a propósito de Foucault, con este problema: ¿cómo se pasa de una *épistémè* a otra? ¿existe una estructura de las estructuras, una *épistémè* de las *épistémès* (una matriz)?

3. En la introducción a la obra de Marcel Mauss, Lévi-Strauss responde a la cuestión planteada por Paul Ricoeur a propósito de las estructuras de la etnología:

Sucede con los mitos como con el lenguaje: el sujeto que aplicase conscientemente en su discurso las leyes fonológicas y gramaticales [...], perdería casi todo el hilo de las ideas. De la misma manera, el ejercicio y el uso del pensamiento mítico exigen que las propiedades permanezcan ocultas [...]. No pretendemos, pues, mostrar cómo piensan los hombres, sino cómo los mitos se piensan en los hombres.⁵²

Aquí Lévi-Strauss, a diferencia de Saussure, no se limita a afirmar el carácter social de la lengua, que ésta sea pasivamente asimilada por el individuo por el hecho de encontrarse inmerso en una comunidad. Las raíces arquetípicas de la actividad estructural son metasociales y metahistóricas.

Ahora bien, ¿por qué esta oscilación?, ¿por qué pasar de un concepto operacional y metodológico a la afirmación de la realidad ontológica de las estructuras? Dos tipos de respuestas son posibles. En primer lugar, el concepto de código encierra en sí mismo una ambigüedad, en segundo lugar, como lo han mostrado los más claros comentaristas de Lévi-Strauss, la idea de una estructura descentrada, sin principio interno de organización, trasciende el campo del estructuralismo. Veamos ambas respuestas en detalle.

Repetidas veces Lévi-Strauss define en modo ambiguo la noción de código: las nociones de tipo totémico constituyen los códigos para las sociedades que las han elaborado, los códigos son medios para fijar determinadas significaciones y transportarlas a otras significaciones, los

51. Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, IV, París, Plon, 1971, pp. 560-561.

52. Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I, París, Plon, 1964, p. 19-20.

sistemas de significaciones en sí mismos son códigos, las diferentes épocas históricas deben ser consideradas como códigos cronológicos parciales que forman parte de un código cronológico genérico, etc.⁵³ En gran medida la oscilación entre una concepción operacional y una concepción ontológica depende de la falta de una definición clara y precisa de la noción de código. En cuanto a la segunda razón, Derrida ha claramente mostrado, respecto del uso que la etnología hace de determinadas nociones y de determinadas oposiciones, naturaleza y cultura en especial, cómo dos interpretaciones distintas de la interpretación y del signo se dividen el campo de las ciencias humanas.

Hay pues dos interpretaciones de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego. Una trata de descifrar una verdad o un origen que escape al juego y al orden del signo, y vive como un exilio, la necesidad de la interpretación. La otra, que no se dirige hacia el origen, afirma el juego y trata de ir más allá del hombre y del humanismo [...] Esta segunda interpretación, de la que Nietzsche nos indicó el camino, no busca en la etnografía, como lo quería Lévi-Strauss, de quien cito todavía la *Introducción a la obra de Mauss*, la inspiración de un nuevo humanismo.⁵⁴

Estas dos interpretaciones de la interpretación, de la estructura y del signo, dividen no sólo el campo de las ciencias humanas, sino también la historia de la filosofía. Según Derrida, se podría escribir toda la historia del pensamiento occidental como la historia del concepto de estructura. Ella se dividiría en la historia de la estructura centrada, la historia de la metafísica y la historia de la estructura descentrada, la historia de la deconstrucción de la metafísica. Pensar una estructura centrada implica limitar el juego infinito de sustituciones. La historia de la metafísica occidental sería la historia de los diferentes centros; se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre una de las formas de la presencia: *éidos, arje, telos, energeia, ousia, aletheia*, trascendentalidad, conciencia, Dios, hombre.⁵⁵ Pensar la estructura descentrada, la estructura abierta al juego infinito de sustituciones, significa renunciar a la metafísica de la presencia y renunciar, por lo tanto, a la existencia de un principio organizador. Pero, por un lado, una estructura descentrada es, en cierto sentido, impensable y, por otro lado, no disponemos de ningún lenguaje, de ninguna sintaxis y de ningún léxico que no pertenezcan a la historia de la metafísica. La deconstrucción de la metafísica no puede llevarse a cabo sin recurrir al lenguaje de la metafísica. Derrida individualiza dos estrategias de deconstrucción de la metafísica, de utilización del lenguaje de la metafísica a fin de criticar la metafísica. La

53. Cf. Umberto Eco, *La struttura assente*. Milán, Bompiani, 1987, pp. 292-293.

54. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*. París, Seuil, 1967, p. 427.

55. Cf. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, p. 411.

primera consiste en una crítica sistemática e histórica de la historia de los conceptos, la segunda consiste en utilizar estos conceptos reconociendo su inevitabilidad y su utilidad práctica pero negándoles toda pretensión de verdad, en una palabra, se trata, como lo ha definido Lévi-Strauss a propósito del concepto de *bricolage*, de separar el método de la verdad. Como hemos visto, aun cuando la proclamemos y la teorizamos, la separación entre método y verdad se convierte frecuentemente en una oscilación. Por ello, Derrida prefiere la primera estrategia, la deconstrucción de la metafísica, la necesidad de pensar la estructura descentrada debe presentarse como una crítica sistemática e histórica de los conceptos fundamentales de la tradición filosófica occidental.

En el cuadro de esta crítica y a propósito del problema que nos ocupa, la estructuralidad de la estructura, la crítica del concepto saussureano de signo merecen particular atención. En nuestra exposición anterior acerca del signo como un valor diferencial, como el resultado del juego de las oposiciones y de las relaciones que un término —en el sistema de lengua— mantiene con todos los otros términos, se presenta una oscilación simétrica a la oscilación que hemos puesto de manifiesto a propósito del concepto de estructura. Por un lado, Saussure sostiene que el signo es una entidad doble formada de la imagen acústica y del concepto, y que éste es sólo un valor diferencial. Por otro lado, Saussure sostiene que el significado de una cosa es invariable.⁵⁶ Ahora bien Derrida se pregunta si estas dos afirmaciones no son contradictorias entre sí. En efecto, si el signo es un valor, el resultado de una diferenciación posicional, ¿qué sentido tiene sostener su carácter bivalente y, al mismo tiempo, la invariabilidad del significado? O bien sólo el juego de oposiciones es la raíz del signo concebido como una valor, o bien, además del juego de oposiciones, es necesario suponer el significado y el significante y, en este caso, el signo es algo más que un valor diferencial.⁵⁷ Extendiendo el razonamiento, podríamos hacer una argumentación similar a propósito del modelo comunicativo; en la interpretación de Saussure toda decodificación supone una codificación, la comunicación es posible porque ambos sujetos, el emisor y el receptor, disponen del mismo código. Pero si el signo es un valor y, por lo tanto, el resultado de las oposiciones con todos los otros términos del sistema lingüístico, ¿qué nos asegura que los términos a los cuales se opone un signo determinado y el número de éstos sean los mismos en el emisor y en el receptor? Al contrario, nada nos obliga a sostener la estructuralidad del signo y, al mismo tiempo, sostener el carácter cerrado de

56. Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*. París, Payot, 1972, p. 160.

57. Cf. Jacques Derrida, "Sémiologie et grammatologie" (1967), en *Positions*, París, Minuit, 1972, p. 31, y Manfred Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, París, Cerf, 1989, pp. 70-72.

ésta.⁵⁸ La comunicación podría ser entonces, y de hecho lo es, semánticamente incontrolable, y no puede ser pensada según el modelo determinista de una máquina input/output, deberíamos pensar, al contrario, en una semiosis infinita, en un juego de sustitución infinita de signos.

Por ello, debemos comenzar a pensar que no había centro, que el centro no podía ser pensado en forma de un ente-presente, que el centro no tenía un lugar natural, que no era un lugar fijo, sino una función, una especie de no lugar en el que jugaban al infinito las sustituciones de signos. Es entonces cuando el lenguaje invade el campo problemático universal; es en ese momento cuando, en ausencia de centro o de origen, todo se vuelve discurso [...] ⁵⁹

6. CONCLUSIÓN

No hemos pretendido exponer exhaustivamente la doctrina estructuralista o la filosofía del estructuralismo (si es que se puede hablar de *filosofía estructuralista*), lo cual excede ampliamente nuestro objetivo. Nos hemos limitado a dos problemáticas esenciales: a la noción estructuralista de estructura y al concepto de signo como valor, y al problema de la realidad ontológica de las estructuras. Estos dos elementos esenciales son suficientes a fin de situar, en la perspectiva de Foucault, el estructuralismo respecto de la fenomenología.⁶⁰

Retomando cuanto hemos dicho al final del capítulo tercero y preparando el próximo, de la exposición que antecede podemos retener, al menos, cuatro ejes de oposición entre la fenomenología y el estructuralismo, entre el trascendentalismo subjetivo y el trascendentalismo objetivo:

1. La relación lenguaje-sentido, esto es, la concepción del lenguaje: mientras la fenomenología subordinaba el lenguaje al sentido, el estructuralismo procedía en modo inverso.
2. La primacía del sujeto sobre el lenguaje para la fenomenología, la subordinación para el estructuralismo.
3. El modelo comunicativo: como consecuencia de lo anterior, para Husserl el lenguaje transmitía un sentido, para la lingüística, en cambio, se trata de un problema de códigos, de codificación y de decodificación.

58. Cf. Jacques Derrida, "Sémiologie et grammatologie" (1967), en *Positions*, París, Minuit, 1972, p. 37.

59. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, p. 411.

60. Decimos en la perspectiva de Foucault, en la cual nos hemos detenido ampliamente en la primera parte de nuestro trabajo, porque otras perspectivas son posibles; véase, por ejemplo, el artículo de Enzo Paci, "Antropología strutturale e fenomenologia", en *Aut-Aut*, 88, 1965, pp. 42-55.

4. La relación sentido-historia: para la fenomenología se trataba de descubrir un mundo precategorial a partir del cual, y por la intencionalidad de la razón, se originaba el mundo categorial de las objetividades intersubjetivas. Para el estructuralismo, en cambio, la única historicidad posible concierne a las mutaciones entre sistemas ahistóricos sin que se pueda explicar a partir de los sistemas involucrados las razones o causas de las mutaciones.

Ahora bien, tanto en cuanto concierne a la fenomenología como en cuanto concierne al estructuralismo hemos concluido de manera negativa, es decir, dejando ambas posiciones, a partir de sus propios presupuestos, ante una *impasse*: en el caso de Husserl, a partir de lo que hemos denominado aporías de la intencionalidad y de la problemática de la historicidad del sentido; en el caso del estructuralismo, a partir de la determinación del valor ontológico de los códigos y de las estructuras. Para resumir ambas *impasses*, debemos decir que, tanto en el caso del trascendentalismo subjetivista de Husserl como en el trascendentalismo objetivista del modelo lingüístico-estructural, las dificultades se originan cuando se trata de establecer un momento originario que haga posible la relación entre la experiencia y el concepto. En el caso de Husserl el paso del mundo precategorial a la objetividad o de la pasividad a la actividad. En el caso del estructuralismo, entre el mensaje y el código, y entre los códigos y el *Ur-código*, la matriz. En el contexto de esta problemática abierta debemos afrontar en la tercera parte de nuestro trabajo la metodología arqueológica: ¿nos ofrecerá Foucault la posibilidad de superar esta *impasse*?, ¿nos suministrará una vía intermedia entre el objetivismo estructuralista y el subjetivismo fenomenológico?

TERCERA PARTE

SENTIDO Y ESTRUCTURA DE LA ARQUEOLOGÍA

CAPÍTULO SEXTO

HISTORICIDAD Y DISCURSIVIDAD

1. INTRODUCCIÓN

En la primera parte, "Arqueología del sentido y de la estructura", toda nuestra argumentación, teniendo en cuenta los supuestos de la obra de Foucault y los análisis de *Les mots et les choses*, quería mostrar la oposición epistémica entre la filosofía del sentido y la filosofía de la estructura, entre la fenomenología y el estructuralismo. La problemática filosófica de las ciencias humanas, su origen y su metodología, era el hilo conductor de la exposición. En la segunda parte, "Sentido y estructura", nos hemos ocupado, en la perspectiva abierta por nuestro autor, del problema del lenguaje y de la historicidad en el pensamiento fenomenológico y en el modelo estructuralista. A lo largo de toda nuestra exposición no sólo hemos tenido en cuenta lo que ambos presentan de positivo y de coherente, sino también sus límites y su problematicidad. Hemos concluido con la oposición, a propósito del lenguaje y de la historicidad, entre la posición fenomenológica y la estructuralista. En esta tercera parte, "Sentido y estructura de la arqueología", debemos abordar la metodología de Foucault, poniendo en relación sus conceptos y sus instrumentos con los conceptos y con las categorías que hemos desarrollado a propósito de la filosofía del sentido y de la filosofía de la estructura. Así, una vez explicitada la oposición entre el método arqueológico y la fenomenología, y entre la arqueología y el estructuralismo, la abordaremos en sí misma.

Antes de proseguir, una precisión. En *Les mots et les choses*, la oposición entre la fenomenología y el estructuralismo parece agotar la problemática moderna del lenguaje. Tanto el empirismo lógico cuanto la filosofía analítica están prácticamente ausentes, a excepción de una

mención secundaria a Bertrand Russell.¹ A partir de *L'archéologie du savoir* la perspectiva se extiende, la confrontación con la filosofía analítica se hace inevitable. Dado que la arqueología pretende establecer las condiciones de posibilidad del saber, esto es, por un lado, determinar la positividad de las empiricidades y, por otro, descubrir el principio de unidad que organiza el espacio de las empiricidades (como lo hemos visto en el capítulo segundo). Esto implica ocuparse del conocimiento desde el punto de vista de su estructura; por ello, Foucault no puede dejar de confrontarse con la estructuralidad lógica del discurso. De igual modo como debe situarse respecto de la concepción fenomenológica de la lógica y del lenguaje, debe también situarse respecto de la estructuralidad lógica entendida como simple sintaxis lógica, independiente de la trascendentalidad del sujeto.²

2. UNA TEORÍA DEL DISCURSO NI INTERPRETATIVA NI FORMALISTA

En el prefacio a *Les mots et les choses*, sirviéndose de un vocabulario estructuralista que abandonará a partir de la reedición de *La naissance de la clinique*,³ Foucault plantea el problema arqueológico en los términos siguientes:

Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel. Pero entre estas dos regiones tan distantes reina un dominio que, sobre todo por tener un rol de intermediario, no es menos fundamental: él es más confuso, más oscuro, menos fácil, sin duda, de analizar.⁴

La tarea del arqueólogo del saber es *describir* esta región intermedia que determina tanto los códigos fundamentales de una cultura como las

1. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 312.

2. Cf. Normand Lacharité, "Les conditions de possibilités du savoir: deux version structuralistes de ce problème", *Dialogue*, 7, 1968, pp. 359-373; Aron Harry, "Wittgenstein's impact on Foucault", *Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium*, Viena, Hölder, 1978, pp. 58-60.

3. Acerca de este cambio de vocabulario cf. Alan Sheridan, *Discours, sexualité et pouvoir*, Bruselas, Pierre Margada, 1985, pp. 58-59.

4. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 11-12.

explicaciones científicas o filosóficas, los órdenes empíricos como las teorías, la percepción como el lenguaje. En *L'archéologie du savoir*, aunque valiéndose de un vocabulario diferente y situándose en otra perspectiva, el problema que ocupa la reflexión de Foucault es el mismo. Abandonando, como hemos dicho, un vocabulario demasiado estructuralista (la expresión "códigos ordenadores", por ejemplo) y situándose en una perspectiva metodológica, la tarea de *L'archéologie du savoir* es definir las categorías y los conceptos apropiados para analizar esta región intermedia y determinar su dominio de aplicación. En *Les mots et les choses* se trataba de describir, en *L'archéologie du savoir*, en cambio, se trata de explicitar los instrumentos teóricos de la descripción.

Formulando el problema central de la arqueología del saber de otro modo, podemos decir que todo el esfuerzo de nuestro autor tanto desde el punto de vista descriptivo cuanto desde el punto de vista metodológico consiste en tematizar el concepto de *reglas de aparición*. Foucault distingue entre las leyes de construcción de un *enunciado* y las *leyes de aparición* que corresponden, respectivamente, a la estructura formal y a la existencia. En tanto y en cuanto tales *reglas de aparición* existen y son diferentes de las *reglas de construcción*, la arqueología es posible y asimismo un estudio regular de la historia, es decir, es posible descubrir y describir la normatividad que determina la existencia o la no existencia de un enunciado. En *L'archéologie du savoir* se trata, en definitiva, de afrontar el problema de una teoría de la historia concebida según el modelo de la teoría del discurso.⁵

Ahora bien, como lo hemos señalado repetidamente, la primera determinación de la metodología arqueológica es negativa: no reducir el análisis discursivo ni a la interpretación ni a la formalización, ni a la fenomenología ni al estructuralismo.

No describir un conjunto de enunciados como la totalidad cerrada y pletórica de una significación, sino como una figura llena de lagunas y fragmentada; describir un conjunto de enunciados sin referirlos a la interioridad de una intención, de un pensamiento o de un sujeto, sino según la dispersión de una exterioridad; describir un conjunto de enunciados, no para volver a encontrar en ellos el

5. "Toda la discusión acerca de una teoría de la historia concebida según una teoría del discurso puede organizarse en torno a la siguiente cuestión: ¿se puede pensar el concepto general de regla de aparición en una teoría del discurso? Así podremos interrogarnos acerca de la validez de esta proposición central que se sigue del sistema desarrollado por M. Foucault, a saber: que se puede —y que se debe— no solamente aislar, sino también explicar el hecho enunciativo previamente a toda investigación de su articulación en los hechos que no son de naturaleza discursiva, sino que pueden ser de orden técnico, práctico, económico, social, político, etc." (Roberto Miguelez, "Théorie du discours et théorie de l'histoire", *Dialogue*, 13, 1974, p. 54).

momento o el rastro del origen, sino las formas específicas de una acumulación, no es ciertamente gestar una interpretación, descubrir un fundamento, liberar actos constituyentes; tampoco es decidir en cuanto a una racionalidad o recorrer una teleología. Es establecer lo que yo me siento inclinado a llamar una *positividad*.⁶

El problema no era para mí el de estructuralizarla [a la historia del saber] aplicando al devenir del saber o la génesis de las ciencias, categorías que habían hecho sus pruebas en el dominio de la lengua.⁷

Por un lado, es necesario evitar en la descripción de los enunciados todo recurso a la plétora⁸ del sentido, toda referencia a la interioridad, a la intencionalidad o al pensamiento, en una palabra, al sujeto. No se trata ni de establecer un origen ni de recurrir a una razón escondida en la historia ni, mucho menos, de recurrir a la teleología. Por otro lado, tampoco se trata de estructurar la historia del saber, de establecer un metacódigo, que en nuestro caso sería la *épistémè*, el cual rigiese los códigos, es decir las diferentes ciencias, como si fuesen mensajes. La crítica de la subjetividad y de la interioridad, común al estructuralismo y a Foucault, no implica en éste el recurso a la estructura tal como la hemos definido en el capítulo anterior. Para la arqueología, la historicidad del discurso, la historicidad del saber es irreductible a la interioridad del sujeto y a la objetividad de la estructura, posee una realidad propia. A esta historicidad *sul generis* del discurso, en oposición a la historicidad trascendental del sentido o a la sincronía de la estructura, a los análisis en términos de plétora o de interioridad, Foucault atribuye tres características: *rareza*, *exterioridad* y *acumulación*.⁹

La historia del saber pensada como una *totalidad* se presenta como una plétora de significantes respecto de un significado único y como una plétora de significados respecto de un significante único. En el primer caso, se trata de descubrir cómo los diferentes textos de las diferentes épocas no expresan otra cosa que un sentido único, el cual permanece idéntico a través de todos ellos. En el segundo caso, dado que este sentido único e inmutable se encuentra, de alguna manera, oculto —jamás aparece total y explícitamente—, los diferentes discursos dicen algo más de lo que manifiestamente dicen, involucran una pluralidad de sentidos. Contrariamente a la totalidad en términos de plétora de significantes o de

6. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 164.

