

Ciencia Ergo Sum

Universidad Autónoma del Estado de México

ergo_sum@uaemex.mx

ISSN (Versión impresa): 1405-0269

MÉXICO

2007

Ignacio Bárcenas Monroy

EL HOMBRE COMO PLIEGUE DEL SABER: FOUCAULT Y SU CRÍTICA AL
HUMANISMO

Ciencia Ergo Sum, marzo-junio, año/vol. 14, número 001

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

pp. 27-37

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



El hombre como pliegue del saber:

Foucault y su crítica al humanismo

Ignacio Bárcenas Monroy*

A José Blanco Regueira

In memoriam

La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa.
G. Deleuze

Recepción: 28 de febrero de 2006

Aceptación: 30 de mayo de 2006

*Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, UAEM.

Correo electrónico: tuvateseris@yahoo.com.mx

Resumen. El objetivo del presente trabajo es determinar el significado de la frase “la muerte del Hombre” en la filosofía contemporánea. Para ello se comienza por dar un panorama general del lugar que ocupa esta reflexión en la filosofía contemporánea. Después se muestra que, a partir de los análisis de Michel Foucault, el hombre es una invención reciente, pues no ha sido una constante en la historia del pensamiento. En seguida se describen aquellos saberes que tienen como objeto de estudio al hombre, mostrando que en lugar de darnos una respuesta sobre lo que éste sea, antes bien lo disuelven, más aún las ciencias humanas producen mecanismos de poder que normalizan a los seres humanos. Se concluye que una reflexión así planteada promueve la indagación de nuevas formas para pensar al ser humano, alejadas de un viejo humanismo.

Palabras clave: antropología filosófica, filosofía contemporánea, humanismo, ciencias humanas.

Man as a Fold of Knowledge: Foucault and his Critics to Humanism

Abstract. The aim of this work is to determine the meaning of the phrase “death of Man” in contemporary philosophy. It begins giving a general panorama of the place that occupies this reflection in the contemporary philosophy. Later, it shows from the analyses of Michel Foucault, that man is one recent invention, because it has not been a constant in the history of thought. Immediately it describes those theories that keep man as an object of study, showing that instead of giving us an answer about what could it be, rather they dissolve it. Besides more human sciences produce power mechanisms that standardize the human beings. One concludes that this reflection try to promote the investigation of a new ways to think human being, moved away of an old humanism.

Key words: philosophical anthropology, contemporary philosophy, humanism, human sciences.

Introducción

En algún momento de la historia del siglo XX, el humanismo se convirtió en la panacea de todos los males que aquejaban al hombre; sin embargo, la crisis por la que éste atravesaba revelaba cierta debilidad en las concepciones que, con mucho corazón y buenas intenciones —eso sí— pero con poco discernimiento crítico, trataban de redimirlo de los poderes que lo ataban a un estado de servidumbre y esclavitud. Más aún, el mismo humanismo se mostraba como uno más de los poderes que amenazaban al ser humano. Analizar críticamente todo lo que el humanismo pone en juego es una tarea que nos queda por pensar; para ello, hemos tomado como referencia una de las propuestas que, según nuestro parecer, es de las más originales en este sentido, nos referimos al trabajo arqueológico-genealógico de Michel Foucault. Para Foucault el hombre no ha sido la más vieja búsqueda desde Sócrates, no es un problema caído del

cielo, sino que tiene su propia historicidad, esto es, que puede fecharse su origen. En la primera parte de este trabajo pretendo aclarar el sentido de este argumento. Después analizo cómo el humanismo se convierte en una forma de normalización y sujeción de los seres humanos, pues así, entre más se les conozca, mejor se podrá manipularlos y viceversa, el poder crea subjetividades dóciles susceptibles de ciertos conocimientos pretendidamente científicos.

¿En qué consiste, pues, el humanismo? Después de la Segunda Guerra Mundial, nuevamente cobró vigencia, en Europa, la cuestión del humanismo. Quizás un ejemplo memorable sea la conferencia de Sartre titulada *L'existentialisme est un humanisme*, pues pronto se convirtió en un oráculo de sentido, ya que lo ahí propuesto era nada menos que una ética capaz de hacer frente a los drásticos acontecimientos históricos recientemente ocurridos. El texto de la conferencia comienza sugiriendo la superación de cierta visión “técnica del mundo”, la cual consistiría en anteponer un concepto o idea que determinara *a priori* la realidad efectiva de un libro, un cortapapeles o al hombre según fuera el caso. En el caso concreto del hombre, éste realizaría un concepto que estaría dado de antemano en el entendimiento divino; por otro lado, en el caso de las demás cosas, el concepto, es decir, la idea o la receta que hace posible que un objeto sea producido o fabricado, precedería a la existencia real de las mismas cosas. Dios y el industrial (capitalista) repetían el mismo esquema representativo de la metafísica occidental y además compartían, para Sartre, una misma forma técnica de ser.

Pero si anulamos a ese Dios agrimensor de los conceptos, observa Sartre, la responsabilidad de la determinación recaería en el hombre concreto. Los papeles se invierten. Si bien en una ‘visión técnica’ del mundo podemos decir que la esencia precede a la existencia, en un mundo sin Dios, en el que no habría un concepto o alguna idea que nos predetermine, la existencia precede a la esencia. Ahora bien, el único ser capaz de digerir el alcance de estos razonamientos es el hombre. La esencia tomaría cuerpo no antes de cualquier actuar, sino en el actuar mismo. De esta manera el hombre se conforma como proyecto en la acción, en la existencia. “El existencialismo ateo que represento es más coherente. Declara que, si Dios no existe, hay al menos un ser en el cual la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por algún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana” (Sartre, 1996: 29). El hombre es lo que se hace. De ahí el rótulo que podríamos asignar a este pensamiento como ateísmo humanista, y que el propio Sartre denominará existencialismo ateo.