7. Ídem, p. 264.

8. Somos conscientes de que desde un punto de vista lingüístico la palabra "plétora" no es la más adecuada, de todos modos, preferimos mantenerla a fin de respetar la terminología de nuestro autor. La utilizamos con el sentido de sobreabundancia.

9. Cf. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, pp. 155-165.

significados, el efecto de *rareza* de los enunciados pretende determinar, dado que en una época determinada no todas las *performances* lingüísticas han sido efectivamente producidas, la ley que determina por qué determinadas *performances* han sido formuladas y otras no. Evitando la reducción a un significado matriz o a un significante matriz, Foucault quiere respetar el carácter *individual* de las *performances* lingüísticas o, utilizando el vocabulario de nuestro autor, el carácter *événementiel*. La exclusión de la explicación en términos de totalidad no sólo concierne a la totalidad estructuralista, sino también a la historia en términos de totalidades culturales a la manera de Paul Hazard.¹⁰ Si en *Les mots et les choses*, Foucault puede dar la impresión de analizar la historia del saber en términos de totalidad cultural, en *L'archéologie du savoir*, en cambio, las diferencias son claras. Contrariamente a la plétora de significantes y de significados, el efecto de *rareza* no aspira a descubrir lo no dicho, a multiplicar los significados, o a descubrir lo que se encuentra debajo o detrás. El análisis enunciativo intenta determinar el espacio propio de los enunciados con sus vacíos y sus ausencias. En este sentido y a pesar de cuanto Foucault deba a la obra de G. Bachelard, *L'archéologie du savoir* se sitúa en la antípoda de un proyecto de psicoanálisis del conocimiento racional.¹¹ El principio descriptivo de *exterioridad* implica que los enunciados no pueden ser descriptos como la traducción de operaciones o de procesos que se desarrollan en otro lugar, en la conciencia psicológica o en un dominio de constituciones trascendentales, tratando de reconstruir el proceso de expresión en sentido inverso. Al contrario, debemos describirlos como un espacio anónimo cuya temporalidad es diversa de la temporalidad subjetiva psicológica o trascendental. Con el principio descriptivo de *rareza* Foucault renuncia a una explicación en términos de objetividad totalizante; con el principio de *exterioridad*, a una explicación en términos de subjetividad trascendental o psicológica. No debemos recurrir ni a la estructura ni al sentido como principios explicativos o reductivos de la historicidad del saber. Una tercera posibilidad sería analizar los testimonios (*documentos*) de la actividad científica (textos, discursos) a la manera de la historia empírico-positiva: como la memoria de lo que efectivamente ha ocurrido. El principio de *acumulación* elimina esta tercera alternativa; la memoria histórica no constituye una explicación de la historicidad de los discursos, éstos poseen formas de permanencia, de aditividad y recurrencia específicas.

Cuanto hemos dicho explica el sentido del término "arqueología" tal como Foucault lo utiliza. A diferencia de lo que significa en el análisis histórico trascendental de Husserl, no se trata de establecer un origen o determinar un principio; sino, a la manera de la ciencia arqueológica, de realizar una

10. Cf. Jan Miel, "Ideas or Epistemes: Hazard versus Foucault", *Yale French Studies*, 49, 1973, pp. 231-245.

11. Cf. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 15.

descripción intrínseca de los monumentos, en nuestro caso, de los discursos.

Por el momento, en lo que hemos dicho a propósito de los principios de *rareza*, de *exterioridad* y de *acumulación* que guían la descripción arqueológica no hemos hecho otra cosa que mostrar lo que la arqueología no es. Como veremos, a lo largo de toda *L'archéologie du savoir* se tiene la impresión de que es precisamente ésta la estrategia de Michel Foucault, distinguir la arqueología de otros tipos de investigación histórica y de análisis discursivo.

Al respecto, comparto ampliamente la opinión de Manfred Frank:

La arqueología del saber es un libro difícil, no porque fuese coercitivo en el plano intelectual, sino porque a diferencia de todos los "discursos del método", de Descartes a Sartre, a los que podría ser comparada, no define, o lo hace muy mal, sus conceptos, aun cuando tenga constantemente en la boca la palabra "definición".¹²

Veremos las razones profundas de esta imposibilidad de definir claramente los conceptos operativos de la metodología arqueológica y lo que, a nuestro modo de ver, la condena al fracaso: fundamentalmente, dada la definición de discurso que Foucault suministra ("conjunto de enunciados que corresponden a un mismo sistema de formación; así, se podría hablar de discurso clínico, discurso económico, discurso de la historia natural, discurso psiquiátrico"¹³), la ambigüedad que afecta al concepto central de la arqueología, el concepto de *enunciado*, o mejor, de función enunciativa y, consiguientemente de *discurso*.

Comencemos, por ahora, con algunas precisiones lexicales. Foucault utiliza frecuentemente las expresiones *performance verbal* o *lingüística*, *formulación*, *frase*, *proposición*. Es necesario entender por *performance verbal* o *lingüística* todo conjunto de signos efectivamente producidos a partir de una lengua, natural o artificial: por *formulación* el acto individual o colectivo que hace surgir a partir de la materialidad un conjunto de signos; por *frase* la unidad analizada por la gramática; por *proposición* la unidad de la lógica. Por *enunciado*, en cambio, es necesario entender la modalidad de existencia de un conjunto de signos, modalidad que les posibilita ser algo más que un simple conjunto de marcas materiales, que les posibilita referirse a *objetos* y a *sujetos*, que les posibilita entrar en relación con otras formulaciones, que les posibilita, además, la repetibilidad. Esta posibilidad de referirse a objetos, de implicar sujetos, de relacionarse con otras formulaciones y de ser repetible no se reduce ni a las posibilidades de la frase en cuanto frase ni a las posibilidades de la proposición en cuanto

12. Manfred Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, Paris, Du Cerf, 1984, p. 123.

13. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 141.

proposición. Por objeto, sujeto, relaciones o repetibilidad no hay que entender aquí ni las cosas ni el sujeto psicológico o trascendental, ni los conceptos ni la estructura de la idealidad, ni las opiniones ni un proyecto teórico (en el punto siguiente veremos con precisión lo que debe comprenderse por objetos, sujetos, relaciones y repetibilidad). El enunciado se articula sobre la frase o sobre la proposición pero no se deriva de ellos. En primer lugar, el enunciado no se reduce a la proposición por dos razones: 1) no es necesario, para hablar de enunciado, que exista una estructura proposicional; 2) dos expresiones equivalentes desde el punto de vista lógico no son necesariamente equivalentes desde el punto de vista enunciativo. En segundo lugar, en cuanto a la correspondencia entre el enunciado y la frase, Foucault señala que no todos los enunciados poseen la estructura lingüística de la frase. No sólo porque el enunciado comprende los sintagmas nominales —aunque se podría descubrir en ellos una estructura predicativa potencial—, sino porque, por ejemplo, las palabras dispuestas en columna en una gramática latina como "*amo, amas, amat...*" constituyen también un enunciado.¹⁴ Junto a estas distinciones respecto de la unidad de la gramática y a la unidad de la lógica y, precisamente, a causa de ellas, Foucault debe afrontar la correspondencia entre los enunciados y los *speech acts*. En este sentido Foucault afirma en *L'archéologie du savoir*: "No se podría establecer una relación biunívoca entre el conjunto de los enunciados y el de los actos ilocucionarios".¹⁵

La descripción del enunciado no es ni análisis lógico ni análisis gramatical, se ubica en un nivel específico de descripción. Foucault define en estos términos la existencia del enunciado:

Existencia que hace aparecer algo distinto de un puro trazo, más bien, la relación a un dominio de objetos; algo distinto de una acción u operación individual, más bien un juego de posiciones posibles del sujeto; algo distinto de una totalidad orgánica, autónoma, cerrada en sí misma y susceptible de constituir un sentido, más bien un elemento en un campo de coexistencia; algo distinto de un hecho pasajero o de un objeto inerte, más bien, una materialidad repereble.¹⁶

Esta existencia no es una existencia escondida (*non-caché*), pero tampoco visible. No está escondida porque el enunciado o la función enunciativa se ejerce a través de elementos significantes efectivamente producidos, a través de frases y de proposiciones. Pero no es visible puesto que se ejerce a través de otras unidades como la frase o la proposición y no al lado o por debajo o por encima: está supuesta en el hecho de que existe el significado y el significante, está supuesta por todos los otros tipos de

14. Cf. idem, p. 109.

15. Ídem, p. 111.

16. Ídem, pp. 142-143.

análisis lingüístico pero no se identifica con ellos. La descripción enunciativa no se ocupa de lo que se da en el lenguaje, sino del hecho de que existe el lenguaje, que existen determinadas formulaciones efectivamente pronunciadas o escritas y entiende determinar las condiciones de posibilidad de existencia de estas determinadas formulaciones. Si queremos, y a modo de resumen, el nivel enunciativo se uoica entre la materialidad bruta de las formulaciones y la regularidad formal de las frases y de las proposiciones.

Acerca de esta existencia no escondida y no visible, la distinción searleana entre reglas constitutivas y reglas regulativas puede ofrecer un paralelo clarificante. Los enunciados se comportarían respecto de las normas que determinan su regularidad de manera análoga a como se comportan los actos ilocucionarios respecto de las reglas constitutivas.¹⁷

Cuanto hemos expuesto anteriormente nos permite situar la perspectiva en que se ubica Foucault y, al mismo tiempo, la dificultad de la arqueología. Recapitulemos las sucesivas *epojés* de Foucault. Para describir la historicidad propia del discurso, de los enunciados, en nuestro caso *científicos*, debemos abandonar la función sintetizante o trascendental del sujeto puesto que éste es más bien un producto del enunciado y la historicidad trascendental no coincide con la historicidad discursiva. Debemos abandonar también la explicación estructural, al menos como la hemos definido en el capítulo anterior, porque ésta difícilmente puede dar cuentas de la historicidad. Debemos abandonar el modelo de la historia empírica a fin de respetar la especificidad propia del discurso; debemos dejar de lado los modelos de la gramática y de la lógica porque no se trata de establecer las condiciones normativas de cuanto se ha dicho sino las condiciones históricas de posibilidad de cuanto ha sido dicho y cuanto ha sido dicho no coincide con cuanto puede ser dicho. En definitiva, debemos ocuparnos de los enunciados en cuanto acontecimiento (*événements*), en cuanto hechos individuales. Ahora bien, el atenerse a los acontecimientos discursivos no puede consistir en una mera enumeración de éstos. Si se tratase de un mero atenerse a los acontecimientos, a los hechos *individuales*, ni siquiera una descripción en cuanto tal sería posible. Es claro que Foucault, una vez eliminadas las *unidades* y las categorías unificantes de la fenomenología, del estructuralismo, de la historia empírica, de la gramática y de la lógica, debe proceder a establecer otras que le permitan, al menos, describir estos acontecimientos estableciendo algún tipo de regularidad. Sin duda, nos encontramos aquí con un problema análogo al que encuentra la hermenéutica de lo individual de Schleiermacher.¹⁸

17. Cf. John R. Searle, *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, University Press, 1987, pp. 33, 40.

18. "Es esto lo que vincula a Foucault con la hermenéutica romántica. También Schleiermacher afirmó la imposibilidad de dominar el enunciado mediante el sistema

3. FORMACIONES DISCURSIVAS Y FUNCIÓN ENUNCIATIVA

Como ya hemos dicho, la descripción arqueológica de los enunciados es, al mismo tiempo, un análisis histórico. Expresándolo de otra manera, la descripción de los enunciados es también una descripción de las formaciones discursivas. Sin embargo, no se trata ni de inferir el análisis de las formaciones discursivas de una definición de enunciado ni de inferir la naturaleza de los enunciados de una descripción de las formaciones discursivas.¹⁹ Foucault quiere mostrar, fundamentalmente, que la dimensión específica del enunciado aparece a través de la descripción de las formaciones discursivas.

Se puede decir que el descubrimiento de las formaciones discursivas, independientemente de los otros principios de unificación posible, saca a la luz el nivel específico de los enunciados. Se puede decir también que la descripción de los enunciados y de la manera en que se organiza el nivel enunciativo conduce a la individualización de las formaciones discursivas. Los dos procedimientos son igualmente justificables y reversibles. El análisis del enunciado y el de la formación están correlativamente establecidos. Cuando llegue finalmente el momento de fundar una teoría, será necesario definir un orden deductivo.²⁰

Debemos ocuparnos en detalle, a continuación, de la metodología analítica de los discursos científicos expuesta por Foucault en *L'archéologie du savoir*. La primera etapa de esta metodología, como hemos visto, es negativa; es necesario, liberarse o, al menos, suspender momentáneamente, poner entre paréntesis, todas aquellas categorías o conceptos a través de los cuales se diversifica y se conserva el tema de la continuidad o por los cuales la *historia de las ideas* reduce la discontinuidad histórica valiéndose de la función sintetizante del sujeto.²¹ Foucault enumera tres grupos de categorías o conceptos: las categorías que relacionan discursos, categorías que clasifican discursos y categorías que garantizan una continuidad *infinita*. En el primer grupo encontramos: la noción de *tradición*, ella nos permite descubrir en todo cambio, en toda novedad un fondo permanente; la categoría de *influencia*, establece una causalidad —vagamente explicitada— entre individuos, obras, conceptos o teorías; las categorías de *desarrollo* y *evolución*, que reagrupan una sucesión de hechos o discursos dispersos a

lingüístico. Su principal idea es que si se parte del sistema, sólo se alcanzan tipos comprendidos y formulados por el sistema [...] (Manfred Frank, *Qu'est-ce le néo-structuralisme?*, Paris, Cerf, 1984, p. 131).

19. Cf. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 149.

20. *Ídem*, p. 152.

21. Cf. *ídem*, pp. 31 y ss.

partir de un mismo principio organizador; las categorías de *mentalidad* y *espíritu*, que permiten establecer entre fenómenos simultáneos o sucesivos pertenecientes a una misma época nexos simbólicos, semejanzas, etc. En el segundo grupo encontramos las categorías de *género*, de *libro*, de *obra*. Foucault problematiza la aparente evidencia de estas categorías. La unidad de los discursos no puede identificarse con la unidad material del libro. En efecto, un discurso no puede encerrarse en los límites materiales del libro; más allá del comienzo, del título y de las líneas finales, implica un conjunto de referencias a otros discursos y a otros autores. Además, no son las mismas, aun cuando materialmente semejantes, la unidad de una antología o de una publicación de fragmentos póstumos o de un tratado de matemáticas. La misma indeterminación afecta la noción de obra. La función de denotación, un conjunto de textos que pueden ser denotados sirviéndose de un nombre propio, no es homogénea. No es la misma relación la que establece un autor respecto de los textos publicados bajo su propio nombre o sirviéndose de un seudónimo o entre las obras acabadas y publicadas y aquellas inacabadas que proyectaba publicar. El tercer grupo está compuesto por las nociones de *origen* e *interpretación* que nos autorizan a remitir todo acontecimiento, por nuevo que se presente en apariencia, a un origen históricamente inverificable o buscar más allá de la formulación de los enunciados, más allá de lo dicho lo no dicho, la intención del sujeto, su actividad consciente o el juego de fuerzas inconscientes.

Una vez suspendidas todas estas categorías que permitían a la historia tradicional de las ideas o de la ciencia establecer relaciones entre los discursos científicos o clasificarlos o recuperar, más allá de toda novedad, un fondo continuo e intangible. El campo de investigación, los discursos científicos, se nos presentan como un dominio inmenso y diverso constituido por el conjunto de todos los enunciados que han sido efectivamente producidos, escritos o pronunciados.

La segunda etapa de esta metodología puede definirse como el proyecto de una descripción de los hechos (*événements*) discursivos como horizonte para la investigación de las unidades que éstos conforman.²² Foucault elabora cuatro hipótesis de investigación a fin de establecer relaciones entre los discursos y de explicitar su unidad: 1) la unidad de los discursos se funda en la unidad del objeto; 2) la unidad de los discursos se funda en su forma y tipo de encadenamiento, en su *estilo*; 3) la unidad de los discursos se funda en la permanencia de determinados conceptos y 4) la unidad de los discursos se funda en la identidad de determinados temas. En un primer momento, guiado por sus investigaciones históricas anteriores, Foucault rechaza cada una de estas hipótesis; a continuación propone una solución diferente, aunque paralela, a cada una de ellas; en un tercer momento, diferencia la descripción de los hechos discursivos, por un lado, de los análi-

22. Cf. *idem*, pp. 38-39.

sis interpretativos-hermenéuticos y, por otro lado, de los análisis formales, lingüísticos o estructuralistas.

Antes de proceder al análisis de cada una de estas cuatro hipótesis y de la crítica y de la solución foucaultianas, las resumimos en un cuadro sinóptico que facilitará la exposición subsiguiente.

ARQUEOLOGÍA (<i>enunciado formación discursiva</i>)	FORMALIZACIÓN (<i>proposición-significante</i>)	INTERPRETACIÓN (<i>frase significado</i>)
<i>Objeto</i> : el enunciado remite a un referencial constituido por las reglas que definen las condiciones históricas de aparición de los objetos.	La proposición remite a un referente que determina su valor de verdad.	La frase remite a un correlato que le confiere sentido.
<i>Sujeto</i> : el sujeto del enunciado está determinado por el conjunto de reglas que determinan quien puede o debe pronunciarlo y a partir de cuáles condiciones.	El sujeto de la proposición es el sujeto sintagmático.	El sujeto es el autor.
<i>Dominio asociado</i> : el enunciado funciona en el interno de un conjunto de relaciones inscribiéndose en unidades más amplias, refiriéndose a otros enunciados, compartiendo el estatuto con otros enunciados.	El conjunto de relaciones entre enunciados está determinado por el orden sintáctico o lógico.	El conjunto de relaciones entre enunciados está determinado por el orden lógico y retórico.
<i>Materialidad</i> : determinada por el conjunto de instancias y reglas que posibilitan y rigen su repetición.	Determinada por la materialidad de los siglos.	La materialidad de la frase está determinada por la materialidad de la escritura y del sonido.

3.1. La primera de las cuatro hipótesis de trabajo sostiene que la unidad de un conjunto de enunciados diferentes por su forma y temporalmente dispersos se funda en el hecho que todos ellos se refieren a un único y mismo objeto.²³ Consecuentemente, lo que nos permite individualizarlos es el *referente*.

23. Cf. *idem*, p. 45.

Ahora bien, en *L'histoire de la folie*, que podría titularse *una arqueología de razón psiquiátrica* o *una arqueología de la otra cara del racionalismo moderno*,²⁴ Foucault ha mostrado ampliamente que, al menos, a propósito del discurso acerca de la *locura* esto es imposible. Contrariamente a cuanto declara en el prefacio de la primera edición de esta obra, no existe un *degré zéro* en la historia de la locura, un *degré zéro* del objeto,²⁵ una esencia propia, una naturaleza muda que espera ser descubierta y formulada. La historia de un objeto no puede ser otra cosa que la historia de cuanto ha sido dicho acerca de él. Foucault brinda dos argumentos: 1) en primer lugar, los discursos que hablan de la locura durante los siglos XVII y XVIII, por ejemplo, y el discurso de la psicopatología del siglo XIX, la obra de P. Zaccarias, *Quaestiones medico-legales* (Avignon, 1660-1661) y la obra de P. Pomme, *Traité des affections vaporeuses des deux sexes* (París, 1760), por un lado, y, por otro, la obra de Pinel, *Traité médico-philosophique* (París, An IX), *Traité complet du régime sanitaire des aliénés* (París, 1836), y la obra de Esquirol, *Des établissements consacrés aux aliénés en France* (París, 1818), no hablan del mismo *objeto*: lo describen, lo explican, lo diseñan de modo diverso; 2) además el *objeto*, aquello de lo que se habla, no posee unicidad; se trata, más bien, de una multiplicidad que se manifiesta a través del discurso médico, de las sentencias jurídicas o de las prácticas institucionales.