El argumento principal de este ateísmo humanista radica en la devolución del hombre al hombre mismo, esto es, recuperar todo eso que la técnica, el capital, las visiones del mundo le han quitado: su mundo concreto, su capacidad de acción, la decisión sobre su existencia propia. Podríamos decir que se trata de una descripción de las formas que ha tomado el *homo dialecticus*, aquel ser que después de pasearse por los infiernos de lo negativo, de la alienación, volverá a encontrarse recuperado y con nuevos bríos, ya que de lo que se trata es del devenir del Espíritu. Esta forma de pensar la encontramos ya en filósofos como Feuerbach, para quien la idea de Dios no es otra cosa que la representación positiva de los atributos negativos del hombre: si el hombre es finito, entonces, Dios será infinito; si el hombre es un ser ignorante, Dios será omnisciente. De ahí que, conocer la esencia de la religión (cristiana), podrá darnos nortes acerca de lo que es el hombre; la teología se convierte en antropología. ¿Cuál es, luego, la innovación que cree introducir Sartre? ¿Será que la popularidad del existencialismo se debe al afán de repuestas rápidas después de la barbarie? No por nada Foucault dirá en su momento, a propósito de *La critique de la raison dialectique* (obra cumbre de Sartre), que “se trata del magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX para pensar el XX. En este sentido, Sartre es el último hegeliano, y diría también el último marxista” (Foucault, 2001: 570), dándonos en definitiva la imagen de un Sartre anacrónico. Esta pequeña ‘muerte de Dios’ es un poco sospechosa, pues el lugar que ha dejado vacante Dios es ahora ocupado por otra cosa: el Hombre en su existencia concreta. Juegos de un marxismo trasnochado. El asunto toma otra dirección cuando la frase “Dios ha muerto” se pone en boca de Nietzsche. Aquí no sólo se trata de la forma Dios, sino del sitio mismo que ha ocupado durante la historia occidental del pensamiento, la muerte de Dios es llevada al paroxismo, donde ya no puede recuperarse ni a Dios ni a ninguna de sus figuras dialécticamente, entre ellas la del hombre, es decir, aquel que se contemplaba, como Narciso, en la imagen de Dios.

Se desfigura a Nietzsche cuando se lo convierte en el pensador de la muerte de Dios. El último pensador de la muerte de Dios es Feuerbach, cuando muestra que al no haber sido nunca Dios más que el despliegue del hombre, el hombre debe plegar y desplegar a Dios. Pero para Nietzsche esa es una vieja historia. [...] Lo que le interesa es la muerte del hombre (Deleuze, 1987: 166-167).

El hombre para Nietzsche es tal vez la máxima expresión del nihilismo, ya que se trata de un ser reactivo, pues ha inventado el conocimiento para protegerse del caos, y no sólo eso, sino que además se pavonea en ello:

[...] ya no se preguntan por el hombre en el sentido de “¿Qué es?”; sino, de una forma malévola, se cuestionan: ¿por qué es necesario seguir hablando del hombre?

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. [...] [el intelecto humano] Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en el girasen los goznes del mundo. (Nietzsche, 2000: 9).

Cuando Sartre habla de la “realidad humana”, del existencialismo ateo como de aquella doctrina que hace posible la “vida humana”, lo que queda impreciso y poco claro es la noción misma del *humano* y en general el término *humanismo*. En cambio, lo que sí queda claro es el gesto que trata de reivindicar y conferir dignidad filosófica a una doctrina por recurso a la noción de humanismo y en ese mismo momento descalificar al humanismo marxista y cristiano por considerar que sus planteamientos no son acertados. Sartre parece decir: el verdadero humanismo es el existencialismo, sólo el existencialismo es humanista. Lejos de abanderarse con etiquetas que sirvan para descalificar el pensar de los otros, ¿cuál podría ser la significación del humanismo?

Heidegger va mucho más lejos al objetar:

Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra “humanismo”. Pero yo me pregunto si es necesario. ¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos estos títulos? (Heidegger, 2001: 261).

Desde el comienzo Heidegger está en otra parte. Las cuestiones que aborda exceden con mucho el problema del humanismo, pues vistas las cosas a partir del pensamiento de la historia del ser, tiembla toda la tradición metafísica en la que nos hemos apoyado, y con ella la idea de hombre. Ahora bien, Heidegger siempre ha sido un crítico de la interioridad, desde la analítica existencial ya había desbordado el horizonte de una antropología filosófica. El *Dasein* no es simplemente el hombre de la metafísica.

¿Y qué es la extensión temporal de una vida humana dentro del curso de millones de años? Apenas es un paso del índice de segundos, apenas el instante de una exhalación. No hay ninguna razón

legítima para otorgar relevancia, dentro del ente en su totalidad, precisamente a este ente llamado ser humano y al cual, ocasionalmente, pertenecemos nosotros mismos (Heidegger, 1999: 14).

Un estudio acerca del problema del humanismo en Heidegger nos llevaría muy lejos de lo que aquí se plantea, baste decir que el humanismo para Heidegger no sitúa en su exacta dignidad la *humanitas* del hombre, por ello se piensa contra él. El hombre, pensado a través de estas rejas estrechas del humanismo, es un ser apátrida; en su lugar debe ser pensado a partir de su relación con el ser, de ahí que solamente a partir del ser es como se puede superar esta ausencia de patria, este desterramiento que deviene destino universal. “La patria de este morar histórico es la proximidad al ser” (Heidegger, 2001: 278). En definitiva no se trata en absoluto de un antihumanismo desenfrenado: “Que la oposición al ‘humanismo’ no implica en absoluto la defensa de lo inhumano, sino que abre otras perspectivas, debería resultar un poco más evidente” (Heidegger, 2001: 285).

La “realidad humana” del existencialismo es la traducción que hace Henry Corbin del *Dasein* heideggeriano, muy dudosa por cierto, sin embargo, fue finalmente la que se impuso gracias a la autoridad de Sartre. No es sino hasta 1961 cuando Sartre reconocerá que tenía sobre Heidegger un “sentido opuesto al verdadero”. Por su parte, Heidegger, según un testimonio personal de F. Towarnicki, quien lo visitó en septiembre de 1945, se preguntaba qué podría ser aquello del existencialismo (Towarnicki, 2005: 64-68).

Según parece, con lo anterior se ha formado en la filosofía contemporánea una manera de pensar en la cual el hombre es aquello que debe superarse u omitirse como categoría de análisis; se llega incluso al grado de determinar a la época moderna, en tanto que una de sus principales características es el poner de relieve el fenómeno de lo humano, como una etapa en extremo miserable. La realidad es que pensadores como Nietzsche, Heidegger y Foucault, entre otros, ya no se preguntan por el hombre en el sentido de “¿qué es?”; sino, de una forma malévola, se cuestionan: ¿por qué es necesario seguir hablando del hombre?, de dónde proviene ese empeño.

1. Incipit homo

¿Es el hombre el problema más antiguo de la humanidad? ¿En todas las épocas y en todas las culturas, el hombre es una cuestión constante? ¿Cuando se encuentran trazos de humanismo entre un chino y un árabe, se debe al carácter de universalidad del género humano? A estas preguntas Foucault responderá terminantemente: “no solamente el humanis-

mo no existe en otras culturas, sino que probablemente en la nuestra obedece al orden de la ilusión” (Foucault, 2001: 568). ¿Cuándo, entonces, ha nacido esta forma que configura nuestros modos de pensar, sentir y actuar? Para Foucault, la disposición antropológica de nuestro modo de pensar surge con el gesto kantiano de poner unos límites a la razón humana en su calidad de finita. Por ello es necesario abordar la constitución moderna del sujeto kantiano.

Para Newton, las ideas de espacio y tiempo son consideradas como la configuración de un superorden que organiza el universo; son las entidades lógico-materiales a partir de las cuales ese superorden establece su naturaleza, y por consiguiente se determinan como absolutos. Cualquier fenómeno físico que acontezca en el universo —el cual no es otra cosa que un superorden geométrico— debe ser sopesado en relación con las categorías de espacio y tiempo; asimismo, cualquier eventualidad accesoria o circunstancia accidental, lo que en suma es un acontecimiento, será borrado en provecho de la afirmación continua y constante de estos conceptos; Newton designaba al espacio y tiempo —armonía exacta del cosmos— como los “órganos sensorios” de Dios. Si en la modernidad hay un cambio sustantivo, éste sería el despliegue de un universo infinito por contraposición al mundo cerrado de los antiguos (Cfr. Koyré, 1988: 5-8). Para Kant, en cambio, espacio y tiempo son formas *a priori* de la intuición pura, o sea parte primordial de la sensibilidad, que permiten realizar, a la postre, mediante su relación con un concepto, un acto cognitivo en la medida en que se nos da como conocimiento. Cualquier conocimiento que quiera presentarse como verdadero, apodíctico y necesario, deberá cumplir, como mínimo, con el requisito de la síntesis de un concepto y las formas puras de la intuición; de ahí también que estas categorías se conviertan en trascendentales, en el sentido de que son condición de posibilidad del conocimiento. En Newton, todo conocimiento respecto al espacio y tiempo absolutos era un conocimiento relativo, en la medida en que se describía un orden preestablecido que sólo Dios podía abarcar. En Kant este orden —universo, cosmos— sólo deviene tal, gracias a cierta disposición de la naturaleza humana, pues, en su condición finita, sólo puede conocer objetos espacio-temporales. En este sentido, podemos observar que en realidad la razón es quien proyecta con antelación lo continente en el mundo, por ello que la razón conozca sólo fenómenos es del todo necesario. “El ojo humano no se abre sobre la tiniebla originaria del mundo sino sobre la escena de un cosmos ya esclarecido por la luz intelectual” (Gargani, 1983: 10).

En suma, mientras que Newton despliega el infinito, Kant repliega la finitud. Puede decirse que al interiorizarse los des-

mesurados espacio y tiempo de la física newtoniana en una subjetividad —de los órganos sensorios de Dios se pasa a los órganos sensorios de la racionalidad humana— se configuró a esta misma racionalidad como naturaleza, y como tal detenta unas “leyes naturales”, el gesto de Kant sería como la realización de una especie de “fisiología” de la razón humana, la racionalidad humana se erige como una estructura objetiva del mundo. En los albores de la modernidad todo conocimiento será un conocimiento del hombre.

Esta finitud constituyente, pues en el preciso momento que establece unos límites a la razón es capaz de fundamentar el conocimiento, es la que hace posible que aparezca la forma hombre; el hombre, pliegue del saber. En la época clásica el hombre no existía, ya que, si bien la finitud era pensada, lo era con un tesón negativo. Así, Descartes reflexionaba sobre el sujeto humano, mas lo hacía elevándolo a formas infinitas, y en este ascenso se encontraba con lo infinito, con Dios. De tal suerte que el sujeto humano no es solamente criatura, sino, principalmente, imagen del creador, en otras palabras, un ser entre los demás seres que entra en el orden del ‘cuadro’ de la naturaleza. Podemos llamar a esto subjetividad negativa, ya que sólo se afirma en el momento de su supresión, en el instante donde afirma lo Infinito, o que lo erige como limitación. Esta subjetividad se convertirá en positiva, en el momento mismo en que pase a ser el fundamento del conocimiento. Cuando las fuerzas en el hombre entren en contacto con fuerzas de la finitud, surgirá una subjetividad humana.

Observamos así entre el siglo XVIII y principios del XIX otro cambio digno de mención. En el XVIII, la distribución de la luz o, mejor dicho, su forma de ser se hunde en una idealidad sin medida donde se reabsorbe la mirada. Así, para Descartes o Malebranche,

[...] la luz, anterior a toda mirada, era el elemento de lo ideal, el lugar de origen, imposible de designar donde las cosas eran adecuadas a su esencia y a la forma según la cual la alcanzaban a través de la geometría de los cuerpos (Foucault, 1966: 7).

En cambio, para comienzos del siglo XIX, la luz se caracterizará de diferente forma:

Toda la luz pasa del lado de la débil antorcha del ojo que da vuelta ahora alrededor de los volúmenes y dice, en este camino, su lugar y su forma. El discurso racional se apoya menos en la geometría de la luz que en la densidad insistente, imposible de rebasar del objeto: en su presencia oscura, pero previa a todo saber, se dan el origen, el dominio y el límite de la experiencia (Foucault, 1966: 7).

De ser la luz el lugar ideal que produce los encuentros, y donde se posibilitaba cualquier acto de percepción, más tarde se convertirá en aquello que sólo es propiedad del ojo humano.

Y es en este repliegue en la finitud que introduce Kant, donde el viejo lema aristotélico-escolástico “del individuo no se puede hablar” (*individuum est ineffabile*) va a sucumbir. Como dice Foucault, “[...] que la definición del individuo fuera una tarea infinita, no era un obstáculo para una experiencia que, al aceptar sus límites, prolongaba su quehacer en lo ilimitado” (Foucault, 1966: 7). La forma hombre se convierte en este doblete empírico-trascendental capaz de ser sujeto y objeto al mismo tiempo, gracias al repliegue de lo finito.

La posibilidad para el individuo, de ser a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento, implica una inversión en la estructura de la finitud. Para el pensamiento clásico, ésta no tenía otro contenido que la negación de lo infinito, mientras que el pensamiento que se forma a fines del siglo XVIII le da los poderes de lo positivo: la estructura antropológica que aparece entonces desempeña a la vez el papel crítico de límite y el papel fundador de origen (Foucault, 1966: 277).

La posibilidad de la clínica se debe a este acceso al individuo; Foucault describe en *El nacimiento de la clínica* su *a priori* concreto. Antes de que la medicina fuera clínica, el ciclo médico, por así llamarlo, se despliega en tres momentos simultáneos. La “especialización primaria” consiste en la configuración de la enfermedad en un cuadro donde las enfermedades están ordenadas en especies; uno de los principios que caracteriza esta especialización es que “para conocer la verdad del hecho patológico, el médico debe abstraerse del enfermo [...]. Paradójicamente, el paciente es un hecho exterior en relación con aquello por lo cual sufre; la lectura del médico no debe tomarlo en consideración sino para meterlo entre paréntesis” (Foucault, 1966: 23). La “especialización secundaria” se plantea la siguiente pregunta, una vez definida la enfermedad dentro del cuadro, “¿cómo puede hacerse visible el espacio plano, homogéneo y homológico de las clases en un sistema geográfico de masas diferenciadas por su volumen y su distancia?” (Foucault, 1966: 26), esto es, se enfoca en el problema relativo a la localización de la enfermedad, sin embargo, aquí “los órganos son los soportes concretos de la enfermedad; jamás constituyen sus condiciones indispensables” (Foucault, 1966: 27). Finalmente, una “especialización terciaria” donde se encuentra todo el ámbito no discursivo, es decir, aspectos relacionados con la práctica médica inserta en un conjunto social. Esta práctica médica que hemos des-

crito pertenece por entero a la edad de la representación, lo importante allí es establecer un orden de las enfermedades respecto a su complejidad en un cuadro, y ya después, como cosa accesoria, se procedía a su localización en el cuerpo.