En esta perspectiva Foucault ha descrito en *L'histoire de la folie à l'âge classique* la *experiencia* occidental de la locura desde finales del medioevo a los albores del psicoanálisis. Esta descripción ha mostrado, análogamente a cuanto hemos expuesto en la primera parte del presente trabajo acerca de los orígenes de la ciencia moderna, dos grandes rupturas: la que marca el paso de la experiencia renacentista caracterizada por el tema literario y pictórico de *La nave de los locos* (del cuadro de Bosch al elogio de Erasmo) a la experiencia clásica del encierro (en torno al 1656, año de la creación del Hospital General de París) y de la crítica moralizante, y el pasaje de ésta a la experiencia moderna del asilo y de la psicopatología, en torno al 1794 (la liberación de Pinel).²⁶ Es inútil pretender que se trata de la experiencia de un mismo objeto, se trata simplemente de experiencias diferentes, diversas,

24. "Cuando se escribe la historia de la locura en una perspectiva emparentada con la deconstrucción nietzscheana o heideggeriana de la *ratio* moderna, el horizonte «natural» del proyecto es una apología de lo irracional, a la que se abandona sin reparos las últimas páginas de la obra" (Luc Ferry y Alain Renault, *La pensée 68*, París, Gallimard, 1988, p. 140. Véase además pp. 138-139).

25. Michel Foucault, *Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961, p. I-II. En la segunda edición Foucault suprimió el prefacio original. "Esto está escrito contra un tema explícito de la *Histoire de la folie* y presente, en modo particular, muchas veces en el prefacio" (Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 64, nota 1).

26. Cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, pp. 59-67, 484-492 y 523-530.

irreductibles.²⁷ Por ello, es inútil y además infructuoso pretender remontar los orígenes de las categorías de la psicopatología más allá de lo que significó su umbral de posibilidad, es decir, los acontecimientos —a finales del siglo XVII— que marcan la disolución de la experiencia clásica y el comienzo de la medicalización de la locura: la reestructuración de las relaciones entre la pobreza, la asistencia social y la enfermedad; la ley del 23 Mesidor, año II, que reglamentaba el encierro discriminado y médico de los locos; la objetivación del concepto de libertad, los movimientos humanísticos filantrópicos, etcétera.²⁸

Lo esencial es que el asilo fundado en la época de Pinel para internar no representa la "medicalización" de un espacio social de exclusión, sino la confusión dentro de un régimen moral único de técnicas de las cuales algunas tenían un carácter de precaución social y las otras un carácter de estrategia médica.

Entonces, es a partir de este momento en que la locura no es más considerada como un fenómeno global que afecta a la vez, por intermedio de la imaginación y del delirio, al cuerpo y al alma. En el nuevo mundo asilar, en este mundo de la moral que castiga, la locura se convierte en un hecho que concierne esencialmente al alma humana, a su culpabilidad y a su libertad; ella se inscribe, de ahora en más, en la dimensión de la interioridad y, así, por primera vez en el mundo occidental, recibirá estatuto, estructura y significación psicológica.²⁹

Esto no tiene ninguna importancia para quien quisiese hacer la historia de la locura en modo positivista. No es a través de la internación de los libertinos ni la manía de la animalidad que se ha podido reconocer progresivamente la locura en su realidad patológica. Al contrario, es separándose de todo lo que podía encerrarla en el mundo moral del clasicismo como la locura llegó a definir su verdad médica: es esto lo que supone todo positivismo preocupado por rehacer el diseño de su propio desarrollo; como si la historia del conocimiento no obrase sino por la erosión de una

27. Como ya lo hemos señalado a propósito del prefacio a la primera edición, el texto de *Folie et déraison*, subtítulo *Histoire de la folie à l'âge classique*, no es suficientemente claro sobre este punto. Por momentos Foucault da la impresión de suscribir la tesis heideggeriana de una historia que oculta el ser al mismo tiempo que lo revela, que oculta la locura al mismo tiempo que la manifiesta. El mismo Foucault ha corregido posteriormente esta imprecisión. Cf. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 64 y ss.; Pierre Macherey, "Aux sources de *L'histoire de la folie*", en *Critique*, 1986, 471-472, pp. 753-774; Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984, pp. 94 y ss.

28. Cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1969, pp. 401-439.

29. Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, París, PUF, 1966, p. 86. El capítulo V de esta obra puede considerarse una síntesis del desarrollo histórico ampliamente documentado en la *Histoire de la folie à l'âge classique*.

objetividad que se descubre poco a poco en sus estructuras fundamentales [...]»³⁰

Cuanto hemos dicho, una vez aceptado el análisis histórico de Foucault, es suficiente para mostrar que la unidad del discurso, en nuestro caso del discurso acerca de la locura, no proviene de la unidad empírica del objeto al cual se refiere. Ahora bien, esto no es suficiente para emancipar el discurso de la objetividad, la cual, dejando de lado una objetividad empírica, podría interpretarse en términos kantianos, aunque historizados: la objetividad que funda la unidad del discurso es una objetividad trascendental en el sentido kantiano, una objetividad categorial. Se podría fundar, entonces, la unidad del discurso en las condiciones trascendentales e históricas de aparición de los objetos; o, parafraseando la expresión kantiana, las condiciones histórico-trascendentales de los objetos de la experiencia son las condiciones histórico-trascendentales de la experiencia. Más adelante veremos la crítica de Foucault a la tesis que funda la unidad del discurso en su unidad conceptual. Por el momento es suficiente señalar que, en la perspectiva en que se sitúa Foucault, no se trata, como en Kant, de definir la constitución interna del objeto sino sus condiciones de *aparición*, en otras palabras, sus condiciones de existencia.³¹ La descripción arqueológica no pretende establecer lo que el discurso de una determinada época decía o pensaba acerca de un determinado objeto; sino *cómo podía hacerlo*. El problema no es saber si la objetividad funda la unidad del discurso, sino el orden de subordinación entre reglas de aparición y reglas de constitución.

La tesis de la irrealidad o, mejor, de la no sustancialidad empírica o trascendental de los *objetos* se opone tanto al positivismo y al kantismo como a la fenomenología y al presupuesto que, aunque por razones diversas, es común a éstos, la teleología de la razón. En este sentido, *irrealidad o insustancialidad del objeto y discontinuidad epistemológica* se implican mutuamente.

De cuanto hemos dicho, Foucault concluye que, en lugar de intentar identificar un objeto único y permanente, deberíamos establecer, más bien, las reglas que determinan el espacio donde los objetos se perfilan y se transforman. Estas reglas se manifiestan en tres niveles:

- A través de las *superficies de emergencias (surface d'émergence)*. En el caso de la locura, los lugares donde pueden surgir y manifestarse esas diferencias individuales que serán designadas, descriptas y analizadas en términos de enfermedad, anomalía, neurosis, psicosis, etc. Por ejemplo, la familia, el grupo social, el lugar de trabajo, etcétera.

30. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 174. Cf. también pp. 121, 133, 139, 360, 378, 496, 525, 527, 528.

31. Cf. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 62.

- A través de las *instancias de delimitación (instances de délimitation)*, es decir, los diferentes estamentos sociales que designan, nombran o instauran los objetos. Siempre respecto de la locura: la medicina, la justicia penal, la autoridad religiosa, etcétera.
- A través de las *rejillas de especificación (grilles de spécification)*, los sistemas según los cuales se separan, se oponen, se reagrupan, o se derivan unas de otras las diferentes locuras como objetos del discurso psiquiátrico. Por ejemplo, el par alma-cuerpo, la vida y la historia del individuo, etcétera.

Nuestro autor observa que la descripción precedente es insuficiente y esto por dos razones: por una parte, no se puede sostener que el discurso sea el lugar donde vengán a situarse e instalarse objetos venidos del exterior y, por otra parte, es necesario definir las relaciones entre estos diversos niveles. La formación de los objetos depende de las relaciones que se establecen entre superficies de emergencia, instancias de delimitación y rejillas de especificación y estas relaciones no son ajenas al discurso. Ellas no explican cómo el objeto está constituido, sino por qué en una determinada época se ha comenzado a hablar, por ejemplo, de determinados comportamientos y conductas en términos de locura o enfermedad mental, cómo estas conductas y comportamientos se han evidenciado en el seno de la familia o del grupo social, cómo han sido designadas y circunscriptas por los distintos estamentos sociales, sirviéndose de qué esquemas mentales han sido clasificadas o catalogadas; y, sobre todo, qué relaciones se han establecido entre estas diferentes instancias. A estas relaciones, por no ser ajenas al discurso, las podemos llamar *relaciones discursivas* y se distinguen de las *relaciones primarias* que se pueden establecer independientemente de todo discurso entre las instituciones, las técnicas u otros componentes de la sociedad, y de las *relaciones reflexivas*, esto es, de lo que discursivamente se dice a propósito de las relaciones primarias.

Las relaciones que Foucault establece entre las relaciones discursivas, las relaciones primarias y las relaciones reflexivas, como lo señalan Dreyfus y Rabinow,³² diferencian su concepción, por un lado, de la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein y, por otro, del paradigma de Kuhn. Acerca de Wittgenstein, volveremos más adelante. Baste indicar que Foucault no piensa que las llamadas relaciones discursivas puedan simplemente fundarse en las relaciones primarias-institucionales. Pero, tampoco, a diferencia del paradigma kuhniano, piensa que exista una determinación común a los ámbitos institucionales, reflexivos y discursivos. El problema de las relaciones entre estos tres ámbitos de relaciones y de la especificidad de las llamadas relaciones discursivas es, sin dudas, el más complejo que nos presenta *L'archéologie du savoir* y, al menos a nuestro modo de ver, no

32. Cf. Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 95-98.

recibe una solución satisfactoria; Foucault se contenta con eliminar un conjunto de posibilidades sin esbozar una teoría propia.³³

Una última observación concierne a las diferencias entre la teoría arqueológica de la formación y transformación de los objetos y la teoría marxista de la ideología, o de las relaciones entre *infraestructura* y *superestructura*.³⁴ En *Histoire de la folie à l'âge classique* (primera edición de 1961), en la introducción a la segunda parte de la obra, Foucault ya nos advertía, a propósito de la analogía de estructura entre la experiencia práctico-institucional-social de la locura y la experiencia teórica, que no podía interpretarse en términos marxistas, en términos de determinación de la esfera teórica por la esfera práctica.³⁵ En este sentido, en la reedición de *Maladie mentale et personnalité* (1958), titulada *Maladie mentale et psychologie* (1962), el quinto capítulo, "La constitution historique de la maladie mentale" (en la primera edición se titulaba: "Le sens historique de l'aliénation mentale"). Foucault abandona los presupuestos de una epistemología marxista-materialista; es decir, explicar el hecho patológico en relación a las condiciones reales de *alienación*. En *Maladie mentale et psychologie*, la alienación no es la causa de la enfermedad mental, ella misma es un efecto constituido históricamente y no a partir de un principio material. Aceptar la epistemología marxista y la concepción marxista de la alienación supone, necesariamente, aceptar una esencia que es alienada, lo cual es incompatible con la perspectiva historicista de Foucault. Aunque no siempre explícitamente, como hemos dicho, las referencias, implícitas o explícitas, a Nietzsche y a Heidegger sustituyen las referencias a Marx.³⁶

Las leyes de posibilidad, las reglas de existencia que determinan que ciertos objetos puedan ser nombrados, designados o descriptos constituyen el *referencial (réfèrentiel)* del enunciado.³⁷ La relación entre el enunciado y su referencial no puede ser reducida ni a la relación de designación ni a la relación de referencia ni a la relación de significación. En la relación de designación el sentido está definido por las reglas de utilización que establecen las posibilidades de aparición de un vocablo. Puesto que no necesariamente un mismo enunciado está formado por los mismos vocablos o las mismas frases, éste no puede definirse según las reglas de utilización que determinan las posibilidades de aparición de los vocablos o de las

33. Cf. idem, p. 97.

34. Acerca de las relaciones entre Foucault y Marx cf. Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault, Archéologie et généalogie*, París, Folio, 1985, especialmente pp. 109-112; Mark Poster, *Foucault, Marxism & History, mode of Production versus Mode of Information*, Cambridge, Polity Press, 1984, pp. 146-169.

35. Cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, pp. 190-192.

36. Cf. Pierre Macherey, "Avant l'Histoire de la folie", en *Critique*, 1986, 471-472, pp. 761-762 y 770.

37. Cf. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 120.

frases. Ahora bien, ¿no podríamos decir que la relación con el referencial es idéntica a la relación de referencia, que un enunciado carece de referencial cuando la proposición a la cual da existencia carece de referente? Deberíamos decir, más bien, lo contrario. Es la relación entre el enunciado y su referencial la que posibilita la relación de referencia y la verificación. Tomemos el ejemplo de Foucault. Es inútil preguntarse si la proposición "existe una montaña de oro en California" posee o carece de referente, sin antes determinar si ella se encuentra escrita en un libro de geografía o el diario de un explorador o en una novela. Y esta inutilidad no concierne sólo al hecho de que, una vez excluidas las posibilidades imaginarias, podríamos proceder a la verificación o no de la proposición en el mundo real; puesto que situándonos en un mundo imaginario el referencial determina las condiciones de posibilidad o imposibilidad de un referente *imaginario*. Es la relación con el referencial la que permite la relación con el referente y no al contrario. El referencial no puede, tampoco, identificarse con el sentido de una frase, con la relación de significación. Una frase puede, aunque sea gramaticalmente correcta, carecer de sentido y no por ello carecer de referencial. Análogamente a cuanto hemos dicho a propósito de la relación entre una proposición y su referente, la relación entre la frase y el sentido suponen la relación entre el enunciado y el referencial.

Ciertamente, los discursos están compuestos de signos, pero lo que ellos hacen es más que utilizar estos signos para designar las cosas. Es este "más" que es necesario hacer aparecer y que es necesario describir.³⁸

Recapitulando, en tanto y en cuanto se trata de establecer las leyes que determinan la aparición de determinados enunciados y de describir la constitución histórica de una *formación discursiva*, la hipótesis que pretendía fundar la unidad de los discursos en la unicidad e identidad de los objetos debe ser descartada. En lugar de tratar de establecer la esencia o la naturaleza de algo que, situándose fuera del discurso y comportándose como el correlato o el referente *de lo que se dice*, nos suministraría un hilo conductor a través de la historia de los enunciados. Debemos establecer, desde el interior de los discursos, las *superficies de emergencia*, las *instancias de delimitación* y las *rejillas de especificación*, las cuales dibujan el espacio intradiscursivo en el cual pueden aparecer los objetos, ser nombrados, descriptos y explicados. En este sentido, los discursos, el conjunto de enunciados, vienen considerados como una *práctica*, es decir, en cierto sentido ellos construyen sus objetos. Decimos "en cierto sentido" porque el análisis de Foucault se limita a determinar las condiciones históricas de aparición que posibilitan *hablar* de determinados objetos; nuestro autor no desarrolla explícitamente las relaciones entre reglas de

38. Idem, p. 67.

aparición y reglas de constitución. Acerca de esta cuestión, por el momento, baste esta observación.

3.2. La segunda hipótesis que Foucault examina sostiene que la unidad del discurso proviene de la forma y del tipo de encadenamiento de los enunciados, en una palabra, del *estilo*. Por ejemplo, en el caso de la medicina, podríamos sostener que lo que caracteriza la medicina de comienzos del siglo XIX, a diferencia de los discursos *médicos* que la habían precedido, es la forma descriptiva de sus enunciados que implica una misma manera de estructurar la observación (organización del campo perceptivo, estructuración de la espacialidad de los cuerpos, etc.) y un mismo modo de transcribirla.

Los resultados de la investigación histórica expuesta en *La naissance de la clinique* muestran que, al contrario, la medicina llamada clínica está constituida ciertamente por enunciados de tipo descriptivo, pero, además, por determinadas hipótesis acerca de la vida y de la muerte, por determinadas opciones éticas y políticas, etcétera.

Como ya lo hemos señalado, dada la correlación que Foucault establece entre formaciones discursivas y descripción de los enunciados, la arqueología no puede ser interpretada solamente en el nivel de una teoría o técnica de análisis del lenguaje, pues es de un extremo al otro un análisis histórico que funda el método en las investigaciones concretas. Por ello, nos detendremos ampliamente en los análisis de la *Naissance de la clinique*.

En el prefacio, Foucault plantea en claros términos epistemológicos el problema de la reestructuración de la medicina en los últimos años del siglo XVIII y comienzos del XIX que ha permitido el acceso del individuo al lenguaje de la razón médica, es decir, la *clínica*. Se propone explicitar el *a priori histórico* de una transformación que no puede ser atribuida ni a una mutación de los contenidos temáticos ni a una variación de las formas lógicas y que concierne a la relación entre el *decir* y el *ver*, entre la transcripción de la observación y la observación.

Foucault distingue tres niveles de *espacialización* de las enfermedades: 1) la espacialización primaria o de configuración determinada por el espacio en el cual la enfermedad se sitúa dentro de un orden racional; 2) la espacialización secundaria o de localización, la manera en que ella se sitúa en el organismo; 3) la espacialización terciaria o social de la enfermedad.³⁹ Los diferentes modos en que la enfermedad se espacializa son modos históricos, como lo testimonian los dos textos citados al inicio de la obra, uno proveniente del *Traité des affections vaporeuses des deux sexes* (1769) de P. Pomme y el otro de la *Nouvelle doctrine des maladies mentales* (1825) de Bayle.⁴⁰

39. Cf. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, París, PUF, 1963, p. 14.

40. Cf. Ídem, pp. V-VI.

En la medicina clasificadora del siglo XVIII el espacio de configuración no coincide con el espacio de localización. El espacio de configuración, la espacialización primaria de la enfermedad, es un espacio esencial, organizado como un *cuadro botánico*.⁴¹ En él se superponen los elementos históricos, lo que de un modo directo o indirecto se brinda a la observación (por ejemplo, el calor, el dolor, el color), sin establecer entre éstos relaciones de determinación recíproca o dependencias temporales. Así, por ejemplo, una inflamación no es otra cosa que la yuxtaposición de sus elementos históricos, su definición no incluye ninguna relación de dependencia entre el tumor y la fiebre. Una enfermedad, una *especie morbosa*, se define por la analogía o similitud entre un cuadro de elementos históricos y otro. A partir de estas especies y siguiendo el modelo de la botánica, la medicina del siglo XVIII establece un orden racional entre las diferentes especies. Entre el espacio de configuración, espacio ideal y esencial, y el espacio de localización existe un nexo de simpatía que es, respecto de la especie morbosa, absolutamente inesencial. Lo que comunica la esencia de la enfermedad con el cuerpo real del enfermo es la cualidad. El cerebro de los maníacos es seco y frío porque la manía es una enfermedad cálida y explosiva. Para la medicina del siglo XVIII, la espacialización terciaria de la enfermedad es una espacialización sin instituciones especializadas u hospitales.⁴²

El problema planteado en la *Naissance de la clinique* es de saber cómo y por qué se ha pasado de la medicina de las especies a la medicina clínica. Foucault comienza por descartar una cierta historiografía oficial de la medicina, fundada en la versión que la misma medicina de las especies suministraba para explicar la reciente institución de algunos métodos clínicos, la cual sostiene que la historia de la medicina debe ser interpretada, hasta finales del siglo XVIII, como el progresivo abandono, después de Hipócrates, de la observación y como poseyendo una estructura clínica universal. Puesto que "el examen de los casos, su relación detallada, su relación con una explicación posible es una tradición muy antigua en la experiencia médica; la organización de la clínica no es correlativa del descubrimiento de un hecho individual en la medicina. Las innumerables colecciones de estos informes desde el Renacimiento son una prueba suficiente".⁴³ Descartada esta tesis, introduce una distinción entre lo que

41. Cf. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, París, PUF, 1963, p. 7. Acerca de la influencia del modelo botánico cf. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, París, PUF, 1963, pp. 5-7.

42. En cuanto concierne esta somera descripción de la medicina de las especies cf. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, París, PUF, 1963, cap. I.

43. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, París, PUF, 1963, p. 57-58. Foucault cita como ejemplo de esta historiografía oficial la obra de Coakley Lettson, *Histoire de l'origine de la médecine*, trad. francesa, París, 1787 (p. 54) y P.-A.-O. Mahon, *Histoire de la médecine clinique*, París, año XII (p. 56).

denomina la *protoclínica*, la práctica de la medicina en Francia durante los últimos años del siglo XVIII y antes de la Revolución, y la *clínica* propiamente tal.