La mutación que sufre la “medicina de las especies” hacia una medicina clínica se puede encontrar ya en Bichat, sobre todo por su manera de pensar la muerte. Él rompe con la concepción clásica de la muerte al integrarla de lleno a la esfera del saber, introduce la finitud. Bichat representa la primera concepción moderna de la muerte. Anteriormente, para una *episteme* clásica

[...] la muerte era a la vez el hecho absoluto y el más relativo de los fenómenos. Era el término de la vida y, asimismo, de la enfermedad si estaba en su naturaleza ser fatal; a partir de ella, el límite se alcanzaba, la verdad se cumplía y por ello mismo se franqueaba: en la muerte la enfermedad llegada al fin de su carrera, callaba y se convertía en algo de la memoria” (Foucault, 1966: 200).

Pero cuando la finitud se introduce en el saber, la muerte se convierte en el punto de partida del conocimiento. Bichat, desde el comienzo de sus *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, da una definición de la vida: “La vida es el conjunto de las funciones que se oponen a la muerte” (Bichat, 1805: 1). La muerte como co-extensiva a la vida es la posibilidad de dar a la vida una explicación positiva. No es ya la propia vida la que explica la vida, la mirada del médico “no es ya la de un ojo vivo, sino la mirada de un ojo que ha visto la muerte. Gran ojo blanco que desata la vida” (Foucault, 1966: 205). Si bien la muerte nos enfrenta de lleno a nuestra obstinada finitud, también abre las vías hacia un conocimiento positivo:

La medicina ofrece al hombre moderno el rostro obstinado y tranquilizador de su fin; en ella la muerte es reafirmada, pero al mismo tiempo conjurada; y si ella anuncia sin tregua, al hombre el límite que lleva en sí mismo, le habla también de ese mundo técnico que es la forma armada, positiva y plena de su fin (Foucault, 1966: 248).

Lo que hace posible la aparición de la forma hombre es, entonces, una relación con la finitud, el pensamiento médico porta una significación de primer orden en la configuración del estatus filosófico del hombre. “Conocer la vida sólo está dado a este saber burlón, reductor, y ya infernal que la desea muerta” (Foucault, 1966: 243). Esta negatividad que confiere la finitud al hombre se manifiesta también en los saberes positivos. Éstos siempre tendrán un halo negativo del que difícilmente podrán desprenderse:

Es que el hombre occidental no ha podido constituirse a sus propios ojos como objeto de ciencia, no se ha tomado en el interior de su lenguaje y no se ha dado en él y por él, una existencia discursiva sino en la apertura de su propia supresión: de la experiencia de la sinrazón han nacido todas las psicologías, y la posibilidad misma de la psicología; de la integración de la muerte, en el pensamiento médico, ha nacido una medicina que se da como ciencia del individuo (Foucault, 1966: 276).

El pensamiento al entrar en contacto con figuras de la finitud produce un efecto negativo y otro positivo. El efecto positivo consistirá precisamente en la prescripción de una positividad a ciertos saberes, el efecto negativo consiste en que esos mismos saberes indicarán la finitud propia del hombre. Como en la transformación efectuada en el saber médico, sucede algo parecido en otro tipo de saberes que le son contemporáneos, en particular el análisis de las riquezas, la historia natural y la gramática general. Dicha transformación consiste en el abandono del campo de la representación, para dirigirse a la dimensión de la finitud, constituyendo así conocimientos sobre formas individuales. Ésta es una de las principales características, a decir de Foucault, de la *episteme* moderna. Hemos dicho también que en la época clásica las posiciones o datos de la existencia se relacionaban con fuerzas de lo Infinito, por lo cual no se podía hablar del individuo, pues las cosas individuales solamente son la limitación de ese orden Infinito. Y esta distinción es la que media entre una gramática general y una filología, entre un análisis de las riquezas y una economía, finalmente, entre una historia natural y una biología. Estas nuevas empiricidades, formas de la finitud, van a dar cabida a la forma hombre, en la medida de que el hombre es el que vive, trabaja y habla. Estas tres positividades se dirigen hacia el hombre para mostrarle incesantemente su ser finito, no descansan de anunciarle su supresión. Foucault demuestra, en *Las palabras y las cosas*, cómo al análisis de las riquezas, a la gramática general y a la historia natural les corresponde, como su ley, un espacio donde reina el ser de la representación. Estas empiricidades van a sucumbir cuando la representación llegue a sus límites. Adam Smith, si bien todavía utiliza el concepto de “riquezas” para sus análisis, formula también un concepto que será irreductible al ser de la representación: el trabajo. Es decir, los hombres representan sus deseos, les dan un valor a las cosas ya para cambiar, ya para usarlas; si lo pueden representar es gracias, o a pesar, de su constante exposición al trabajo y a la fatiga que éste conlleva, “es porque están sometidos al tiempo, a la pena, a la fatiga y, llegado el límite, a la muerte misma”

(Foucault, 1968: 221). Del mismo modo en el análisis de los seres vivos, tal y como se practica en la historia natural, se ve introducirse el concepto de ‘organización’, principalmente por Lamarck y Vicq d’Azir, que rebasa ya la organización de los seres en el cuadro de una ‘taxonomía’, puesto que la organización plantea el problema de lo orgánico y lo inorgánico, “lo orgánico se convierte en lo vivo, y lo vivo es lo que produce, al crecer y reproducirse; lo inorgánico es lo no vivo lo que ni se desarrolla ni se reproduce; está en los límites de la vida, lo inerte y lo infecundo —la muerte” (Foucault, 1968: 228). Baste recordar la definición de la vida que nos da Bichat y que hemos expuesto anteriormente. Y por el lado de los análisis del lenguaje se encuentra la réplica exacta de estos acontecimientos. Tal será en estos análisis la impronta del concepto de “flexión”, pues por medio de ésta se abre la posibilidad de lo gramatical puro:

El lenguaje no está ya constituido solamente por representaciones y sonidos que a su vez los representan y los ordenan entre sí de acuerdo con las exigencias de los lazos del pensamiento; está constituido además por elementos formales, agrupados en sistema, y que imponen a los sonidos, a las sílabas, a las raíces, un régimen que no es el de la representación (Foucault, 1968: 231).

Dentro de la palabra misma se abre una profundidad que dictaminará la historicidad propia del lenguaje, su exposición a la constante erosión del tiempo, su ser mismo. Es importante aclarar que, aun cuando estas nociones de ‘trabajo’, ‘organización’ y ‘flexión’, se utilizan en los análisis de la época de la representación, de un período a otro han cambiado totalmente ya que tienen otra función. Ya no son las mismas.

De esta manera, el hombre, al ponerse en relación con una biología, una economía y una filología —que son formas de la finitud—, va a tomar conciencia de su propia finitud, puesto que él es quien habla, vive y trabaja. Con otras palabras, estos saberes ya no le están subordinados, sino a la inversa: la vida le enseña que está expuesto constantemente a la muerte; la economía que está inmerso en unos sistemas de producción de los cuales él está muy lejos de ser la ley; y, finalmente, se da cuenta de que las palabras que él cree utilizar están atravesadas por unas leyes que difícilmente llegará a dominar, pues es el lenguaje el que realmente lo utiliza. Comienza el hombre. El hombre como forma no existía, existía sí como una región de lo existente, como posición. Va a existir como forma en el momento que se convierta en un ser que “piensa lo finito a partir de él mismo” (Foucault, 1968: 309).

En efecto, la Vida, el Leguaje y el Trabajo

En medio de todos ellos, encerrado por el círculo que forman, el hombre es designado —mejor dicho, requerido— por ellos, ya que es él el que habla, ya que se le ve vivir entre los animales (y en un lugar que no sólo es privilegiado, sino ordenador del conjunto que forman: aun si no es concebido como término de la evolución, se reconoce en él el extremo de una larga serie), ya que finalmente la relación entre las necesidades y los medios que tiene para satisfacerlas es tal que necesariamente es el principio y el medio de toda producción (Foucault, 1968: 304-305).

Al punto surge una paradoja. Si bien estas positividades le anuncian al hombre su finitud, esta misma finitud es la que va a fundamentar en su positividad a estos saberes.

La experiencia que se forma a principios del siglo XIX aloja el descubrimiento de la finitud, no ya en el interior del pensamiento de lo infinito, sino en el corazón mismo de estos contenidos que son dados por un conocimiento finito como formas concretas de la existencia finita. De allí, el juego interminable de una referencia duplicada: si el saber del hombre es finito, esto se debe a que está preso, sin posible liberación, en los contenidos positivos del lenguaje, del trabajo y de la vida; y a la inversa, si la vida, el trabajo y el lenguaje se dan en su positividad, esto se debe a que el conocimiento tiene formas finitas [...] para el pensamiento moderno, la positividad de la vida, de la producción y del trabajo (que tienen su existencia, su historicidad y sus leyes propias) fundamenta como su correlación negativa el carácter limitado del conocimiento; y a la inversa, los límites del conocimiento fundamentan positivamente la posibilidad de saber, pero siempre en una experiencia limitada, lo que son la vida, el trabajo y el lenguaje (Foucault, 1968: 307-308).

El gesto que permite al hombre fundamentar lo positivo en la medida de su propia finitud es lo que Foucault llama la “analítica de la finitud”. La modernidad empieza de hecho con esta idea, es decir, la de un ser que es soberano en la medida en que es esclavo, un ser que gracias a su finitud usurpa el lugar de Dios. Ese ser es el hombre, pues es él quien se convierte en la medida de todas las cosas; y si antes era un ser entre otros, ahora se da cuenta de que es un sujeto entre objetos, capaz de conocer a los objetos y a sí mismo. El hombre se convierte en sujeto y objeto de su propio conocimiento. Es allí donde podemos encontrar lo esencial de la crítica kantiana, un sujeto que dispone de un conocimiento *a priori*, porque precisamente está privado de intuición intelectual, puesto que es finito. Esta circularidad sin fin que se anuncia como un camino monótono y que no tiene esperan-

za, quizá dé cabida a las palabras que Artaud había dicho a propósito del humanismo renacentista, pero que aquí recogemos para aplicarlas al humanismo moderno: “el humanismo del Renacimiento no fue un engrandecimiento, sino una disminución del hombre” (citado en Foucault, 1976 vol. I: 52).

En este pliegue del saber que es el hombre, se va a constituir un lugar para un conocimiento posible (aquello que hay que saber). Es el momento en el que nacen las ‘ciencias humanas’. Pero desde el inicio puede observarse la ambigüedad que rodea su nacimiento. Por un lado estas ciencias humanas van a tomar al hombre como objeto de un saber en tanto que es un ser empírico, o sea en una forma nada privilegiada. Al contrario, es de una forma soberana como el hombre se presenta como el fundamento de estas mismas positividades; al ser soberano y titular del sentido, el hombre fundamentará las ‘ciencias humanas’, mientras éstas se refieren a él, a su propia finitud. Estas ciencias humanas vienen también a doblarse al prescribir al hombre en su posición precaria dado que es un ser empírico, en este caso las ciencias humanas se desdobl原因 en lo que Foucault llama “contra-ciencias”; incluso éstas cuestionarán la forma hombre; si bien “el hombre se convirtió en aquello a partir de lo cual todo conocimiento podía constituirse en su evidencia inmediata y no problemática; *a fortiori*, se convirtió en aquello que autoriza en poner en duda todo el conocimiento del hombre” (Foucault, 1968: 335). Estas contra-ciencias que vienen a doblar a las ciencias humanas son tres: el psicoanálisis, la etnología y la lingüística.

[El psicoanálisis y la etnología] No sólo pueden prescindir del concepto del hombre, sino que no pueden pasar por él, ya que se dirigen siempre a lo que constituye sus límites exteriores. De ambas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre. No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomenta su positividad. En relación con las “ciencias humanas” el psicoanálisis y la etnología son más bien “contraciencias”; lo que no quiere decir que sean menos “racionales” u “objetivas” que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de “deshacer” a ese hombre que, en las ciencias humanas hace y rehace su positividad (Foucault, 1968: 368).

En este orden de ideas, puede decirse que la aparición del hombre —el de las ciencias humanas, el ser paradójico que se ofrece a un saber, que fundamenta y desdobra, para reflejarse en unas contraciencias—, lleva desde el comienzo la semilla de su supresión. Las ciencias humanas cumplen desde el primer momento con la disolución de su objeto. Podemos suscribirnos desde ahora a las palabras de Derrida: “el pensamiento del fin del hombre está entonces ya prescrito siempre en la meta-

Cuando el hombre se convierte en objeto de un saber, al mismo tiempo se desarrollan espacios de poder políticos en los que dicho saber funciona como estrategia.

física, en el pensamiento de la verdad del hombre” (Derrida, 1998: 158). Quizá ésta sea una respuesta a las indagaciones que Scheler, fundador de la antropología filosófica, proponía en un texto emblemático. Éste se quejaba de que no poseíamos una *idea unitaria del hombre*. Además veía que “la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, *ocultan* la esencia de éste mucho más que lo que la *iluminan*, por valiosas que sean” (Scheler, 1938: 24). De ahí que el hombre resulte ser tan problemático en la época actual.