El pasaje de la medicina de las especies a la medicina clínica se origina en lo que Foucault ha denominado espacialización terciaria que, no por el hecho de ser terciaria es menos relevante en la estructuración del saber clínico; ella es el espacio de las dialécticas más diversas y de los cuestionamientos más radicales.⁴⁴ Así, fuertemente motivado por la medicina de las epidemias, durante los años subsiguientes a la Revolución Francesa asistimos a un conjunto de discusiones parlamentarias y de medidas institucionales tendientes a una reforma pedagógica del saber médico. Foucault distingue tres etapas fundamentales, las medidas del 14 Frimario, año III, las reformas y discusiones de los años V y VI, la intervención de Cabanis y la reorganización del año XI. Al cabo de este proceso la medicina alcanza un estatuto de ejercicio similar al de las profesiones liberales y un modo específico de enseñanza en el horizonte de una reorganización general de los hospitales. El liberalismo político establecerá un control del ejercicio de la medicina a través de la noción de competencia, la acción médica vale lo que vale la competencia de la persona que la ejecuta. A partir del mismo principio de competencia, se establecerá una diferencia de nivel entre los doctores y los oficiales de la salud y una diferencia entre la simple práctica de la medicina, una especie de empirismo controlado, y la clínica, competencia de los doctores después de una formación a través de la experiencia clínica en los hospitales. Evidentemente, como antes observábamos contra una interpretación marxista de las investigaciones históricas foucaultianas, el nacimiento de un saber, en nuestro caso del saber clínico, no se explica simplemente por la influencia o la causalidad sociales, los debates y las medidas gubernativas, que determinaron la reorganización de la enseñanza de la medicina y de los hospitales, constituyen sólo el *a priori* institucional del nacimiento de la clínica. Esta reorganización pedagógica y asistencial es una condición necesaria pero no suficiente. Contemporánea a la reestructuración práctico-institucional asistimos a una reestructuración científico-discursiva que concierne al estatuto de la *mirada médica*.

Sería, sin duda, inexacto ver en la medicina clínica de finales del siglo XVIII un simple retorno a la pureza de una mirada durante mucho tiempo apesadumbrada por falsos conocimientos. No se trata tampoco de un desplazamiento de esta mirada o de una aplicación más fina de sus capacidades. Nuevos objetos se ofrecerán al saber médico en la medida que se modifica y se pone a funcionar de otro modo, al mismo tiempo que el sujeto cognoscente se reorganiza. No es la concepción de la enfermedad lo que cambió

44. Cf. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, pp. 14-15.

en primer lugar, y después la manera de reconocerla; no es tampoco el sistema señalético que ha sido modificado, y luego la teoría; sino todo conjuntamente y, más profundamente, la relación de la enfermedad con esta mirada a la que se ofrece y, al mismo tiempo, constituye. En este nivel, no debemos distinguir entre teoría y experiencia, o método y resultados; es necesario leer las estructuras profundas de la visibilidad en que el campo y la mirada están ligados el uno al otro por los *códigos del saber* [...]⁴⁵

Foucault analiza las dos formas más importantes de los códigos de la clínica: la *estructura lingüística del signo* y la *estructura aleatoria del caso*. La medicina del siglo XVIII establecía una diferencia semántica entre el signo y el síntoma de una enfermedad. El síntoma es la forma bajo la cual se presenta la enfermedad, es lo más cercano a lo esencial, es la primera transcripción de la naturaleza inaccesible de la enfermedad. El signo, en cambio, pronostica lo que va a ocurrir, anuncia lo que ya ha ocurrido, diagnostica lo que se desarrolla actualmente.⁴⁶ La visibilidad que inaugura la medicina clínica suprimirá la diferencia entre signos y síntomas diluyéndola en un espacio homogéneo en el cual la enfermedad se hará transparente a la mirada médica. En efecto, para la medicina clínica todo es fenómeno, no existe una esencia patológica. En consecuencia, no existe un reenvío, a propósito de los síntomas, de significante a significado. Todavía, gracias a la intervención de la conciencia del médico, que establece entre ellos las diferencias, la simultaneidad, la sucesión y la frecuencia, un síntoma puede convertirse en un signo.⁴⁷ En virtud del isomorfismo fundamental que existe entre la estructura de la enfermedad, el desarrollo temporal de los síntomas, y la estructura del lenguaje discursivo, el desarrollo temporal de las palabras, ver y decir comunican perfectamente. La mirada clínica es una percepción discursiva. En cuanto concierne al carácter aleatorio del caso clínico, un modelo formalista, vagamente matemático-probabilista está al origen del dominio de la incertidumbre del caso clínico permitiendo hacer de cada elemento percibido un acontecimiento registrado y de la evolución incierta una serie aleatoria. La obra de Cabanis, *Du degré de certitude de la médecine*, desarrolla los principios de esta matemática clínica.⁴⁸

Un último elemento que determina la estructuración y la conformación del saber clínico proviene de la anatomía patológica. El préstamo que la clínica hace de las formas discursivas de Condillac y de los ideólogos, tras un breve período de equilibrio, entra en crisis, crisis que afecta el estatuto

45. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. 89.

46. Cf. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. 89-90.

47. Cf. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. 92-96. Foucault efectúa una comparación entre la función de la mirada médica y el análisis del conocimiento de Condillac.

48. Cf. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, pp. 98-105.

del lenguaje.⁴⁹ El postulado clínico, "todo lo visible es enunciable", es al mismo tiempo una exigencia y un límite; dado que la lógica de Condillac que le sirve de modelo epistemológico no permite una ciencia en la cual lo visible y lo que puede ser dicho se adecuen perfectamente. Como consecuencia de ello en la intersección entre lo que puede ser dicho y lo visible se situará la experiencia táctil y el cuerpo tangible. La obra de Bichat del *Traité des membranes* (1807) a la *Anatomie pathologique* (1825) ejemplifica esta evolución.

De cuanto sumariamente hemos expuesto acerca del nacimiento de la medicina clínica, Foucault concluye que la unidad del discurso clínico no proviene de la unicidad de las modalidades enunciativas, sino del conjunto de reglas que han posibilitado la coexistencia de todas estas diferentes modalidades enunciativas y de dónde provienen. Así, deberíamos interrogarnos:

- Acerca del *estatuto de quienes pueden, por reglamento o por tradición, por definición jurídica o por aceptación espontánea, pronunciar determinados enunciados*. Como lo muestra claramente la historia de la medicina, la palabra médica no puede ser pronunciada por cualquier individuo; su valor, su eficacia y, en cierta medida, su poder terapéutico son indisolubles del personaje institucionalizado que la pronuncia.
- Acerca de los *ámbitos institucionales que circundan al hablante*. Por ejemplo, el hospital, la biblioteca oficial, el laboratorio, etcétera.
- Acerca de las *diversas maneras en que el sujeto puede situarse respecto de determinados objetos o grupos de objetos*. Éste puede situarse como interrogante o como percipiente o como transmisor. Así, a comienzos del siglo XIX el discurso médico ha sido definido por la organización del campo perceptivo y de la posición que en él pueden asumir los sujetos.
- Por la manera en que cada una de estas instancias se relacionan mutuamente.

Las reglas que definen el estatuto de quien pronuncia o escribe un enunciado, los ámbitos institucionales que lo circundan, las diversas maneras en que puede situarse respecto de un objeto o un dominio de objetos y las relaciones entre estas instancias constituyen el *sujeto* de un enunciado. En consecuencia es necesario diferenciar la relación de un enunciado con su sujeto de la relación entre la proposición y el sujeto interior al sintagma lingüístico, y de la relación, sustancial o funcional, entre una frase y su autor. En primer lugar, no podemos reducir el sujeto del enunciado a los elementos gramaticales en primera persona, intrínsecos al sintagma lingüístico, por tres razones: porque el sujeto del enunciado es exterior, porque las proposiciones carentes de elementos en primera persona

49. Cf. idem, pp. 116-118.

no por ello, en cuanto enunciados, carecen de sujeto, y porque una proposición idéntica, en cuanto enunciado, no necesariamente mantiene una relación idéntica con su sujeto. En segundo lugar, no podemos identificar la relación del enunciado con su sujeto con la relación entre frase y autor. En el caso de una novela o de un cuento, por ejemplo, enunciados pertenecientes a una misma persona no poseen, en cuanto enunciados, el mismo sujeto; por ejemplo, es distinto el sujeto de las indicaciones geográficas e históricas y de las descripciones situándose en la perspectiva del individuo común; o en el caso de un tratado de matemática, el sujeto de una frase como "dos más dos es cuatro" es distinto del sujeto que escribió la dedicatoria o que contó, en el prefacio, sus preocupaciones metodológicas. Su estatuto, las instancias institucionales que implica, la manera de situarse son diversos.⁵⁰

3.3. Tercera hipótesis: la unidad de los discursos se funda en la permanencia y en la persistencia de determinados conceptos. A propósito de las teorías acerca del lenguaje y de la historia natural, a la cual nos hemos ampliamente referido en el capítulo segundo, Foucault ha mostrado que no es posible organizar los conceptos como un conjunto permanente y coherente estructurable en forma deductiva. Ante la imposibilidad de establecer un edificio conceptual deductivo que dé cuentas de la unidad del discurso, la tarea de la arqueología consiste en describir la organización del campo en que los enunciados aparecen y circulan.⁵¹ Este campo supone:

- *Formas de sucesión* que implican: 1) la manera en que las series enunciativas se ordenan mutuamente: inferencia, demostración, esquemas de generalización, el modo en que la temporalidad se espacializa en la linealidad de los enunciados; 2) tipos de dependencias enunciativas: dependencia hipótesis-verificación, dependencia aserción-crítica, dependencia ley general-caso particular; 3) esquemas retóricos: la manera en que, por ejemplo, deducciones y descripciones se articulan en el interior de un texto.

50. Acerca de la noción de autor cf. Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 63, 1969, pp. 73-104. Foucault sostiene que es necesario reemplazar la noción de autor concebido como un sujeto libre y creativo por la *función autor*, la cual es una función discursiva, es decir, un producto del discurso.

51. Aquí Foucault al igual que Kuhn se propone analizar los conceptos en su dispersión sin recurrir a una racionalidad inmanente. "Pero, contrariamente a Kuhn, quien afirma que no son las reglas, sino la adhesión fluctuante a los paradigmas la que justifica la continuidad o discontinuidad de los conceptos; Foucault opta por mantenerse en el nivel de los sistemas discursivos —sistemas autónomos, sometidos a reglas" (Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984, p. 106).

- *Formas de coexistencia* que incluyen: 1) campo de presencias: todos los enunciados ya formulados en otra parte y que son admitidos, criticados o excluidos y donde la admisión, la crítica o la exclusión se apoyan en la verificación experimental, en la tradición, en su consistencia lógica, etc.; 2) campo de concomitancia: enunciados que pertenecen a otro dominio de objetos o que pertenecen a otro tipo de discurso, pero que intervienen a título de analogía, o de premisa o de principio general; 3) dominio de memoria: enunciados respecto de los cuales, sin ser admitidos o discutidos, se establece una filiación o una génesis o una continuidad o una discontinuidad.
- *Procedimientos de intervención*: técnicas de reescritura, métodos de transcripción, modos de traducción, medios para acrecentar la aproximación de los enunciados, modos de transferir enunciados de un campo a otro, métodos de sistematización de proposiciones, modos de delimitar la validez de los enunciados, métodos de distribución de los enunciados.

Las relaciones entre las formas de presencia, las formas de coexistencia y los procedimientos de intervención permiten delimitar un grupo de conceptos por heterogéneos que éstos sean. Esto no consiente describir las leyes de construcción interna de los conceptos o su génesis progresiva o individual en el espíritu humano, sino su dispersión anónima a través de los textos, los libros, las obras. En este sentido podríamos hablar de un análisis preconceptual irreductible a un horizonte ideal o a una génesis empírica.⁵²

Estas relaciones definen el *campo asociado* a un enunciado: los otros enunciados respecto de los cuales el enunciado en cuestión es un elemento, el conjunto de formulaciones a las cuales hace referencia, el conjunto de formulaciones que posibilita, el conjunto de enunciados que poseen el mismo estatuto, etc. La existencia y la exigencia de un campo asociado marcan una diferencia fundamental entre el modo de existencia de los enunciados y el modo de existencia de las frases o las proposiciones. La frase, la unidad gramatical, no exige la determinación de un campo asociado a fin de ser identificada. Una única frase es reconocible en cuanto tal valiéndose sólo de las reglas de la gramática, sin el concurso de otras frases. En el caso de las proposiciones, se podría objetar que una proposición no puede ser individualizada sin conocer el sistema de axiomas del cual depende. La objeción podría formularse también a propósito de las reglas de la gramática. Foucault responde distinguiendo entre lo que propiamente constituye un *campo asociado* y el hecho de suponer un sistema de axiomas o de reglas. Un *campo asociado* se sitúa en el mismo nivel del enunciado en cuestión, los axiomas o las reglas gramaticales, en cambio, no se ubican en el mismo nivel que las proposiciones o frases a las cuales se refieren.

52. Cf. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, pp. 81-82.

3.4. La última y cuarta hipótesis consiste en sostener que la unidad o individualidad de una práctica discursiva proviene de la identidad y las persistencias de determinados temas. Foucault ha demostrado a propósito de temas como el *evolucionismo* o la formación del valor en la teoría económica, la inconsistencia de esta hipótesis. En lugar de tratar de establecer la permanencia de determinados temas, de determinadas imágenes u opiniones a través del tiempo, debemos definir las posibilidades estratégicas que los rigen. Determinar las estrategias de una formación discursiva implica:

- Señalar los *puntos de difracción*: 1) puntos de incompatibilidad: dos enunciados que, aun cuando aparecen en la misma formación discursiva, no pueden pertenecer a la misma serie; 2) puntos de equivalencia: dos enunciados que respondiendo a las mismas posibilidades de existencia y situándose en un mismo nivel representan una alternativa; 3) puntos de enganche en una sistematización: a partir de los puntos de equivalencia o incompatibilidad se derivan una serie coherente de objetos, de formas enunciativas y de conceptos con otros puntos de incompatibilidad o equivalencia.
- Explicitar la *economía de la constelación discursiva* que da cuentas de por qué no todas las combinaciones posibles se han verificado. Así, será necesario determinar el rol que puede desempeñar en un discurso determinados enunciados respecto de otros: 1) se puede tratar de un sistema formal del cual otros son aplicaciones en campos semánticos diversos; 2) de un modelo concreto que es necesario referir a otro de mayor grado abstractivo; 3) puede encontrarse en una relación de analogía, de oposición o de complementariedad respecto de otros discursos; 4) se pueden delimitar mutuamente.
- Establecer *la función del discurso respecto de las prácticas no discursivas* como la pedagogía o la política, los procesos y el régimen de apropiación, las posiciones del deseo respecto del discurso.

Las posibilidades de reinscripción y de transcripción, los límites y las condiciones, los otros enunciados que le coexisten determinan la *materialidad* de un enunciado.

Y como no se debía referir la formación de los objetos ni a las palabras ni a las cosas, la formación de los enunciados ni a la pura forma del conocimiento ni al sujeto psicológico, la formación de los conceptos ni a la estructura de la idealidad ni a la sucesión de las ideas; no es necesario referir la formación de las opciones teóricas ni a un *proyecto* fundamental ni al juego secundario de las *opiniones*.⁵³

53. Ídem, p. 93.

OBJETOS	<ul style="list-style-type: none"> — superficies de emergencia — instancias de delimitación — rejillas de especificación
MODALIDADES ENUNCIATIVAS	<ul style="list-style-type: none"> — estatuto del hablante — ámbitos institucionales — posiciones del sujeto
CONCEPTOS	<ul style="list-style-type: none"> — formas de sucesión — formas de coexistencia — procedimientos de intervención
ESTRATEGIAS	<ul style="list-style-type: none"> — puntos de difracción — economía de la constelación discursiva — función práctica de los discursos

4. CONCLUSIÓN

Evidentemente, lo que nuestro autor ha denominado formaciones discursivas, la descripción de una cierta regularidad de los enunciados, no permite establecer entre dos posiciones ni cuál es la más rigurosa ni cuál es la verdadera; en efecto, la historia arqueológica no es una historia de la verdad. Ni siquiera nos permite determinar quién está más cerca o más alejado de la forma actual de la ciencia, pues tampoco es una historia de la objetividad. Nos permite, simplemente, establecer lo que Foucault denomina una positividad, es decir, un espacio en el cual es posible establecer si se habla o no del mismo objeto, si los diversos sujetos involucrados se sitúan o no en el mismo nivel, si utilizan los mismos conceptos, si se trata o no de los mismos temas.

Más exactamente, esta forma de positividad (y las condiciones del ejercicio de la función enunciativa) define un campo en el que pueden eventualmente desplegarse las identidades formales, las continuidades temáticas, la translación de conceptos, los juegos de polémicas. Así la positividad juega el papel de lo que se podría llamar un *a priori histórico*.⁵⁴

Encontramos en la expresión "*a priori histórico*" los dos elementos esenciales de la arqueología o, mejor, las dos exigencias fundamentales: por

54. Ídem, p. 167.

un lado, como lo indicábamos al comienzo, se trata de establecer una cierta regularidad y, por otro, de historizarla al máximo. En efecto, si no existiese ninguna regularidad, ninguna relación, ninguna posibilidad de comparación entre un enunciado y otro, la descripción de las formaciones discursivas sería imposible. Por ello, la positividad de una ciencia debe ser considerada como una forma de regularidad, como un *a priori* que determina la pertenencia o la no pertenencia de un enunciado a ella. No se trata, según la expresión de Foucault, de reglas de verdad, sino de reglas de realidad. Ahora bien, esta regularidad es en sí misma histórica, está sujeta a la transformación y al cambio, y esto no en razón de *Ur-código* (como lo hemos descrito en el capítulo precedente a propósito del problema de la apertura de la estructura), sino en razón del cambio de los elementos a los cuales la positividad prescribe su regularidad. Innegablemente, quien lea con atención las páginas de *L'archéologie du savoir* consagradas al problema del *a priori histórico* y del archivo⁵⁵ encontrará (en la persistente insistencia de Foucault a fin de superar los dos extremos del subjetivismo y del objetivismo, de la fenomenología y del estructuralismo y, al mismo tiempo, al momento de superarlos) una ambigüedad esencial que va, como lo decía el propio Foucault respecto de la analítica de la finitud, de lo positivo a lo fundamental y de lo fundamental a lo positivo. Esta ambigüedad se manifiesta de modo particular en la expresión *a priori histórico*. Como hemos visto Foucault debe sostener simultáneamente que se trata de una forma de regularidad y de un hecho histórico. Ahora bien, ¿en qué sentido puede tratarse de una forma de regularidad si se transforma a partir de las transformaciones de los elementos a los cuales, supuestamente, debería prescribir su positividad, es decir, sus condiciones de realidad? Evidentemente Foucault no puede aceptar que las transformaciones puedan ser deducidas a partir de un código o de un *a priori* formal o que la historia esté determinada por él; de otro modo eliminaría el acontecer histórico. Pero, por otro lado, como decíamos anteriormente, no puede aceptar que no exista ninguna regularidad en los elementos que configuran una positividad; en caso contrario, no sería posible la arqueología, es decir, la descripción de una positividad.

En esta perspectiva, el problema que se plantea entonces, como lo habíamos anticipado al inicio del capítulo segundo, es de establecer las relaciones entre la positividad de un saber, las condiciones históricas de posibilidad que determinan los objetos, los sujetos, las estrategias discursivas, y la cientificidad. En otras palabras: ¿cuál es la relación entre condiciones de aparición del saber, positividad, objetividad del saber y verdad? Esta pregunta implica necesariamente la siguiente: ¿cuáles son las relaciones entre los distintos tipos de historia de la ciencia, entre la historia desde el punto de vista de la arqueología, desde el punto de vista de la

55. Cf. ídem pp. 166-173.

formalización o desde el punto de vista de la objetividad? De ambas cuestiones nos ocuparemos en el capítulo siguiente y, para responder a ellas, introduciremos el problema del concepto foucaultiano de *verdad*, a través del cual se verá más claramente en qué sentido hemos hablado de ambigüedad a propósito de la arqueología y por qué la única salida teórica de la arqueología es una pragmática. Reaparecerá, en el contexto de esta problemática, la confrontación entre la arqueología, por una parte, y el subjetivismo y el objetivismo, por otra. Por el momento concluyamos con un texto de Foucault.