Ahora estamos en posición de entender, en su justa medida, aquel eslogan lapidario tan mencionado y poco comprendido de la “muerte del hombre”. La muerte del hombre no se refiere a la naturaleza humana como tal, sino a la disposición epistemológica que explica tanto su aparición, como otras tantas cosas del saber, y su posible desaparición, como tantas otras más. A menudo se cataloga a Foucault, Heidegger y Nietzsche como antihumanistas; sin embargo, no son ellos quienes han matado al hombre, sino la misma metafísica que lo dispuso como campo de un saber posible. En todo caso, un epíteto como ese podría quedarle muy bien al propio humanismo. En otras palabras, en el sentido antes mencionado, nada hay más antihumano que el propio humanismo. En efecto, se ha tenido la idea de que todo lo que se encarga de alienar al hombre y tiende a destruirlo estaba del lado del mundo científico y técnico, las ciencias humanas cumplirían su función si al momento de empezar a conocer mejor a esta criatura tan ambigua pudieran desalienarlo. Más se han encontrado cierta complicidad entre estas formas alienantes y la propia metafísica que vio al hombre nacer como objeto de conocimiento. La técnica y la ciencia corresponden a la misma metafísica que vio al hombre nacer. Así, cuando un entrevistador le dice a Foucault que su manera de pensar es fría y abstracta, éste responde:

¿Abstracta? Permítame responder: ¡Es el humanismo quien es abstracto! Todos esos suspiros del alma, todas esas reivindicaciones de la persona humana, de la existencia, son abstractas, es decir, están separadas del mundo científico y técnico que es a fin de cuentas nuestro mundo real. Pues bien, el esfuerzo que actualmente realizan personas de nuestra generación no consiste en reivindicar al hombre *contra* el saber y *contra* la técnica, sino que consiste precisamente en mostrar que nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra manera de ser, hasta la forma de ser más cotidiana, forman parte de la misma organización sistemática y por tanto entran de lleno en las *mismas*

categorías que el mundo científico y técnico. Es el “corazón humano” lo que es abstracto mientras que nuestra investigación, que quiere ligar al hombre con la ciencia, con sus descubrimientos, con su mundo, es bien concreto (Foucault, 2001: 545).

Recapitulemos. El hombre en la época clásica no existía. Comenzó a existir cuando la representación dejó de ser la que ordenaba los espacios del saber, es decir, cuando el hombre se convirtió en objeto de conocimiento. Hemos caracterizado esta diferencia por la recurrencia al despliegue del infinito, por un lado, y al repliegue de lo finito, por el otro. Con otras palabras, cada época se define por la manera en cómo piensa el Infinito, como limitación para una, como afirmación para otra. Pero así como el hombre apareció, va a desaparecer “como en los límites del mar, un rostro de arena” (Foucault, 1968: 375); entonces, el campo está preparado para que las fuerzas en el hombre entren en relación con otras fuerzas que ya no serán del orden de la finitud o del infinito, de eso no podemos hablar, aunque sí lo podemos prever. “Es el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni el hombre, de la que cabe esperar que no sea peor que las dos precedentes” (Deleuze, 1987: 170).

El hombre no es, entonces, más que un episodio en la trama del saber, no siempre ha existido esta figura y probablemente deje de existir muy pronto. El hombre ha llegado a ser un principio explicativo incuestionable, pasa por ser algo sagrado. Esto porque no se le ha analizado tomando en cuenta sus condiciones históricas de posibilidad; un estudio que en verdad las considerase estaría en condiciones de restituir tanto su fecha de nacimiento, como su emergencia histórica; sólo entonces podría evaluarse el valor de su origen a la vez que el origen de su valor. Nietzsche se quejaba de nuestra falta de conciencia histórica, también ha sido él quien al proclamar la “muerte de Dios” proclamaba concretamente la muerte de su asesino, éste se convierte en el último hombre.

2. Poder

Cuando el hombre se convierte en objeto de un saber, al mismo tiempo se desarrollan espacios de poder políticos en los que dicho saber funciona como estrategia. Esto es, además de que las ‘ciencias humanas’ disuelven su objeto de estudio —el hombre—, realizan una especie de individualización en donde se promueve la normalización de los seres humanos respecto a un ideal de sujeto. Sujeto significa precisamente *sujeción*, estar sujeto a algo o a alguien, a nosotros mismos incluso. El individuo moderno ha sido creado por

ciertas prácticas, concretamente por ciertas estrategias de poder. Hay que aclarar que el poder no sólo reprime, sino que también produce; además, al poder no se le puede representar, no está en manos de unos cuantos, por lo tanto tampoco viene de arriba hacia abajo. El poder está en todas partes, en cualquier relación, una relación de fuerzas es una relación de poder, de ahí que todos estemos expuestos a ejercerlo o padecerlo: el poder no lo tiene nadie en especial, sino que cada uno lo ejerce en mayor o menor medida.

Hemos seguido algunos pasos en el estudio que hace Foucault de algunas disciplinas clave para entender la configuración de este sujeto llamado hombre. Así, volviendo a *El nacimiento de la clínica*, observamos que los criterios y procedimientos de la medicina clínica (moderna) serán totalmente distintos de aquellos empleados durante la época clásica en la medicina de las especies. En efecto, a partir de finales del siglo XVIII y principios del XIX, la medicina clínica se convierte por una parte en una disciplina eminentemente cualitativa y, a la postre, esto posibilitará que se convierta en cuantitativa, es decir, que tiene por objeto procesos y documentos individuales; por ejemplo, cada paciente será un “caso” en cuanto que se trata de un ser individual. De ahí que cada caso comporte un margen ineliminable de aleatoriedad; y el avance por medios hasta entonces desconocidos, como el uso de las conjeturas, término que en sí mismo es de origen adivinatorio. Lo mismo sucede con el surgimiento de nuevas positividades, ya se trate de la filología, la economía o la biología. Se diría que este nuevo privilegio concedido a lo individual es la parte que Hegel había descuidado en el intento de establecer su sistema totalizante; así para Gadamer, “Schleiermacher, a diferencia de Hegel, tuvo una especial sensibilidad ante la individualidad de los fenómenos. El descubrimiento del individuo fue, en efecto, la gran conquista de la cultura romántica” (Gadamer, 1999: 16).

Sea lo que fuera, lo que sí podemos constatar es que este regreso al individuo tiene un poder contestatario al historismo hegeliano. Recordemos que el significado del pensamiento de Hegel consiste en ser un intento de erigir un sistema omnipresente y universal, donde ni siquiera haya lugar para las elecciones, pues es una característica de este sistema suprimirlas para reabsorberlas mejor en su interior. Pues bien, considerar al individuo supone el procedimiento inverso, es decir, prestar más atención a los procesos individuales, un poco como si las cosas se enrollaran sobre sí mismas replegándose en su propia historicidad.

Por lo demás, no es de extrañarse que frente al historismo hegeliano que se presentaba como un sistema que todo lo absorbía, Nietzsche haya opuesto el aforismo como diagnóstico. El aforismo, como sabemos, es la emisión con po-

cas palabras —sin pretensión de totalizar— de un diagnóstico que se hace a una cultura o a un pensamiento que se consideran enfermos. El aforismo tiene su origen, dicho esto a costa de parecer retrospectivos, en la medicina; los primeros aforismos fueron escritos por un médico, Hipócrates. El aforismo es, entonces, un procedimiento que dirige su atención a la crítica de los intentos totalitarios y que aboga, antes bien, por los sucesos individuales.

Hace su aparición el hombre, surgen con él las ciencias humanas, sin embargo, serán un medio de sujeción de los seres humanos. Quisiera ilustrar esto con un ejemplo sacado de los análisis que hace el mismo Foucault.

En *Vigilar y castigar*, el objetivo de Foucault es hacer

[...] una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad (Foucault, 1976a: 29).

Foucault relata, no sin escrúpulo y detalladamente, cómo funcionaba en la época clásica la maquinaria punitiva. En ésta, de manera general, se necesitaban de tres elementos para ejecutar un juicio y posteriormente castigar: Primero debía existir un crimen, después se tenía que conocer la ley, y finalmente al autor del crimen. Lo que se castigaba con todo el rigor era el crimen; era la época de los grandes suplicios, de la guillotina, de la ley del talión. Recordemos el suplicio de Damiens que reconstruye Foucault desde las primeras páginas de *Vigilar y castigar*. Después viene la época de las grandes reformas penales: bajo el pretexto de la benignidad en las penas, se ponen en práctica un sinnúmero de atenuantes, pues surgirá la preocupación de corregir más que de castigar. Por lo mismo los castigos se modulan, y, lo principal, el concepto de individuo peligroso emerge, y con él todo un conjunto de disciplinas que lo tratan de encaminar. Ya no se castiga el crimen, “un proceso global ha conducido a los jueces a juzgar otra cosa que los delitos; han sido conducidos en sus sentencias a hacer otra cosa que juzgar” (Foucault, 1976a: 29). Lo que va a ser juzgado o, mejor dicho, encaminado, es al autor del crimen; no solamente por el hecho de haber cometido un crimen, sino en mayor medida por el criminal que pueda llegar a ser, al criminal en potencia, que se engendra no sólo en los criminales propiamente dichos, sino también en cualquier ciudadano capaz de cometer un crimen. Se realiza así el principio que en su momento decretara Mably. “Que el castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo” (Foucault, 1976a: 24).

Entramos, pues, en la edad de la vigilancia constante y continua; y con ella surgen una serie de técnicas y discursos pretendidamente “científicos” destinados a la tarea de encaminar, corregir y llevar a la senda del bien, la moral y la virtud a esos criminales en potencia. El psicoanálisis será una de las disciplinas encargadas del bienestar social, en una especie de saneamiento de la ciudad. Los jueces a partir de esta reforma penal ya no castigarán el crimen y con él el cuerpo como antaño; ahora se dedicarán a encaminar el alma; nos encontramos frente a la creación del alma moderna. Según Foucault:

De suerte que por el análisis de la benignidad penal como técnica de poder, pudiera comprenderse a la vez, cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal, y cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto “científico” (Foucault, 1976a: 31).

Si bien se ha visto en la benignidad de las penas unos rasgos de humanismo de los jueces hacia los criminales, esta actitud entraña una intención malévola, pues lo que se logra más bien es un control constante sobre los individuos. Este tema ya lo había tratado Foucault en *Historia de la locura*, allí se pone en duda el carácter supuestamente humano hacia los locos en el momento de su liberación de los manicomios por parte de los cuáqueros. En realidad respondía a un afán de control de los locos por medio de la domesticación de la locura misma, es decir, quitándole sus poderes subversivos. En las ciencias de corte *psy* de hecho, antes de que el médico se presente como instancia de saber, se presenta como poder.

Las ciencias humanas ponen en juego otra manera de tratamiento del fenómeno humano atendiendo a la individualidad, a los detalles, también han contribuido a elaborar formas de control social cada vez más sutiles, subterráneas.

Carlo Ginzburg nos informa de un caso macabro, característico de las artimañas del humanismo. El fundador de la histología, Purkyne, basándose en Leibniz, es decir, en aquello de “*ens omnimodo determinatum*”, se imponía como tarea lo siguiente: “Es necesario suponer la existencia de una norma o ‘typus’ interno que mantiene la variedad de los organismos en los límites de cada una de las especies: el conocimiento de esta norma, “abriría el conocimiento oculto de la naturaleza individual” (Ginzburg, 1983: 94). ¿En dónde residía esa marca que pudiera individualizar en su justa medida a los individuos? En las marcas de las yemas de los dedos. Las investigaciones del histólogo quedaron en el olvido hasta que Galton rescató los descubrimientos “científicos” de Purkyne para el uso que todos conocemos. Lo que Galton buscaba era expresamente el reconocimiento de la individualidad de los in-

dividuos, sobre todo criminales reincidentes. Como se sabe, anterior a él, la forma en como éstos eran reconocidos consistía en marcar de forma indeleble, o bien, mutilar al individuo en cuestión. Estas prácticas fueron abolidas por pudor, pero principalmente por humanismo. En su lugar se impuso el método de Galton. A propósito, Purkyne contraponía sus investigaciones a la vana ciencia de los quirománticos, a los adivinos chinos, pues consideraba sus indagaciones científicas y no mera charlatanería. El primer uso que se le dio al descubrimiento de las huellas digitales como método de reconocimiento fue en las colonias británicas en Bengala —de donde proviene precisamente una práctica quiromántica ancestral—, cuyo jefe administrativo de distrito era Sir William Herschel, pues ahí: “los indígenas eran analfabetos, indóciles, astutos, mentirosos y, a los ojos de los europeos, iguales entre sí” (Ginzburg, 1983: 95). Ginzburg concluye su estudio de esta forma: “Los funcionarios imperiales se habían apropiado del saber indiciario de los bengalíes y lo habían vuelto contra ellos” (Ginzburg, 1983: 95).