[...] vemos cómo el análisis de la *épistémè* no es una manera de replantear la cuestión crítica ("¿dado algo como una ciencia, cuál es el derecho o la legitimidad?"); es una interrogación que recibe el dato de la ciencia a fin de preguntarse lo que significa para una ciencia ser dada. En el enigma del discurso científico, lo que ella pone en juego no es su derecho a ser ciencia, sino el hecho que existe. Y el punto en que se separa de todas las filosofías del conocimiento es que ella no refiere este hecho a la instancia de una donación originaria que fundaría, en un sujeto trascendental, el hecho en el derecho, sino al proceso de una práctica histórica.⁵⁶

56. Ídem, p. 251.

CAPÍTULO SÉPTIMO

VERDAD Y DISCURSIVIDAD

1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo conclusivo, una vez analizados los elementos fundamentales de la problemática que planteábamos en la introducción del presente trabajo, debemos volver a ella. Habíamos partido de la constatación de un dualismo fundamental que atravesaba la totalidad del pensamiento moderno y, de modo específico, la obra de Foucault: el dualismo entre *objetivismo* y *subjetivismo*. Nos hemos propuesto como tesis de lectura de la obra de Foucault mostrar, por un lado, que el pensamiento de nuestro autor se movía entre la fenomenología y el estructuralismo, y, por otro lado, que inevitablemente, rechazadas estas dos posiciones, su pensamiento no puede dejar de encaminarse hacia una pragmática, es decir, hacia una filosofía de la praxis humana como fundamento de la verdad. Evidentemente, esta tesis formulada en sus términos generales, como acabamos de hacerlo y como lo habíamos señalado en la introducción, puede aplicarse a Foucault y otros pensadores de nuestra época. En gran parte, el trabajo de los capítulos precedentes ha sido mostrar la especificidad de la posición de Foucault. Su oposición a la concepciones fenomenológica y estructuralista del lenguaje y de la historia. Nuestra tarea actual es la de abordar el segundo elemento de nuestra hipótesis de lectura de la obra de Foucault, esto es, la inevitabilidad de una *teoría* de la praxis como fundamento de la verdad y del conocimiento.

A lo largo de toda nuestra exposición anterior varias cuestiones han quedado abiertas: ¿en qué sentido hablamos de ambigüedad a propósito de la arqueología?, ¿cuáles son las relaciones entre la teoría foucaultiana del discurso y la filosofía del lenguaje?, ¿cuál es el fundamento de la discontinuidad histórica?, etc. Debemos ocuparnos de ellas ahora.

2. ARQUEOLOGÍA, VERDAD Y OBJETIVIDAD: LA ANFIBOLOGÍA ARQUEOLÓGICA

Retomemos las dos cuestiones que formulábamos en la conclusión del capítulo precedente: ¿qué relaciones establecer entre positividad, objetividad y verdad?, ¿qué nexos establecer entre los distintos tipos de historias de la ciencia? Estas dos preguntas están íntimamente vinculadas a otra que planteábamos en la primera parte de nuestro trabajo: ¿por qué haber preferido el estudio de la *gramática general* y de la *economía política*, por ejemplo, al estudio de la historia de la matemática y de la física, y aun al examen de los textos propiamente filosóficos?¹ Íntimamente vinculadas porque esta preferencia excluye la posibilidad de una historia del conocimiento desde el punto de vista de la objetividad o de la verdad. También se podría formular el problema en estos términos: ¿qué cosa son las formaciones discursivas, estas entidades que han sido definidas a partir de las reglas de formación de los objetos, de las posiciones subjetivas, de las estrategias discursivas y de las posibilidades de reinscripción de los enunciados? ¿Cuál es, finalmente, la realidad del enunciado y de la *épistémè*?

Hasta este momento nos hemos ocupado de la arqueología en cuanto tal, esto es, de sus instrumentos metodológicos; la problemática que se presenta, ahora, a través de las cuestiones antes mencionadas no concierne tanto a la metodología arqueológica en sí misma cuanto al objeto de ésta, es decir, al *saber*. Foucault plantea la cuestión de la manera siguiente:

Podemos ahora invertir el recorrido. Se puede volver hacia atrás y, una vez recorrido el dominio de las formaciones discursivas y de los enunciados, una vez esbozada su teoría general, dirigirse hacia los posibles dominios de aplicación. Ver para qué sirve este análisis que, por un juego quizá solemne, he bautizado "arqueología". Por otro lado, es necesario hacerlo; porque, para ser francos, por el momento, las cosas no dejan de ser inquietantes. Partí de un problema relativamente simple: la escansión del discurso según grandes unidades, que no eran las de obras, autores, libros o temas. Y, finalmente, con el fin de establecerlas, dispuse toda una serie de nociones (formaciones discursivas, positividad, archivo), definí un dominio (los enunciados, el campo enunciativo, las prácticas discursivas), traté de hacer aparecer la especificidad de un método que no fuese ni formalizador ni interpretativo. Brevemente: recurrí a todo un aparato cuyo peso y, sin duda, sus extraños engranajes son engorrosos.²

1. Cf. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 232.

2. Ídem, p. 177.

A fin de responder a estas cuestiones, comencemos con las distinciones que nos propone nuestro autor a fin de diferenciar la arqueología de las otras especies de análisis del *conocimiento*. Foucault enumera cuatro tipos de *emergencia histórica* del conocimiento, según la configuración que el saber puede adquirir en un momento determinado: *umbrales de positividad* (el momento a partir del cual una formación discursiva se individualiza dando lugar a un sistema específico de formación de enunciados), *umbrales de epistemologización* (el momento a partir del cual un conjunto de enunciados pretende convalidarse a partir de determinadas normas de verificación y de coherencia, y pretende ejercer un rol dominante respecto de otros dominios), *umbrales de científicidad* (el momento a partir del cual un conjunto de enunciados responde, además de a cuanto hemos mencionado anteriormente, a un cierto número de criterios formales), *umbrales de formalización* (el momento a partir del cual un conjunto de enunciados científicos podrá definir los axiomas, los elementos y las reglas proposicionales que lo conciernen).³ Contrariamente a cuanto estas distinciones puedan sugerirnos a primera vista, no se debe establecer entre los diferentes umbrales ninguna relación evolutiva y tampoco se debe establecer una correspondencia estricta entre la temporalidad de un determinado dominio de conocimiento y otros dominios. "Su cronología no es ni regular ni homogénea."⁴ Por un lado, no debe pensarse que se partiría del umbral de positividad para llegar al umbral de formalización, pasando por los umbrales de epistemologización y de científicidad; por otro lado, en los diversos dominios del saber el paso de un umbral a otro se realiza según una temporalidad propia, esto es, no es posible concebir una periodización única para todos los saberes.

Según estos distintos umbrales, Foucault diferencia los diversos tipos de análisis históricos del conocimiento. En primer lugar, nos encontramos con la historia de la formalización. Se trata, según Foucault, de una historia recurrential (*récurrentielle*). En ella, todos los momentos y los elementos pasados son reabsorbidos y recuperados en el momento presente: objetos, métodos y conceptos están continuamente redefinidos. En segundo lugar, una historia epistemológica. La preocupación fundamental de este tipo de historia, contrariamente a la historia desde el punto de vista de la formalización, consiste en establecer cómo determinados elementos y partir de cuáles otros se ha podido acceder al dominio científico. Como, por ejemplo, un concepto se purifica de metáforas o imprecisiones para convertirse en un verdadero concepto científico. En tercer lugar encontramos la historia arqueológica. Este tipo de análisis prescinde tanto de la ciencia actual como *norma* del trabajo histórico cuanto de la formalización como criterio de investigación. Ella procura establecer cómo se ha formado un *saber* determinado, es decir, cómo se ha constituido un

3. Cf. ídem, pp. 243-244.

4. Ídem, p. 244.

dominio de objetos, cómo se han definido las posiciones subjetivas, cómo ha surgido un conjunto de conceptos y cómo funciona, cómo se relaciona éste nuevo dominio del saber con otros, etcétera.

A partir de cuanto hemos dicho, Foucault establece entre la historia arqueológica y la historia tradicional de las ideas cuatro diferencias esenciales:

1. La historia de las ideas trata del desarrollo del conocimiento en términos de tradición y de novedad. Se trata, ante todo, de separar lo que no es sino la repetición de lo que ya ha sido dicho o lo que forma parte del bagaje cultural de una época de lo que debe ser catalogado como invención o descubrimiento, como novedad. Aunque este tipo de análisis nos parezca evidente y obvio, no está exento de importantes dificultades metodológicas. En primer lugar ¿cómo determinar —según qué criterios— que dos afirmaciones o formulaciones son equivalentes a fin de poder datarlas históricamente? ¿Cómo establecer cuándo algo ha sido dicho por primera vez?⁵ En segundo lugar, la sucesión de las afirmaciones o formulaciones científicas no se presenta como una sucesión lineal progresiva y única, esto es, idéntica para todos los discursos científicos. El desarrollo de los diferentes saberes no es homogéneo. Para la arqueología, en cambio, la oposición entre lo tradicional y lo innovativo no es pertinente, y tampoco es aceptable, desde un punto de vista metodológico, la simple sucesividad lineal de los discursos. Ella aborda los discursos científicos desde el punto de vista de su *regularidad*, es decir, de la reglas que describen una formación discursiva. Desde este ángulo, se resuelve tanto el problema de la determinación de la equivalencia entre dos formulaciones como el problema de la sucesividad de los discursos. En cuanto al primero, al arqueólogo no le interesa ni cuándo una cosa ha sido dicha por primera vez ni si una formulación repite o retoma otra; su tarea consiste en determinar si dos afirmaciones pertenecen o no a la misma formación discursiva, si son posibles o no a partir de las mismas condiciones históricas de posibilidad.

2. En el análisis de los discursos científicos, la historia tradicional de las ideas cuando se encuentra delante de una contradicción desarrolla dos estrategias: o intenta demostrar que es sólo una contradicción aparente, debida, por ejemplo, a la imprecisión del lenguaje ordinario, y que por lo tanto puede ser resuelta situándose en otro nivel de análisis; o que esta contradicción es una contradicción fundamental que se sitúa en los fundamentos de un determinado discursos científico y que funciona como motor de todo su desarrollo. Para la arqueología, en cambio, no se trata ni de diluir las contradicciones aparentes ni de descubrir una contradicción básica, sino, simplemente, de describir en el nivel de la formación discursiva

5. Cf. idem, p. 187.

los distintos tipos y los diferentes niveles de contradicción, sin tratar de privilegiar la dimensión cognoscitiva (ideal) del discurso.

[...] se trata de mantener el discurso en sus asperezas múltiples y, en consecuencia, de suprimir el tema de una contradicción uniformemente perdida y encontrada, resuelta y siempre renacida, en el elemento indiferenciado del Logos.⁶

3. Hemos planteado repetidas veces, especialmente en el capítulo segundo, el valor de las comparaciones (isomorfismos) que Foucault establecía entre un dominio del saber y otro; también hemos aludido a los contraejemplos que se pueden oponer a la historiografía arqueológica, sobre todo a los provenientes de la historia de las ciencias llamadas exactas. A estas cuestiones pretende responder Foucault en las páginas de *L'archéologie du savoir* consagradas a los *hechos comparativos*.⁷ Según nuestro autor el trabajo del arqueólogo consiste en establecer los isomorfismos arqueológicos (mostrar cómo diferentes elementos discursivos pueden estar formados a partir de las mismas reglas. En este sentido, hemos visto que conceptos pertenecientes a formaciones discursivas diversas, como la gramática general y el análisis de las riquezas, por ejemplo, respondían a las mismas reglas de formación), modelos arqueológicos (mostrar si estas reglas se aplican de la misma manera, o no, en diferentes formaciones discursivas), isotopías arqueológicas (mostrar cómo dos conceptos diferentes ocupan en el espacio de una formación discursiva un puesto análogo), desfases arqueológicos (mostrar cómo una misma noción puede cumplir dos funciones diversas) y correlaciones arqueológicas (mostrar cómo de una positividad a otra se pueden establecer relaciones de subordinación o de complementariedad). A propósito de cada uno de estos tipos de comparación entre formaciones discursivas y positividades, Foucault insiste en la necesidad de desvincular la tarea de comparación de toda interpretación en términos de totalidad o globalidad; por ello atribuye a cada una de estas comparaciones un valor relativo.

La comparación es siempre limitada y regional. Lejos de querer hacer aparecer las formas generales, la arqueología trata de dibujar las configuraciones singulares. Cuando se compara la gramática general, el análisis de las riquezas y la historia natural en la Época Clásica, no se trata de reagrupar tres manifestaciones —particularmente cargadas de valor expresivo y extrañamente descuidadas hasta ahora— de una mentalidad que sería general en los siglos XVII y XVIII. No se trata de reconstruir, a partir de un modelo reducido y de un dominio singular, las formas de racionalidad que actuaron en toda la ciencia clásica. No se trata, ni siquiera, de iluminar el perfil

6. Idem, p. 204.

7. Cf. idem, pp. 205-215.

menos conocido de un rostro cultural que creíamos familiar. No se ha querido demostrar que los hombres del siglo XVIII se interesaban de una manera general por el orden más que por la historia, por la clasificación más que por el devenir, por los signos más que por la causalidad. Se trataba de hacer aparecer un conjunto bien determinado de formaciones discursivas que tienen entre sí un cierto número de relaciones descripciones.⁸

4. Por último, nuestro autor explicita la posición arqueológica respecto de los fenómenos de cambio y de ruptura. En primer lugar, de ninguna manera deben concebirse sincrónicamente las formaciones discursivas. Para el arqueólogo no se trata, en efecto, de optar por la simultaneidad a fin de sustraerse a la sucesividad tradicional de la historia de las ideas, sino de describir las diversas formas de sucesión que atraviesan el discurso.

El discurso, al menos tal como es analizado por la arqueología, es decir, en el nivel de su positividad, no es una conciencia que habita su proyecto en la forma extrema del lenguaje; no es una lengua más un sujeto para hablarla. Es una práctica que tiene sus propias formas de encadenamiento y de sucesión.⁹

Así, por ejemplo, según cuanto nuestro autor sostiene a esta altura de su pensamiento, el arqueólogo no debe negar la relación que pueda existir o que existe de hecho entre los acontecimientos no discursivos y las formaciones discursivas (las epidemias de cólera de 1832 y el discurso médico, por ejemplo), tampoco debe aceptarla sin más. Su tarea consiste en determinar a partir de qué disposiciones de la formación discursiva esta relación es posible. En segundo lugar, también a fin de diferenciar la arqueología de la historia tradicional de las ideas, Foucault le atribuye como objeto propio de estudio las diferencias y las rupturas. En el análisis arqueológico no se trata de reducir las diferencias o aminorar la importancia de las rupturas, se trata, en cambio, de describirlas en el nivel de lo que hace históricamente posible el saber. Acerca de todo esto Foucault hace dos observaciones. Por un lado, en lugar de invocar una fuerza del cambio o una causa de la discontinuidad, el arqueólogo debe determinar en qué consiste el cambio; en segundo lugar, no se debe concebir la ruptura o la discontinuidad como un lapso vacío entre dos épocas, la arqueología debe describir el conjunto de transformaciones que constituyen el cambio o el paso de una positividad a otra, y esto, teniendo en cuenta el carácter heterogéneo de la realidad discursiva.¹⁰ En este contexto debemos situar las definiciones foucaultianas de *saber* y de *épistémè*.

8. Ídem, p. 206.

9. Ídem, pp. 220-221.

10. Cf. ídem, p. 228.

Este conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva y que son indispensables para la constitución de una ciencia, aunque no estén necesariamente destinadas a darle lugar, se puede llamar *saber*.¹¹

La *épistémè* no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestaría la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu o de una época; es el conjunto de relaciones que se puede descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza en el nivel de las regularidades discursivas.¹²

Ahora bien, a propósito de cuanto hemos dicho, es necesario hacer dos importantes observaciones. La primera de ellas respecto de las diferencias entre *Les mots et les choses* y *L'archéologie du savoir* o, más precisamente, al rol del lenguaje en cada una de estas obras. La segunda a propósito del estatuto de nociones como *enunciado*, *saber* o *épistémè*.

Evidentemente, a tres años de la publicación de *Les mots et les choses*, Foucault debe afrontar las críticas que se le han dirigido, sobre todo (como lo señalábamos al final de segundo capítulo) las que conciernen a la concepción monolítica de la *épistémè*, al rol de las rupturas en la historia de las ciencias y a los contraejemplos provenientes de la historia de las ciencias exactas. En *L'archéologie du savoir*, Foucault pretende sustraerse a estas críticas mediante una reducción del rol del lenguaje y, de modo especial, de la función de la literatura. Para darse cuenta de esta diferencia, basta comparar algunos de los textos citados antes con los citados en el capítulo segundo. Veamos en qué consiste este cambio.

Les mots et les choses forma parte de la producción literaria de lo que se ha denominado *la nouvelle critique*, es decir, de la interpretación de una época histórica desde y a través de las obras literarias. Una de las características esenciales de la *nouvelle critique* es la definición del arte moderno, especialmente de la literatura moderna, en términos de *autorreferencia*: la literatura trata del lenguaje, desde el lenguaje, a través del lenguaje y acerca del lenguaje. La obra de arte moderna no nos habla ni del mundo ni del hombre, ni del objeto ni del sujeto, sino de sí misma y de sus elementos, de su posibilidad intrínseca. Evidentemente, esta tesis general se presenta con matices diversos en los diferentes representantes de la *nouvelle critique*: en Derrida, en Kristeva, en Lacan o en Foucault.¹³

Estamos habituados a creer que la literatura moderna se caracteriza por una duplicación que le permitiría designarse a sí misma; en esta

11. Ídem, p. 238.

12. Ídem, p. 250.

13. Cf. John Rajchman, *Michel Foucault. La libertà della filosofia*, Roma, Armando Editore, 1987, p. 18.

autorreferencia habría encontrado el modo de interiorizarse hasta el extremo (de no ser otra cosa que el enunciado de sí misma) y, a la vez, de manifestarse en el signo centelleante de su lejana existencia. En realidad, el hecho que hizo nacer lo que, en sentido estricto, se entiende por "literatura" es del orden de la interiorización sólo para una mirada superficial. Se trata, más bien, de un paso al "hacia afuera": el lenguaje escapa del modo de ser del discurso —es decir, a la dinastía de la representación—, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma, formando una red en la que cada punto, distinto de los otros, distanciado aun de los más cercanos, está situado en relación con todos en un espacio que, a la vez, lo ubica y los separa. La literatura no es el lenguaje acercándose a sí hasta el punto de su ardiente manifestación, es el lenguaje alejándose de sí mismo. Y en este ponerse "fuera de sí", el lenguaje devela su propio ser; esta súbita claridad revela un distanciamiento más que un pliegue, una dispersión más que un retorno de los signos hacia sí mismos.¹⁴

Esta interpretación de la esencia de la literatura no es, para la *nouvelle critique*, una mera tesis de crítica literaria. Que la obra de arte nos hable de sí misma, de cómo se ha originado (a partir de cuáles elementos y sirviéndose de cuáles instrumentos) significa que es posible desarrollar a partir de ella una interpretación histórica de la totalidad de la cultura o período al que pertenece. En este sentido la obra de arte, la obra literaria sobre todo, posee un valor ontológico: expresa el ser de una época, o, según una expresión de la *nouvelle critique*, la esencia de la experiencia. Así, el Foucault de *Les mots et les choses* había desarrollado una periodización y una interpretación histórica del pensamiento occidental tomando como modelo las diversas *formas literarias*.¹⁵ Así, por ejemplo, al Renacimiento corresponde el poema épico, éste se refiere a sí mismo refiriéndose a los dioses que observan o contemplan lo que el poema narra. A la época clásica, época del discurso y, por lo tanto, de la subordinación del lenguaje al pensamiento; a ella corresponde la soberanía de la retórica, es decir, del modo apropiado de expresar las ideas. A la modernidad, época del contradiscurso, corresponde el ejercicio del lenguaje que nosotros llamamos propiamente literatura y que puede definirse como la emancipación del pensamiento: la tarea del lenguaje no es más expresar las ideas, escribir significar simplemente referirse a lo ya escrito.¹⁶

14. Michel Foucault, *La pensée de dehors*, Montpellier, Fata Morgana, 1986, pp. 12-13 (esta edición reproduce el texto publicado en 1966 en el número 226 de *Critique*).

15. Acerca de esta cuestión véase el capítulo primero de John Rajchman, *Michel Foucault, La libertà della filosofia*, Roma, Armando Editore, 1985.

16. Una clasificación similar de las formas del lenguaje la encontramos en *La pensée de dehors*: "Yo miento", "yo pienso", "yo hablo". Estas tres afirmaciones sintetizan tres actitudes respecto del lenguaje; la primera refiriéndolo a la verdad, la segunda a la existencia del sujeto y la tercera a sí mismo. Estas afirmaciones sintetizan, al mismo tiempo, diferentes actitudes históricas respecto del lenguaje; la de los griegos, la de la

A partir de *L'archéologie du savoir* Foucault renuncia completamente a esta ontologización de la literatura:

Son estos diferentes regímenes [los regímenes discursivos] los que traté de descubrir en *Las palabras y las cosas*. Teniendo presente que no trataba, por el momento, de explicarlos y que sería necesario hacerlo en un trabajo ulterior. Pero que faltaba a mi trabajo era este problema del "régimen discursivo", de los efectos de poder propios del juego enunciativo. Los confundía demastado con la sistematicidad, la forma teórica de algo como el paradigma.¹⁷

Pasemos a la segunda observación, la que se refiere a la ambigüedad de la arqueología o, si queremos, al estatuto de sus conceptos fundamentales: enunciado, discurso, *épistémè*, etc. Lo que hemos denominado una ontología de la literatura suministraba al Foucault de *Les mots et les choses* un marco de referencia para el análisis arqueológico. Aunque este marco de referencia no esté estudiado explícita y claramente, Foucault podía apoyarse tanto en la ontología de la literatura de la obra de arte desarrollada por Heidegger cuanto en la *nouvelle critique*. Gran parte de las afirmaciones, de *Les mots et les choses*, frecuentemente enigmáticas, podrían aclararse poniendo esta obra en relación con los textos, contemporáneos a ella, consagrados a la literatura. Ahora bien, abandonada esta referencia implícita a la dimensión ontológica de la literatura, la arqueología pierde el cuadro de referencia que le permitía sino explicar, al menos afirmar, siempre en *Les mots et les choses*, una cierta *direccionalidad* en la historia. En efecto, al momento de describir el paso de una *épistémè* a otra, es siempre la cuestión del lenguaje la que se plantea. En *L'archéologie du savoir*, como hemos visto, este marco de referencia desaparece, los acontecimientos discursivos se independizan de la *ontologización del*

Época Clásica y la de la modernidad. A primera vista, como Foucault nos lo indica al comienzo de *La pensée du dehors*, la última de estas tres afirmaciones parece la menos problemática. Mientras la primera exigirá, a fin de evitar el absurdo, la distinción lógica entre una proposición y otra que es objeto de ella, y la segunda no dejará de estimular la reflexión filosófica acerca de su posibilidad; la tercera nos da la impresión de agotar toda su dificultad en una afirmación que se funda a sí misma. Sin embargo, en ella se encierra la problemática filosófica de la literatura y, en cierto sentido, del lenguaje. Esta problemática puede formularse como sigue: ¿bajo qué condiciones puedo afirmar "yo hablo"? En la afirmación "yo miento" la verdad es la condición que posibilita el discurso precediéndolo, en la afirmación "yo pienso" es la existencia del sujeto; en la afirmación "yo hablo" nada preexiste y nada posee; la realidad afirmada se consuma en el acto mismo de la afirmación. Este espacio definido entre dos vacíos es el espacio de la literatura (cf. Michel Foucault, *La pensée de dehors*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, pp. 10-11).

17. Michel Foucault, *Microfísica del potere*, Turin, Einaudi, 1977, p. 7.

prácticas no discursivas determinando el *mundo* subyacente a las prácticas discursivas pueden suministrar el horizonte de comprensión del discurso.²³ Para el arqueólogo, en cambio, no; la discursividad, las reglas de la discursividad constituyen un *dominio autónomo*. Toda la problemática de la arqueología se concentra, en último análisis, en este punto. Por un lado: ¿cómo las reglas discursivas independientemente de las relaciones primarias y secundarias, independientemente de las prácticas sociales y de la subjetividad, pueden explicar de qué modo se originan los sujetos, los objetos, el dominio asociado y la materialidad del discurso? O lo que es lo mismo ¿cuál es el estatuto de las reglas discursivas que el análisis arqueológico ha explicitado? Por otro lado: ¿cuáles son las relaciones posibles entre *reglas de aparición, leyes de exclusión y sistema de transformación*? ¿Todas y cada una de estas instancias poseen el mismo estatuto, son homogéneas o es necesario establecer entre ellas relaciones de determinación? ¿Se trata de reglas meramente descriptivas o de reglas productivas?

La cuestión es cuanto más relevante porque no sólo Foucault descarta las posiciones de Heidegger y de Wittgenstein,²⁴ sino también un estruc-

23. Cf. Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984, pp. 119-127.

24. Algunos trabajos recientes tratan de interpretar el pensamiento de Foucault a la luz de la filosofía analítica. No creemos que sea particularmente fructífera una confrontación como la desarrollada por Normand Lacharité entre la arqueología de Foucault y el neopositivismo lógico. Cuanto hemos dicho anteriormente es suficiente para darse cuenta de que, más allá de lo que podríamos denominar *un interés común*, la perspectiva es radicalmente diversa. No tenemos inconvenientes en aceptar que sea el proyecto del neopositivismo lógico cuanto el proyecto de la arqueología del saber, como lo sostiene Lacharité, derivan de un problema epistemológico: el problema de las condiciones de posibilidad del saber, o cómo explicar el *orden racional* (con las precauciones que el empleo de términos como "saber" u "orden racional" implican). Pero mientras para el neopositivismo se trata de condiciones lógicas ahistóricas de posibilidad, para la arqueología se trata de condiciones históricas de existencia. En definitiva, como el mismo Foucault lo subraya a menudo, el enunciado o la función enunciativa no se reducen a la proposición lógica. A nuestro juicio, una comparación fecunda debe confrontar el enunciado a la teoría de los actos del discurso (*speech acts*) de Searle, el enunciado con los actos ilocucionarios de Austin y lo que Foucault denominará en *La vérité et ses formes juridiques, juegos de verdad* con los *juegos lingüísticos* de Wittgenstein. La bibliografía disponible acerca de esta cuestión es particularmente reducida. Si dejamos de lado algunos artículos que se ocupan del tema de manera secundaria no podríamos citar más que tres trabajos: 1) las referencias dispersas a lo largo de la obra de Paul Rabinow y Hubert Dreyfus, *Michel Foucault. Un parcours philosophique* (París, Gallimard, 1984), particularmente relevantes porque los autores tuvieron acceso a la correspondencia privada entre Foucault y Searle; 2) el artículo de H. Aron, "Wittgenstein's impact on Foucault" (en *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought, Proceedings of the second International Wittgenstein Symposium, Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1978*, pp. 58-60); 3) la tesis, no publicada, de Margarita Larrauri Gómez, *Verdad y racionalidad en*

turalismo ortodoxo como el de Lévi-Strauss y Chomsky para los cuales las reglas poseen un carácter ontológico objetivo intemporal. La arqueología en cambio pretende ser un análisis histórico y, más aún, un análisis histórico de las transformaciones históricas. En esta perspectiva, la cuestión relativa al estatuto de las reglas arqueológicas se vincula con la cuestión frecuentemente expuesta por Foucault, pero nunca resuelta, del *porqué* de la transformación histórica, del *porqué* existe una diversidad de *épistémès*.

Las dificultades que habíamos encontrado a propósito de la fenomenología y del estructuralismo, expuestas en los capítulos cuarto y quinto, parecen afectar también el proyecto mismo de la arqueología que se pretendía una superación de la oposición entre el estructuralismo y la hermenéutica y cada uno de ellos. ¿Es posible una descripción pura? ¿Puede prescindir la estructura de todo carácter ontológico?

3. DISCURSIVIDAD E IRRACIONALIDAD

La evolución del pensamiento del Foucault posterior a *L'archéologie du savoir* está profundamente condicionada por la imposibilidad de resolver la ambigüedad de los instrumentos de análisis de la arqueología. No es suficiente, y Foucault es perfectamente consciente, establecer una metodología de análisis histórico del saber de manera negativa, es decir, oponiéndose a la fenomenología de la historia y a la estructuralización del lenguaje. La tensión implícita en la expresión *a priori histórico* permanece abierta en tanto y en cuanto nuestro autor no sea capaz de ofrecernos una respuesta a las diferentes cuestiones que hemos mencionado antes. No es suficiente afirmar que la arqueología debe analizar el desarrollo del saber tratando de respetar tanto en lo que se describe como en la manera de describirlo la mayor dispersión posible (es decir, renunciando al criterio de verdad y al criterio de objetividad) y afirmar también, al mismo tiempo, que otros tipos de historia son posibles y legítimos. Foucault debe tomar posición respecto de la verdad y de la objetividad a fin de justificar filosóficamente su arqueología.

Podríamos resumir todas las dificultades que hemos encontrado anteriormente diciendo que lo que está en juego es la noción de *origen*: ¿qué es más originario: el umbral de positividad o el umbral de cientificidad?, ¿qué es más originaria: la *épistémè* o la objetividad?, etc. Esta preocupación acerca del *origen* despertará en Foucault el interés por la obra de Nietzsche a fin de suministrar un fundamento pragmático a la teoría arqueológica. Para mostrar cómo la arqueología necesariamente debe desembocar en una pragmática y concluir el análisis que nos proponíamos en la introducción de

Michel Foucault, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Universitat de València, año académico 1989-1990); la única reflexión amplia sobre el argumento, a nuestro conocimiento.

lenguaje.¹⁸ Desaparece el recurso a la literatura y al lenguaje como acontecimiento ontológico, pero esta desaparición no está acompañada de la aparición de un nuevo marco de referencia, es decir, de una instancia a partir de la cual sea posible explicar por qué las formaciones discursivas surgen, dan origen a los objetos, a las posiciones subjetivas, a los conceptos, a las estrategias discursivas y, finalmente, desaparecen. Si hasta este momento —y aunque pretenda distanciarse, como hemos visto, tanto de la hermenéutica como del estructuralismo— Foucault había dedicado mayor atención a la primera, con el abandono del modelo de la *nouvelle critique*, el segundo se convertirá en el objetivo privilegiado. Nuestro autor concentrará todo su esfuerzo en excluir toda posibilidad de interpretar sus conceptos en términos estructuralistas, cuidándose, al mismo tiempo, de no reducir la realidad del enunciado a la inefabilidad de la individualidad material. Por ello, se trata, para Foucault, de encontrar un compromiso entre la estructuralidad y la imprevisibilidad del mero acontecimiento histórico individual.¹⁹ Retomando el vocabulario del prefacio de *Les mots et les choses*, se trata de establecer qué es esta región *intermedia* entre palabras y cosas. A fin de determinar esta zona intermedia, Foucault debe diferenciar su concepto de discurso y de formaciones discursivas del concepto de estructura (aun entendiéndolo por estructura una estructura generativa, como la hemos definido en el capítulo quinto) y diferenciar su concepto de enunciado de la simple facticidad.²⁰ Como vemos, para Foucault, no se trata simplemente de afirmar la necesidad de desobjetivizar la filosofía, en particular la filosofía del conocimiento, a fin de asegurar la objetividad. Por ello, su posición es radicalmente diferente, en sus presupuestos de base, a la posición epistemológica de Popper o Lakatos; no se trata, en efecto, de afirmar la existencia de un *tercer mundo* para afirmar la posibilidad de la objetividad científica. Nuestro autor quiere sustraerse tanto a la subjetivación de la filosofía del conocimiento cuanto a la imposición del criterio de objetividad.

A pesar de este esfuerzo, nuestro autor no logra encontrar un compromiso entre la estructuralidad y la facticidad, un punto intermedio entre el orden y la imprevisibilidad. Ésta es, sin duda, la razón de la *inestabilidad* de los conceptos centrales de la arqueología.

18. "Hace algunos años era original e importante decir y mostrar que aquello que se hacía con el lenguaje —poesía, literatura, filosofía, discurso en general— obedecía a un cierto número de leyes o regularidades internas: las leyes o regularidades del lenguaje. El carácter lingüístico de los hechos del lenguaje fue un descubrimiento que tuvo su importancia en determinada época" (Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 15).

19. Un problema análogo lo podemos encontrar en la antropología de Lévi-Strauss, quien lo resuelve en modo estructuralista. Cf. Manfred Frank, "Sur le concept de discours chez Foucault", en AA.VV., *Michel Foucault philosophie, Rencontre internationale*, París, 9, 10, 11 de enero de 1988, París, Seuil, 1989, p. 128.

20. Cf. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 134.

Por ejemplo, si tomamos en consideración los conceptos de discurso y de enunciado tal como Foucault los define, esta inestabilidad y esta ambigüedad aparecen explícitamente.

En fin, en lugar de restringir poco a poco la significación tan flotante de la palabra "discurso", creo haber multiplicado sus sentidos: a veces dominio general de todos los enunciados, a veces un grupo individualizable de enunciados, a veces una práctica reglada que da cuenta de un cierto número de enunciados; y esta misma palabra "discurso" que debía servir de límite y como envoltura al término enunciado, ¿no la ha hecho variar a medida que desplazaba mi análisis o su punto de aplicación, a medida que perdía de vista el propio enunciado?²¹

No es necesario buscar en el enunciado una unidad larga o breve, fuerte o débilmente estructurada, sino tomada como las demás en un nexo lógico, gramatical o elocucionario. Más que un elemento entre otros, más que un corte localizable en cierto nivel de análisis, se trata más bien de una función que se ejerce verticalmente con relación a esas diversas unidades, y que permite decir, a propósito de una serie de signos, si están presentes en ella o no. El enunciado no es, pues, una estructura (es decir un conjunto de relaciones entre elementos variables, que autorice así un número quizá finito de modelos concretos); es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decidir, a continuación, por el análisis o la intuición, si "casan" o no, según qué reglas se suceden o se yuxtaponen, de qué son signo, y qué especie de acto se encuentra efectuado por su formulación (oral o escrita). No hay que asombrarse si no se han podido encontrar para el enunciado criterios estructurales de unidad; porque no es en sí mismo una unidad, sino una función que cruza un dominio de estructuras y de unidades posibles y que las hace aparecer, con contenidos concretos, en el tiempo y en el espacio.²²

En el primer texto el *discurso* es definido en cada una de las tres acepciones que nuestro autor le asigna como una instancia general que da cuenta de la realidad de los enunciados como si éstos fuesen los elementos de una instancia superior. Ahora bien, en el segundo texto Foucault excluye toda estructuralidad de los enunciados. Las prácticas discursivas, según nuestro autor, son las condiciones históricas de posibilidad de los objetos, de los sujetos, del dominio asociado y de la materialidad de los enunciados. Ni las relaciones primarias, las condiciones materiales y sociales del discurso, ni las relaciones secundarias, la intención psicológica o trascendental del sujeto, explican cómo los objetos, los sujetos, el dominio asociado o la materialidad del discurso se constituyen. Para Heidegger y con él gran parte de la tradición hermenéutica, y para Wittgenstein, sólo las

21. Ídem, p. 106.

22. Ídem, p. 115.

nuestro trabajo, nos referiremos a tres textos claves de la obra de Foucault a través de los cuales se lleva a cabo esta radicalización de su pensamiento que acabará en la *genealogía*: el artículo consagrado a Nietzsche, la genealogía y la historia; la lección inaugural en el Collège de France; y las conferencias pronunciadas en la Universidad Católica de Rio de Janeiro.

El problema del concepto de origen se plantea a Foucault en estos términos: ¿cuáles son las relaciones entre la *genealogía* definida como búsqueda de la *Herkunft* y de la *Entstehung* y la historia?²⁵ Foucault comienza por distinguir los diferentes sentidos de los términos *Ursprung*, *Herkunft* y *Entstehung* en la obra de Nietzsche.

Dejando de lado el uso no uniforme que Nietzsche hace de los tres términos antes mencionados, podemos decir que, para describir la tarea propia de la genealogía, éste excluye frecuentemente el término *Ursprung* y la caracteriza con los otros dos. Más precisamente excluye tres sentidos de *Ursprung*: 1) la búsqueda o la determinación del origen concebida como búsqueda o determinación de la esencia de las cosas. Para el genealogista las cosas no poseen esencia o, mejor aún, lo que llamamos esencia no es otra cosa que el producto de las *fuerzas* históricas; 2) la búsqueda del origen como determinación de la originalidad, es decir, de lo primordial y primigenio; 3) la búsqueda del origen como determinación de la verdad y como lugar de la verdad, es decir, de la realidad antes de ser recubierta por la ciencia, la búsqueda de lo que podríamos llamar un *degré zéro* de los seres. Para el genealogista se trata, en cambio, de desenmascarar la quimera del origen. "La historia, con su intensidad, sedimentos, furros secretos, sus grandes agitaciones febriles como sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir. Es necesario ser metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen."²⁶

A la búsqueda del origen se opone la determinación de la *Herkunft* (proveniencia) y de la *Entstehung* (emergencia). Establecer la *Herkunft* implica sacar a la luz la proliferación de hechos a través de los cuales se han formado o un concepto o un carácter que se nos presentan como unitarios y homogéneos. Esta búsqueda de los hechos que han dado origen tanto a la idiosincrasia de un pueblo como al concepto de verdad y de contemplación, es una búsqueda a través del *cuerpo* como superficie de inscripción de la historia. "La genealogía, como análisis de la proveniencia, es pues la articulación del cuerpo y de la historia: debe mostrar el cuerpo todo impregnado de historia, y la historia que desbasta al cuerpo."²⁷

25. Cf. Michel Foucault, *Microfísica del potere*, Turin, Einaudi, 1977, p. 41.

26. Ídem, p. 34.

27. Ídem, p. 37. No entra dentro de los límites de nuestro trabajo analizar en detalle las nociones del período genealógico de Foucault, de todos modos queremos presentar, desde nuestra óptica, algunos de sus conceptos y elementos esenciales, entre ellos la temática del *cuerpo* y el concepto de *biopoder*. Afrontando el problema del poder la primera preocupación de Foucault consiste en descartar, por insuficien-

Mientras la proveniencia designa la cualidad de un instinto y el signo que deja en el cuerpo, la emergencia designa el lugar de encuentro y de desencuentro de las fuerzas históricas.

A partir de estas consideraciones, Foucault distingue tres modalidades antihistóricas de la *genealogía*: en primer lugar el uso paródico o destructor de la realidad que se opone a la historia concebida como reminiscencia.²⁸ En segundo lugar, la genealogía concebida como la disociación sistemática de nuestra identidad. En tercer lugar, la genealogía concebida como sacrificio del sujeto cognoscente. Se trata de desmascarar el mito de la conciencia histórica como búsqueda desinteresada y neutra de la verdad mostrando cómo la voluntad de saber no es otra cosa que voluntad de poder, y que, por lo tanto, se enraiza en el instinto y la injusticia.²⁹

En pocas palabras, la tarea de la genealogía consiste en desterrar del dominio de la historia lo suprahistórico, aquello a partir de lo cual la historia tradicional ha definido su trabajo, sus conceptos y su finalidad. "Esta historia de los historiadores tiene un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgar todo según una objetividad de apocalipsis; en realidad supone una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma."³⁰ En este contexto nociones como discontinuidad o hecho histórico (*événement*) reciben una definición pragmática, en términos

tes e inadaptadas, las concepciones del poder en términos de represión (cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 18-19). Nuestro autor reemplaza, a partir de un análisis de la formación de las ciencias sociales modernas, la hipótesis represiva por el concepto de biopoder o biopolítica. Por biopoder o biopolítica es necesario entender la manera en que la vida, el cuerpo humano especialmente, se inserta en el dominio de lo político y de lo político-administrativo a través de los mecanismos del poder-saber (cf. ídem, p. 181), es decir, el modo en que el poder político sirviéndose de las ciencias sociales administra la vida y el cuerpo de los hombres. Según nuestro autor el biopoder se ha constituido a través de dos polos, en primer lugar, la especie humana y, en segundo lugar, el cuerpo. En el primer polo encontramos las ciencias y la política administrativa que se ocupan de nociones como especie y población a fin de establecer los procesos reguladores de éstos. En el segundo los conceptos y técnicas administrativas tendientes a *manipular* el cuerpo de los hombres, la noción de reproducción, por ejemplo (cf. Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 195-198). Contrariamente a la hipótesis represiva en la realidad, realidad histórica, del biopoder no se trata de imponer sino de administrar políticamente la especie humana y el cuerpo de los hombres en nombre de la verdad de las ciencias sociales. Acerca de los diversos usos del concepto de biopoder y del análisis de las técnicas de administración del cuerpo humano cf. Michael Donnelly, "Des divers usages de la notion de biopouvoir", en AA.VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris 9, 10, 11 de enero de 1988, Paris, Seuil, 1989, pp. 230-235.