Conclusiones

El hombre es un pliegue del saber, no ha existido desde siempre. En sus estudios Foucault demuestra como a finales de la Edad Media y principios del renacimiento, el hombre no existía, existía sí pero cómo una región de lo existente. El hombre como forma comienza a existir en el momento en que se convierte en el objeto de un saber posible. Hay que distinguir dos momentos en este proceso. En primer lugar, algunas disciplinas o saberes como la medicina de las especies, o bien el análisis de las riquezas, van a desbordar los esquemas de la representación, que es el suelo donde hunden sus raíces y que, de manera general, determina los conocimientos de la época clásica; éstas cambiarán con respecto a la relación que mantienen con lo infinito, desde ese momento se vuelcan hacia los fenómenos individuales. Y es en un segundo movimiento donde la forma hombre es requerida. Así como el hombre pudo aparecer, es probable que desaparezca, y es en esta posible desaparición donde se inscribe el acontecimiento de la muerte del hombre. En palabras de Foucault:

Por extraño que parezca, el hombre —cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates— es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es

sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una nueva forma (Foucault, 1968: 8-9).

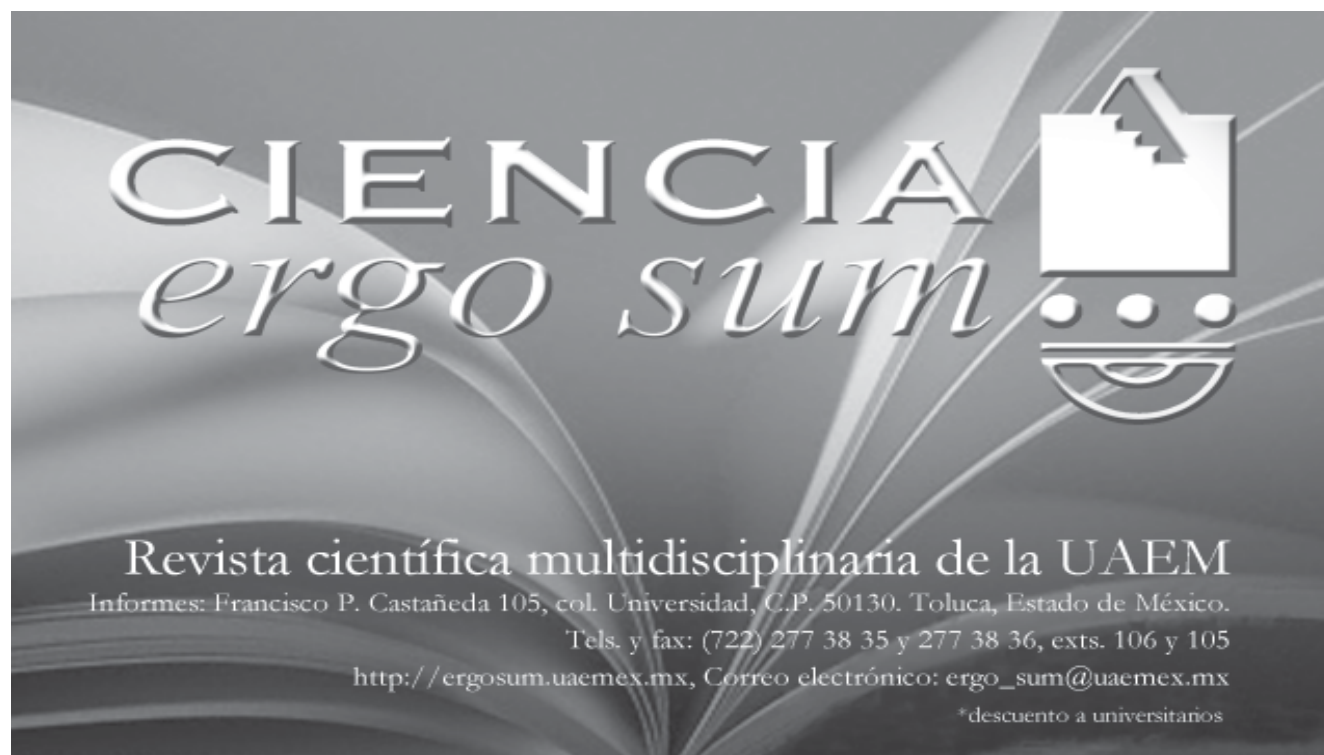
Además puede observarse que las disciplinas que se encargan del hombre disuelven su objeto, más aun han desarrollado estrategias de poder para someter a los sujetos que estudian. El humanismo se ha cargado con un tinte ideológico muy claro: la normalización de los individuos para asegurar un mejor con-

trol sobre ellos, utilizando técnicas disciplinarias pretendidamente científicas. No debe verse en ello un panorama nada prometedor, al contrario, lo que impulsa este rechazo del humanismo, es el intento de crear nuevos modelos para pensar lo humano; crear nuevas formas de subjetividades diferentes a las que nos han sido impuestas. De lo que se trata es de crear nuevas formas de vida, inventarlas, pulirlas, en eso residiría un nuevo acto de creación, hay que empezar por crear. Pero esta tarea no halla su realización en el hombre.

ergo

Bibliografía

- Bichat, X. (1805). *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. De l'Imprimerie de Marchant, Paris.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Paidós, Barcelona.
- Derrida, J. (1998). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid.
- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI, México.
- _____. (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.
- _____. (1976). *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica, México.
- _____. (1976a). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México.
- _____. (2001). *Dits et écrits I. 1954-1975*. Gallimard, París.
- Gadamer, H.G. (1999). *El inicio de la filosofía occidental*. 2ª ed. Paidós, Barcelona.
- Gargani, A. (1983). "Introducción", en Gargani, A. (coord.). *Crisis de la razón: nuevos modelos en la relación entre saber y actividades humanas*. Siglo XXI, México.
- Ginzburg, C. (1983). "Señales. Raíces de un paradigma indiciario", en A. Gargani (coord.). *Crisis de la razón: nuevos modelos en la relación entre saber y actividades humanas*. Siglo XXI, México.
- Heidegger, M. (1999). *Introducción a la metafísica*. Gedisa, Barcelona.
- Heidegger, M. (2001). *Hitos*. Alianza, Madrid.
- Koyré, A. (1988). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI, México.
- Nietzsche, F. (2000). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid.
- Sartre, J. P. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Gallimard, París.
- Scheler, M. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires.
- Towarnicki, F. (2005). "Quand Sartre découvrait Husserl et Heidegger", *Magazine Littéraire*. hors-série, No. 7. París, mars-mai.



CIENCIA
ergo sum

Revista científica multidisciplinaria de la UAEM
Informes: Francisco P. Castañeda 105, col. Universidad, C.P. 50130. Toluca, Estado de México.
Tels. y fax: (722) 277 38 35 y 277 38 36, exts. 106 y 105
<http://ergosum.uaemex.mx>, Correo electrónico: ergo_sum@uaemex.mx
*descuento a universitarios