28. Cf. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 223.

29. Cf. Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, 429.

30. Michel Foucault, *Microfísica del potere*, Turin, Einaudi, 1977, p. 42.

de lucha y relaciones de fuerza, que no obedecen ni a una destinación ni a una mecánica, sino al caso y a la contienda.

En este contexto Foucault resume el problema de la verdad en las proposiciones siguientes: 1) por verdad es necesario entender un conjunto de procedimientos reglamentados para la producción, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados; 2) la verdad está ligada a los sistemas de poder que la producen y la sostienen y a efectos de poder que ella induce y que la reproducen; todo esto constituye el *régimen de verdad*; 3) este régimen no es simplemente ideológico o supraestructural; 4) el problema político esencial, para el intelectual, no es el de criticar los contenidos ideológicos vinculados a la ciencia o de hacer que la práctica científica esté acompañada de una ideología justa o correcta, sino el problema del régimen de la verdad; 5) no se trata de separar la verdad del poder, dado que la verdad es poder, sino de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas sociales, económicas y culturales.³¹

En la lección inaugural en el Collège de France, texto de transición entre el período arqueológico y el período genealógico, Foucault define su trabajo en estos términos:

Ésta es la hipótesis que quisiera proponer, esta tarde, para fijar el lugar —o quizá el teatro provisorio— del trabajo que hago: yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso es, a la vez, controlada, seleccionada, organizada y distribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función el conjurar los poderes y los peligros, controlar los hechos aleatorios, esquivar la pesada y temible materialidad.³²

A la luz de esta hipótesis nuestro autor evidencia tres tipos de procedimientos de control, de funcionamiento y de circulación de los discursos:

1. *Procedimientos de exclusión:*

En primer lugar encontramos tres tipos de prohibición que conciernen al objeto del discurso, a las circunstancias en que puede ser pronunciado, al sujeto que puede pronunciarlo. En segundo lugar, la oposición o la división razón-locura. Desde la Edad Media el discurso del loco no puede circular como el de los otros sea porque no se lo reconoce como admisible (en el orden jurídico, por ejemplo), sea porque se le atribuyen poderes especiales (como voz de la sabiduría o de la verdad escondida). En tercer lugar la antítesis entre verdadero y falso. Ciertamente, como lo subraya nuestro autor, a primera vista, no parece *razonable* ubicar en un mismo nivel la

31. Cf. ídem, 1977, p. 28.

32. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 10-11.

oposición entre verdad y falsedad, la oposición entre razón y locura y los diversos estamentos de exclusión mencionados antes; pero, si nos situamos en la perspectiva genealógica, es decir, de la *Herkunft* y del *Entstehung* históricos, no se ve por qué privilegiar la oposición entre verdad y falsedad. Para justificar este punto de vista Foucault hace referencia, como Nietzsche y Heidegger, a ese momento esencial para el occidente que sitúan entre Hesíodo y Platón, y a partir del cual el discurso deja de valer por lo que es (discurso ritual, por ejemplo) o por lo que hace (curar o juzgar) y comienza a ser estimado por lo que dice.³³

2. *Procedimientos de control interiores al discurso:*

Se trata del control que los discursos ejercen sobre otros discursos. En primer lugar, el *comentario*. Foucault supone que en toda sociedad existe un desfase entre dos tipos de textos, los textos que podríamos llamar primarios y los otros, secundarios, que no hacen otra cosa que repetir y retomar lo que se dice en los textos primarios a fin de sacar a la luz una pretendida verdad originaria que ha permanecido oculta. La relación entre textos primarios y secundarios, entre textos que pueden ser dichos y textos que dicen lo que ya ha sido dicho, limita las posibilidades discursivas imponiendo como límite los textos primarios. En segundo lugar, la noción de *autor*, a la cual ya nos hemos ampliamente referido en el capítulo precedente, lo que nuestro autor denomina en *L'archéologie du savoir* las posiciones subjetivas, es decir, lo que determina en el nivel de las instituciones y de la sociedad quien puede tener un tipo determinado de discurso. En tercer lugar, la *disciplina*, ésta determina las condiciones que debe cumplir una proposición para poder pertenecer a un dominio determinado del saber, para poder ser considerada como verdadera o como falsa.³⁴

3. *Procedimientos de rarificación:*³⁵

Procedimientos que limitan el intercambio y la comunicación de los discursos y que determinan la apropiación social del discurso: las instancias rituales, religiosas o no, el sistema educativo, el aparato judicial, etcétera.

Ante el problema filosófico de la verdad el genealogista se pregunta:

En nuestra sociedad, hay sin duda, y yo imagino que en todas las otras, pero con un perfil y con escancones diferentes, una profunda logofobia, una especie de miedo sordo contra estos hechos, contra esta masa de cosas dichas, contra la aparición de todos estos enunciados, contra todo lo que pueden tener de violentos, contra este gran murmullo incesante y desordenado del discurso.

33. Cf. ídem, pp. 17-19.

34. Cf. ídem, p. 38.

35. Traducimos "*raréfaction*" por rarificación con el sentido de limitación diferenciado de objetos o sujetos.

Y si queremos —no digo suprimir este miedo—, sino analizarlo en sus condiciones, su juego y sus efectos, creo que es necesario disolver tres decisiones a las que nuestro pensamiento actual resiste un poco y que corresponden a los tres grupos de funciones que acabo de evocar: cuestionar nuestra voluntad de verdad, restituir al discurso su carácter de hecho y, finalmente, eliminar la soberanía del significante.³⁶

En esta dirección se mueven las cinco conferencias pronunciadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro acerca de la verdad y de las formas jurídicas. La primera de ellas debe ser considerada como uno de los textos más claros de Foucault acerca del problema de la verdad y en el cual recurriendo expresamente a la obra de Nietzsche define su posición respecto de las cuestiones y de los interrogantes abiertos a partir de *L'archéologie du savoir*.³⁷ Aquí nuestro autor afronta el problema de la formación histórica de la *épistémè* y de los enunciados a partir de tres hipótesis: 1) tanto los objetos como los sujetos del saber se forman a partir de las prácticas sociales, 2) es necesario considerar los hechos discursivos como juegos estratégicos de acción y reacción y como una práctica más entre las prácticas sociales, 3) es necesario reelaborar, a partir de estos presupuestos, la teoría del sujeto, teniendo en cuenta que éste no es preexistente a las prácticas y a las estrategias de poder.³⁸

Nuevamente, la referencia a Nietzsche es obligatoria, más precisamente al vocabulario nietzscheano. En este caso, a la oposición entre *Ursprung* y *Erfindung* (invención). Retomando el análisis de un texto de *Der Genealogie der Moral* de Nietzsche al que aludimos en el primer capítulo, en el cual se afirmaba que *el conocimiento fue inventado*. Lo cual significa, en el contexto de la obra de Nietzsche, por un lado, que el conocimiento es el resultado del juego, del enfrentamiento, de la lucha y del compromiso entre los instintos. El conocimiento sería, así, un instinto refinado que no está delineado de antemano en la naturaleza humana. En segundo lugar, que no hay ninguna afinidad entre el conocimiento y las cosas a conocer o, según el lenguaje kantiano, que las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de la experiencia son totalmente heterogéneas. "Abstengámonos de decir

36. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971, pp. 52-53.

37. "Lo más honesto habría sido, quizá, citar apenas un nombre, el de Nietzsche, puesto que lo que aquí digo sólo tiene sentido si se lo relaciona con su obra que, en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que me propongo. Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento" (Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 19).

38. Cf. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980, pp. 13-15.

que existen leyes en la naturaleza. El conocimiento ha de luchar contra un mundo sin orden, sin encadenamiento, sin formas, sin belleza, sin sabiduría, sin armonía, sin ley. El conocimiento se relaciona con un mundo como éste y no hay nada en él que lo habilite a conocer ese mundo, ni es natural a la naturaleza ser conocida."³⁹

Esta concepción rompe, según nuestro autor, con dos elementos esenciales de la tradición filosófica occidental. Por una lado y teniendo en cuenta lo que hemos dicho a propósito del análisis de la configuración filosófica y epistémica de la Época Clásica en el capítulo tercero, la tradición occidental supone que entre el conocimiento y los seres existe una cierta *continuidad*, una cierta comunidad. En este sentido, la posición de Nietzsche, interpretada y compartida por Foucault, implica la ruptura radical entre la teoría del conocimiento y la teología. Por otro lado, la tradición filosófica occidental ha siempre supuesto la unidad del sujeto humano, es decir, una cierta continuidad en todos sus elementos, de modo particular entre los instintos y el conocimiento. En Nietzsche, como en la posición de Foucault, también se rompe esta continuidad, el conocimiento no es sólo el producto de la lucha en el nivel social de instintos y deseos, lo es también en el nivel individual. El sujeto deja de ser una unidad.

Hay en *La gaya ciencia* un texto (párrafo 333) al que podemos considerar como uno de los análisis de Nietzsche más estrictos acerca de esa fabricación o invención. En ese largo texto titulado "Qué significa conocer", Nietzsche retoma un texto de Spinoza en el que éste opone *intelligere*, comprender, a *ridere*, *lugere*, *detestari*. Spinoza decía que si queremos comprender las cosas, efectivamente, en su propia naturaleza y su esencia y, por lo tanto, en su verdad, es necesario que nos abstengamos de reír de ellas, de deplorarlas o de detestarnos. Sólo cuando estas pasiones se apaciguan podemos finalmente comprender. Nietzsche dice que no sólo esto no es verdad sino que sucede exactamente lo contrario. *Intelligere*, comprender, no es más que un cierto juego, o mejor, el resultado de cierto juego, composición o compensación entre *ridere*, reír, *lugere*, deplorar, *detestari*, detestar.⁴⁰

39. Ídem, p. 24.

40. Ídem, p. 26.

4. CONCLUSIÓN

Hemos tratado de mostrar en el presente capítulo, partiendo del análisis de la metodología arqueológica del capítulo precedente, cómo los conceptos y los instrumentos del análisis arqueológico se mueven en una continua oscilación entre la estructuralización y la inefabilidad, es decir, entre la necesidad de concebir el discurso como una especie de estructura y la necesidad de concebir el enunciado como un hecho individual fortuito del cual no es posible ofrecer ningún tipo de justificación. Hemos querido mostrar cómo Foucault, pretendiendo escapar a estas alternativas, deja sus conceptos en la ambigüedad y en la indeterminación. Habiendo renunciado al pensamiento metafísico (entendiendo aquí por metafísico no sólo la filosofía tradicional, sino también el kantismo y el hegelianismo) habiendo renunciado al estructuralismo y habiendo renunciado a la fenomenología, y sin recurrir, como sucedía en *Les mots et les choses*, a una ontología de la literatura, es imposible ofrecer una determinación precisa de una metodología de análisis de la historia del saber y aun de lo que debe entenderse por *saber*, por *historia* y por *conocimiento*. Finalmente, como lo muestran los textos posteriores a *L'archéologie du savoir*, Foucault se ve obligado a recurrir a una pragmática, es decir, a una teoría de la acción humana como fundamento de la verdad y de la objetividad, del objeto y del sujeto; lo cual implica, al menos en cuanto hemos visto en la utilización que nuestro autor hace de la obra de Nietzsche, que el mundo racional se funda en la irracionalidad, la verdad en la mentira, la objetividad en el instinto, los objetos y los sujetos en la ausencia de objetos y sujetos.

CONCLUSIÓN

Al inicio de nuestro de nuestro trabajo hemos partido del dualismo fundamental que atravesaba la cultura filosófica moderna a partir de Kant: el dualismo entre el *objetivismo* y el *subjetivismo*. En esta perspectiva hemos abordado la obra de Foucault mostrando cómo este dualismo, esta oscilación, esta anfibiología determinaba tanto el marco conceptual de nuestro autor cuanto el desarrollo histórico de su pensamiento. Nuestra tesis de lectura y de interpretación de la *arqueología de saber* (en cuanto teoría del conocimiento que se desarrolla a través del análisis de la constitución histórica de la modernidad y como metodología de análisis) era mostrar la tensión permanente entre el objetivismo y el subjetivismo, entre el estructuralismo y la hermenéutica que se encuentra presente en cada uno de los conceptos centrales de su obra (en los de *épistémè* y *discours* especialmente) y mostrar, al mismo tiempo, cómo la imposibilidad de sustraerse a esta tensión lo lleva inevitablemente a encaminarse hacia una pragmática que se presentará en términos de genealogía del poder.

En primer lugar, nos hemos detenido en un análisis global de la filosofía de Foucault en el cual hemos mostrado cómo su pensamiento se encuentra atravesado por una serie de dualismos que lo condicionan y lo determinan: el dualismo entre *historia del saber* y metodología de análisis histórico (el concepto central de *discontinuidad* es, a la vez, un *dato* y un *presupuesto*; según las palabras de nuestro autor, el fundamento sobre el cual reposa la arqueología del saber es el mismo que ella ha descubierto.), el dualismo entre historia y filosofía, el dualismo entre epistemología de las ciencias humanas y desantropologización de la historia del conocimiento. A partir de aquí hemos analizado en detalle, estudiando las obras a las cuales se refiere el Foucault de *Les mots et les choses*, la historiografía de la época clásica y, recurriendo a las fuentes filosóficas de nuestro autor, la historiografía de la modernidad. A propósito de esta visión de la formación y de las condiciones

históricas del pensamiento moderno hemos establecido dos conclusiones esenciales: la primera a propósito de los límites de la interpretación arqueológica y la segunda respecto del conflicto entre antropologismo y antiantropologismo. Por un lado, hemos visto cómo es inadmisibles una teoría monolítica de la *épistémè*, dado el carácter fragmentario del análisis histórico de Foucault (la exclusión de las ciencias exactas, por ejemplo) y la generalización frecuentemente arbitraria de sus observaciones. Por otro lado, hemos visto que el conflicto entre la fenomenología en sus diferentes versiones (Merleau-Ponty, Husserl y Heidegger) y el estructuralismo desembocaba en el conflicto entre las categorías de sentido y estructura como dos posiciones filosóficas antagónicas.

En segundo lugar, hemos estudiado en detalle cada una de estas problemáticas, en la fenomenología y en el estructuralismo. Nos hemos concentrado en las dificultades que encuentra la fenomenología, en su versión francesa, en sostener la primacía del sujeto respecto del lenguaje y de la temporalidad. Dos momentos centrales del pensamiento de Husserl, las *Logische Untersuchungen* y *Der Ursprung der Geometrie*, han guiado nuestro análisis de las problemáticas antes citadas. Paralelamente, en cuanto concierne al estructuralismo, nos hemos concentrado en la oposición entre la estructuralidad del lenguaje y la primacía del sujeto, y entre la sincronía de la estructuralidad y la diacronía de la historicidad.

En tercer lugar, hemos estudiado, desde el punto de vista metodológico y en los análisis históricos concretos de nuestro autor, la propuesta de una teoría del *discurso* ni interpretativa ni formalista. Hemos visto la inestabilidad del concepto de *épistémè*, es decir, la imposibilidad de ofrecer desde la perspectiva arqueológica una teoría convincente e integral de las relaciones entre lo que nuestro autor denomina la *positividad* del conocimiento (esto es, lo que «determina» tanto el objeto como el sujeto del saber o de los saberes), la verdad y la objetividad. Por último hemos mostrado la necesidad teórica, ante la cual se encuentra nuestro autor, de encaminarse hacia un nihilismo pragmático, hacia una filosofía nihilista de las praxis humanas (nihilista en cuanto renuncia a todo supuesto metafísico: inexistencia del sujeto e inexistencia del objeto) como fundamento de la verdad y de la objetividad o, mejor, hacia la reducción de la verdad y de la objetividad a simples producciones históricas causadas por las estrategias del poder: la filosofía en particular y el conocimiento en general no son otra cosa que expresiones de la voluntad de poder.

Vemos cómo todas estas cuestiones y temas, luego de haberlos desarrollado en detalle, se concentran en torno a las preguntas que planteábamos al comienzo de nuestra exposición: ¿cómo se puede acceder a esta región intermedia entre las palabras y las cosas, entre el sujeto y el objeto, qué es la *épistémè*?, ¿es posible una filosofía del saber que siendo una filosofía del conocimiento prescindiera tanto de la subjetividad como de la objetividad?, ¿la arqueología es meramente descriptiva o también prescriptiva?, ¿desde dónde habla el arqueólogo, dónde se sitúa?, ¿en la

historia o más allá de la historia?, ¿es posible ofrecer un fundamento filosófico a los conceptos de *épistémè* y de *discours*?, ¿se puede encontrar un compromiso entre la estructuralidad objetiva y el subjetivismo trascendental?

Podemos responder a todos estos interrogantes apoyándonos en cuanto hemos expuesto a lo largo de nuestro trabajo diciendo que la tensión entre el objetivismo y el subjetivismo, aun cuando nuestro autor se proponga explícitamente superarla, persiste; que el acceso a esta región intermedia que es la *épistémè* o, mejor, que la justificación misma de la existencia de algo que podamos llamar "una región intermedia entre el objeto y el sujeto" está siempre diferida, en el pensamiento de nuestro autor, y nunca ofrecida; que la única posibilidad abierta habiendo renunciado a toda dimensión ontológica es el nihilismo: la idea de razón y la racionalidad no poseen otro fundamento que sus realizaciones históricas.

BIBLIOGRAFÍA

No pretendemos establecer una bibliografía completa ni de las obras de M. Foucault ni de las obras sobre él. Por un lado, existen dos trabajos bibliográficos sobre Michel Foucault con más de 6.000 títulos: Michael Clark, *Michel Foucault, An Annotated Bibliography, tool kit for a new age*, Nueva York-Londres, Garland Publishing, 1983; y James Bernauer y Thomas Keenan, "The Works of Michel Foucault", en James Bernauer y David Rasmusen, *The Final Foucault*, Cambridge, The MIT Press, 1988. Por otro lado, se ha publicado recientemente una reimpresión de todos los artículos e intervenciones de Michel Foucault: Michel Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, cuatro volúmenes. En la presente bibliografía he tenido en cuenta solamente las obras citadas o especialmente relacionadas con nuestro trabajo. He concedido particular importancia a las traducciones de algunas obras o a reediciones, debido a las diferencias entre éstas y las primeras ediciones o los textos originales.

OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

ORDEN CRONOLÓGICO

1954

Maladie mentale et personnalité, París, PUF.

1957

"La Recherche du psychologue, la recherche scientifique et la psychologie", en *Des Chercheurs s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, París, PUF.

"La Psychologie de 1850 à 1950", en A. Weber y D. Huisman, *Histoire de la philosophie contemporaine*, París, Fischbacher.

1961

- Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon.
Thèse complémentaire pour le doctorat ès Lettres, Introduction à l'anthropologie de Kant, inédita, Paris, s. f.
 "Alexandre Koyré, La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli", *La Nouvelle Revue Française*, 108.
 "La Folie n'existe que dans une société", propos recueillis par Jean-Paul Weber, en *Le Monde*, 22 de julio de 1961.

1962

- "Introduction", en *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Paris, Armand Colin.
 "Le «non» du père", Jean Laplanche, Hölderlin et la question du père", *Critique*, 178.
 "Le cycle des grenouilles", *La Nouvelle Revue Française*, 114.
 "Dire et voir chez Raymond Roussel", *Lettre Ouverte*, 4.
 "Un si cruel savoir, Claude Crébillon, les égarements du coeur et de l'esprit, J.A. Reveroni de Saint-Cyr, Pauliska ou la perversité moderne", *Critique*, 182.

1963

- "Wächter über die Nacht der Menschen", en H. L. Spegg, *Unterwegs mit Rolf Itallander*, Hamburgo, Freie Akademie der Künste.
Storia della follia, Milán, Rizzoli (trad. di Franco Ferrucci).
 "Préface à la transgression", *Critique*, 195-196.
 "Guetter le jour qui vient", *La Nouvelle Revue Française*, 130.
 "L'eau et la folie", *Médecine et Hygiène*, 613.
 "Le Langage à l'infini", *Tel Quel*, 15.
 "La métamorphose et le labyrinthe", *La Nouvelle Revue Française*, 124.
 "Distance, aspect, origine, Ph. Sollers, l'intermédiaire, M. Pleynet, Paysages en deux, J.L. Baudry, les images, «Tel quel»", *Critique*, 198.

1964

- "La prose d'Actéon", *La Nouvelle Revue Française*, 135.
 "Langage et littérature", Saint-Louis, Bélgica.
 "Les mots qui saignent", *L'Express*, 688.
 "Pourquoi réédite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel?, un précurseur de notre littérature moderne", *Le Monde*, 6.097, 22 de agosto de 1964.
 "L'obligation d'écrire", *Arts, lettres, spectacles, musique*, 980, 11-17 de noviembre de 1964.
 "Débat sur le roman", *Tel Quel*, 17.

- "Le Mallarmé de J.-P. Richard", *Annales, revue des lettres*, setiembre-octubre de 1964.
 "Le langage de l'espace", *Critique*, 203.
 "Débat sur la poésie", *Tel Quel*, 17.

1965

- "Philosophie et vérité", *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 de marzo de 1965.
 "Les Suivantes", *Mercur de France*, 1.221-1.222.
 "L'Enseignement de la philosophie et la télévision, philosophie et psychologie, propos recueillis par Alain Badiou", *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 de febrero de 1965.

1966

- "L'arrière-fable", *L'Arc*, 29.
Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard.
 "L'homme est-il mort? Un entretien avec Michel Foucault, Propos recueillis par Claude Bonnefoy", *Arts et Loisirs*, 38.
 "Qu'est-ce qu'un philosophe?", *Connaissance des Hommes, Arts sciences techniques*, 22.
 "Entretien avec Madeleine Chapsal, Propos recueillis par Madeleine Chapsal", *La Quinzaine Littéraire*, 5.
 "C'était un nageur entre deux mots", *Arts et Loisirs*, 54.
 "Message ou bruit?", *Le Concours Médical*, 22 de octubre de 1966.

1967

- "Les mots et les images", *Le Nouvel Observateur*, 154, 25 de octubre de 1967.
 "La Philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui, propos recueillis par Gérard Fellou", *La Presse*, Túnez, 12 de abril de 1967.
 "Nietzsche, Freud, Marx", en *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Paris, Seuil.

1968

- "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'analyse*, 9.
 "Ceci n'est pas une pipe", *Les Cahiers du Chemin*, 2.
 "Les Déviations religieuses et le savoir médical", en AA.VV., *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle XI-XVIIIème. siècles*, Paris, Mouton.

"Lettre de Michel Foucault à Jacques Proust", *La Pensée*, 139.

"Une mise au point de Michel Foucault", *La Quinzaine Littéraire*, 47.

"Linguistique et sciences sociales", *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*.

"Foucault répond à Sartre. Entretien, propos recueillis par Jean-Pierre Elkabbach", *La Quinzaine Littéraire*, 46.

1969

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard.

"Hommage à Jean Hyppolite", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2.

"Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, julio-setiembre de 1969.

"Michel Foucault explique son dernier livre, propos recueillis par J.-J. Brochier", *Magazine Littéraire*, 28.

"La naissance d'un monde. Propos recueillis par Jean-Michel Palmier", *Le Monde, supplément*, 7.558, 3 de mayo de 1969.

"Médecins, juges et sorciers au XVIIème. siècle", *Médecine de France*, 200.

"Préface", A. Arnault y P. Nicole, *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, Republications Paulet.

1970

"Theatrum philosophicum, Gilles Deleuze, *Différence et répétition, Logique du sens*", *Critique*, 282.

"Présentation", G. Bataille, *Oeuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard.

"Le piège de Vincennes, propos recueillis par Patrick Lorient", *Le Nouvel Observateur*, 9 de febrero de 1970.

"Ariane s'est pendue", *Le Nouvel Observateur*, 229, 31 de marzo de 1970.

"La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie, précédé d'une discussion au sujet de la conférence de Dagognet sur Cuvier", *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 23.

1971

L'ordre du discours, Paris, Gallimard.

"Sur les façons d'écrire l'histoire, Propos recueillis par Raymond Bellour", Raymond Bellour, *Le livre des autres*, Paris, Ed. de l'Herne.

"Correspondance. Lettre de M. Michel Foucault", *La Pensée*, 159.

"Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF. *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, UGE, 1971.

1972

En colaboración con Preti Giulio, "Un dibattito Foucault-Pretti", *Bimestre*, 22-23.

1974

En colaboración con Noam Chomsky, "Human Nature, Justice versus Power, Entretiens, Michel Foucault et Noam Chomsky", en Fons Elders (ed.), *Reflexive Water, The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press.

A verdade e as Formas jurídicas, Rio de Janeiro, Cadernos da PUC (trad. de R. Machado).

1975

Surveiller et punir, Paris, Gallimard.

1976

"Bio-histoire et bio-politique", *Le Monde*, 9.869, 17-18 de octubre de 1976.

"Questions à Michel Foucault sur la géographie", *Hérodote*, 1.

"L'Occident et la vérité du sexe", *Le Monde*, 9.885, 5 de noviembre de 1976.

"La Fonction politique de l'intellectuel", *Politique-Hebdo*, 247.

"Des questions de Michel Foucault à Hérodote", *Hérodote*, 3.

La volonté de savoir, Histoire de la sexualité, I, Paris, Gallimard.

1977

Language, Counter-Memory, Practice, Nueva York, Cornell University Press.

"Pouvoirs et stratégies", *Révoltes logiques*, 4.

"La Sécurité et l'Etat", *Tribune Socialiste*, 24-30 de noviembre de 1977.

"La Vie des hommes infâmes", *Les Cahiers du chemin*, 29.

Microfisica del potere, edición a cargo de Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino, Turin, Einaudi.

"Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", *La Quinzaine Littéraire*, 247.

"L'oeil du pouvoir", en Jeremy Bentham, *Le Panoptique*, Paris, Belfond.

1978

Herculine Barbin dite Alexina B., Paris, Gallimard.

1979

Power, Truth, Strategy, Sydney, Feral Publications.

"Histoire des systèmes de pensée", *Annuaire du Collège de France*, 1981-1982.

En colaboración con Gilles Deleuze y Félix Guattari, "La Ville-Ordinateur, premières discussions, premiers balbutiements, la ville est-elle une force productive, ou d'anti-production?", *Recherches*, 13.
 "La Stratégie du pourtour", *Le Nouvel Observateur*, 759.
 "Un plaisir si simple", *Le Gal Pied*, 1.
 "Vivre autrement le temps", *Le Nouvel Observateur*, 755.

1980

Las Verdades y las formas jurídicas, traducción de Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa.
 "Histoire des systèmes de pensée", *Annuaire du Collège de France*, 1980-1981.
Power/Knowledge, Brighton, The Harvester Press.

1981

"Foucault", artículo publicado bajo el seudónimo de Maurice Florence, *Dictionnaire des Philosophes*, París, PUF.

1983

"Structuralism and Post-Structuralism", *Telos*, 55.
 "La bibliothèque fantastique", en G. Genette y T. Todorov, *Travail de Flaubert*, París, Seuil.

1984

"Le souci de la vérité", *Le Nouvel Observateur*, 1.006.
 "L'Éthique du souci de soi comme pratique de la liberté (entretien)", *Concordia*, 6.
L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité, 2, París, Gallimard.
Le Souci de soi, histoire de la sexualité, 3, París, Gallimard.
 "L'Intellectuel et les pouvoirs", *La Revue Nouvelle*, 10.

1985

"La Vie, l'expérience et la science", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1.

1987

"Structuralisme et littérature", *La Presse*, Túnez, 10 de abril de 1987.

1989

"La gubernamentalité, un cours inédit de Michel Foucault", *Le Magazine Littéraire*, 269.
Résumé des cours, 1970-1982, París, Julliard.

OBRAS SOBRE MICHEL FOUCAULT

AA.VV. (1844-1850), *Collection des principaux économistes*, París, Guillaumin.
 (1853), *Logique de Port-Royal*, París.
 (1966), *Grammaire de Port Royal*, Stuttgart, Friedrich Frommann, esta edición reproduce la de 1676.
 (1989), *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, París, Seuil.

AMIOT, Michel (1967), "Le relativisme culturaliste", *Les Temps Modernes*, 248.

ARNAULD, Antoine y LANCELOT, Claude (1969), *Grammaire générale et raisonnée*, introducción de Michel Foucault, París, Republications Pualet.

AUZIAS, J.-M. (1967), *Clefs pour le structuralisme*, París.

BACHELARD, Gaston (1949), *Le rationalisme appliqué*, París, PUF.
 — (1951), *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, París, PUF.
 — (1953), *Le matérialisme rationnel*, París, PUF.

BARTHES, Roland (1961), "Savoir et folie", *Critique*, 174.

BAYLE, A.L.J. (1825), *Nouvelles doctrines des maladies mentales*, París.

BENVENISTE, Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard.

BERGER, Gaston (1939), "Husserl et Hume", *Revue Internationale de Philosophie*, 2.

BINSWANGER, Ludwig (1954), *Le rêve et l'existence*, París, Desclée de Brouwer.

- BOPP, François (1875), *Grammaire comparée des langues indo-européennes*, Paris, Imprimerie Nationale.
- BOUDON, Raymond (1968), *A quoi sert la notion de "structure"?*, Paris, Gallimard.
- CANGUILHEM, Georges (1960), *Rapport sur le manuscrit déposé par M. Michel Foucault, Directeur de l'Institut français de Hambourg, en vue de l'obtention du permis d'imprimer comme thèse principale de doctorat és lettres*, 19 de avril de 1960.
- (1967), "Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?", *Critique*, 242.
- (1968), *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin.
- CARUSO, Pietro (1969), *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milán.
- CHATELET, François (1966), "L'homme, ce narcisse incertain", *La Quinzaine Littéraire*, 2.
- CHOMSKY, Noam (1964), *Current Issue in Linguistic Theory*, La Haya, Mouton & Co.
- CORRADI, Enrico (1977), *Filosofia della morte dell'uomo*, Milán, Vita e Pensiero.
- COTTEN, Jean-Pierre (1978), "La vérité en procès, à propos de quelques pages de Michel Foucault", *La Pensée*, 202.
- DAGONET, François (1965), "Archéologie ou histoire de la médecine", *Critique*, 216.
- (1968), "Du structuralisme II", *Les Lettres Françaises*, 1.227.
- DAIX, Pierre (1968), "Du structuralisme I", *Les Lettres Françaises*, 1.226.
- DAVANZATI, Bernardo (1804), "Lezione sulle monete", en *Scrittori classici italiani di economia politica*, t. II, Milán, Destefanis.
- DE CONDILLAC, Étienne Bonnot (1847), *Le commerce et le gouvernement*, *Collection des principaux économistes*, t. XIV, Paris, Guillaumin.
- (1947), *Oeuvres philosophiques*, Paris, PUF.
- DE SAUSSURE, Ferdinand (1972), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.
- DE LA RAMÉE, Pierre (1752), *Grammaire*, Paris.

- DE LA RIVIÈRE, Mercier (1844), "L'ordre naturel des sociétés politiques", *Collection des principaux économistes*, t. II, Paris, Guillaumin.
- DE WAELHENS, Alfonse (1951), *Une philosophie de l'ambiguïté, l'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain.
- DELEUZE, Gilles (1986), *Foucault*, Paris, Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1967), *La voix et le phénomène*, Paris, PUF.
- (1967), *L'écriture et la différance*, Paris, Seuil.
- (1990), *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF.
- DESCARTES, René (1963), *Oeuvres philosophiques*, ed. de Ferdinand Alquié, Paris, Garnier.
- DESCOMBES, Vincent (1979), *Le même et l'autre*, Paris, Minuit.
- (1983), *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Minuit.
- DOROSZEWSKI, W. (1933), "Quelques remarques sur les rapport de la sociologie et de la linguistique: Durkheim et F. de Saussure", *Journal de psychologie*, XXX.
- DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul (1984), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard.
- DREYFUS, Hubert (1986), "Habermas et Foucault: qu'est-ce que l'âge de l'homme?", *Critique*, 471-472.
- (1989), "Qu'est-ce que la maturité? Habermas, Foucault et le Lumières", en Couzens Hoy, *Michel Foucault, Lecture critiques*, Brusclas, Editions Universitaires.
- DROIT, Roger-Pol (1989), "Michel Foucault l'énigmatique", *Le Monde*, 3 de febrero de 1989.
- ECO, Umberto (1968), *La struttura assente*, Milán, Bompiani.
- FERRY, Luc y RENAUT, Alain (1988), *La pensée 68*, Paris, Gallimard, colección Folio.
- FINK, Eugen (1952), "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative", *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer.

- FRANK, Manfred (1988), "Sur le concept de discours chez Foucault", AA.VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil.
- (1989), *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, Paris, Du Cerf.
- GARAUDY, Roger (1967), "Structuralisme et mort de l'homme", *La Pensée*, 35.
- GÓMEZ, Larrauri (1990), *Verdad y racionalidad en Michel Foucault*, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Universidad de Valencia, año académico 1989-1990.
- GRANEL, Gerald (1968), *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard.
- GUEDEZ, Annie (1972), *Foucault*, Paris, Éditions Universitaires.
- GUSDORF, Georges (1973), *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, Paris, Payot.
- HABERMAS, Jürgen (1986), "Une flèche dans le coeur du temps présent", *Critique*, 471-472.
- (1988), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Suhrkamp.
- HARRY, Aron (1978), "Wittgenstein's impact on Foucault", *Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium*, Viena, Hölder.
- HEIDEGGER, Martin (1951), *Kant und das problem der Metaphysik*, Francfort, Klostermann.
- (1976), "Temps et être", *Questions*, IV, Paris, Gallimard.
- (1981), *Über den Humanismus*, Francfort, Klostermann.
- (1983), *Vom Wesen des Grundes*, Francfort, Klostermann.
- (1984), *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer.
- HONNETH, Axel (1986), "Foucault et Adorno. Deux formes d'une critique de la modernité", *Critique*, 471-472.
- HOY, Couzens (1989), *Michel Foucault, lecture critiques*, Bruselas, Éditions Universitaires.
- HUPPERT, George (1974), "Divinatio et Eruditio: Thoughts on Foucault", *History and Theory*, 13.

- HUSSERL, Edmund (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, Gesammelte Werke*, v. VI, La Haya, Nijhoff.
- (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, Nijhoff.
- (1966), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Gesammelte Werke*, v. X, La Haya, Nijhoff.
- (1980), *Logische Untersuchungen*, Tubinga, Max Niemeyer.
- (1990), *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF (traducción de J. Derrida).
- KANT, Immanuel (1922), *Was ist Aufklärung?*, Berlin, edición de E. Cassirer y H. Cohen, 1921-1922, t. IV.
- (1956), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Felix Meiner.
- LACHARITÉ, Normand (1968), "Les conditions de possibilités du avoir: deux version structuralistes de ce problème", *Dialogue*, 7.
- LANGLOIS, Jean (1969), "Michel Foucault et la mort de l'homme", *Science et esprit*, 21.
- LARRAURI, Maite (1982), "La búsqueda de la verdad", *Los Cuadernos del Pensamiento*, 16.
- LE BON, Sylvie (1967), "Un positivisme désespéré: Michel Foucault", *Les Temps Modernes*, 248.
- LECOURT, Dominique (1970), "Sur l'archéologie du savoir", *La Pensée*, 152.
- LEFEBVRE, Henri (1971), *Au-delà du structuralisme*, Paris.
- (1977), *Maurice Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie, du corps, de l'être et du langage*, Université de Lille.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1964), *Mythologiques*, I, Paris, Plon.
- (1974), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LINNAEI, Caroli (1809), *Philosophia botanica*, Halae ad Salam.
- LYOTARD, Jean-François (1954), *La phénoménologie*, Paris, PUF.
- MACEY, David (1988), *Lacan in context*, Londres-Nueva York, Verso.
- MACHEREY, Pierre (1986), "Aux sources de *L'histoire de la folie*", *Critique*, 471-472.
- Mc NICHOLL, A. (1970), *Lo strutturalismo*, Roma, Angelicum.

- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- (1947), *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard.
- (s.d.), *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, curso dictado en La Sorbona en 1952, Paris, Centre de Documentation Universitaire.
- (1952), "Pour une phénoménologie du langage", *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer.
- MERQUIOR, José (1986), *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, PUF.
- (1988), *Foucault*, Bari, Laterza.
- MEYER, Michel (1988), *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF.
- MIEL, Jan (1973), "Ideas or Epistemes: Hazard versus Foucault", *Yale French Studies*, 49.
- MILLET, L. y VARIN D'AINVILLE, M. (1970), *Le structuralisme*, Paris, Éditions Universitaires.
- MOREY, Miguel (1983), *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus.
- NIETZSCHE, Friedrich (1975), *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Kröner.
- PACI, Enzo (1965), "Antropologia strutturale e fenomenologia", *Aut-Aut*, 88.
- PATON, H. (1936), *Kant's Metaphysic of Experience*, Londres, Allen & Unwin.
- PIAGET, Jean (1968), *Le structuralisme*, Paris.
- POMME, Pierre (1769), *Traité des affections vaporeuses des deux sexes*, Lyon.
- POSTER, Mark (1985), *Foucault, Marxism and History*, Cambridge, Polity Press.
- PRETI, Giulio (1973), *Umanismo e strutturalismo*, Padua, Liviana.
- RABINOW, Paul (ed.) (1984), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books.
- RAJCHMAN, John (1987), *Michel Foucault, La libertà della filosofia*, Roma, Armando Editore.
- REVEL, Judith (1988), *La notion de sujet dans l'oeuvre de Michel Foucault, genèse et détours*, Paris, Université de Paris-I.

- RICARDO, David (1848), *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, *Collection des principaux économistes*, t. XIII, Paris, Guillaumin.
- ROUSEAU, G.S. (1973), "Whose Enlightenment? Not Man's: the Case of Michel Foucault", *Eighteenth-Century Studies*, 6.
- SARTRE, Jean-Paul (1943), *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.
- SEARLE, John (1987), *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SERRES, Michel (1979), *La communication*, Paris, Minuit.
- SHERIDAN, Alan (1985), *Discours, sexualité et pouvoir*, Bruselas, Pierre Mardaga.
- SINI, Carlo (1974), "Il problema della verità in Foucault", *Il Pensiero*, 1-2.
- SMITH, Adam (1847), *Recherches sur la nature et les causes de la richesses des nations*, *Collection des principaux économistes*, t. V, Paris, Guillaumin.
- THIEBAULT, Dieudonné (1977), *Grammaire philosophique*, Stuttgart, Fridrich Frommann, esta edición reproduce el texto de 1802.
- TURGOT, Robert (1844), "Valeurs et monnaies", *Collection des principaux économistes*, Paris, Guillaumin.
- (s.d.), *Étymologie*, Brujas, esta edición reproduce el artículo de la *Encyclopédie*.
- VAHINGER H. (1892), *Kommentar zur Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, Stuttgart, Spemann.
- VALDINOCI, Serge (1978), "Les incertitudes de l'Archéologie: Archè et Archive", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 83.
- VATTIMO, Gianni (1985), *La fine della modernità*, Milán, Garzanti.
- VUILLEMIN, Jules (1954), *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF.
- WEBER, Alfred y HUISMAN, Denis (1957), *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, Fischbacher.