

# Michel Foucault: "Les Mots et les choses"

por

José Jara

Las cosas concretas o imaginarias que el hombre piensa y expresa en palabras, pueden ser atendidas cuando las cosas y las palabras resaltan sobre un "orden" que actúa como un trasfondo *a priori* e histórico que las hace posible. No habrá conocimiento de ellas en una epistème, mientras no se precise ese orden previo que enmarca todas las positividades o ideas que se entrelazan en una cultura. Nuestro tiempo sería uno en que se sospecha la falta de un código fundamental ordenador de lo concreto y de las ideas con que nos debatimos. *Les mots et les choses* es un libro que intenta, recogiendo el saber que se logra en el Renacimiento, Edad Clásica y Moderna según peculiares "órdenes", pensar esa carencia actual de un código fundamental.

Michel Foucault escribe un libro de una gran complejidad. Tanto por la tesis "arqueológica" que postula para la comprensión de la cultura y lo que en ella y de ella ha hecho el hombre, como las investigaciones concretas que emprende en los espacios culturales ya mencionados. En uno y otro caso hay postulados y temas de estudio que harían necesarios por sí solos largos y pausados comentarios, discusiones. No es esto último lo que aquí nos proponemos como tarea, sino en el mejor de los casos el intento previo de dar cuenta de la tesis de Foucault con la mayor claridad

que nos sea posible, de un medio del torbellino de cuestiones generales unas, muy concretas otras, que este libro levanta.

Durante el Renacimiento y hasta fines del siglo XVI, el nexo de sentido que organizaba los códigos fundamentales de esa cultura, era la "similitud" o "semejanza". A través de ella se podía entender todos los fenómenos y realidades que en aquella época le hacían frente al hombre, quien a su vez no era sino un fenómeno más, entre otros, inmerso en ese mundo. La explicación de esta figura operaba mediante los principios de conveniencia, emulación, analogía y simpatía, con los cuales era posible comprender las relaciones que se establecían entre las cosas; además, porque éstas en su misma superficie ostentaban "signos" o "signaturas", marcas visibles de aquel fondo secreto que se suponía ellas guardaban. Las palabras o signos, y las cosas, se reenvían mutuamente unas a otras, están enigmáticamente unidas, puesto que los signos bordean la ambigüedad de ser tanto la forma como el contenido de la cosa que señalan, debido a la articulación que entre ellas ejerce la semejanza. Ambas se encuentran alojadas en un "plano uniforme" en donde sólo cabe el "comentario" del texto escrito que intenta al infinito alcanzar el texto primitivo masivo y original, escondido a la vista del profano tras aquél. Es de la necesidad del comentario del discurso absolutamente primero que surge la *Divinatio* y la *Eruditio*, en cuanto técnicas hermenéuticas mostradoras de la naturaleza.

La dificultad, hoy, para entender ese ambiguo oscilar de los signos y las cosas debido al nexo de la semejanza, y que acercan el comentario a la magia, se explicaría, según nos dice Foucault, por el hecho de que estamos ya muy alejados de esa cultura. Entre ella y nosotros se encuentra la Edad Clásica que inaugura un nuevo modo de comprender las cosas, por medio de la "representación", y que supone "una inmensa reorganización de la cultura";

por otra parte, si bien de esta última época estaríamos recién saliendo, ya habría en estos tiempos otra manera de acercarse a las cosas por medio del lenguaje.

En la Edad Clásica el conocimiento se logra a través de la representación, que es un medio neutro y transparente en donde ella es siempre perpendicular a sí misma. Es decir, es indicación, relación a un objeto: desdoblamiento; pero es a la vez aparecer, manifestación de sí misma como representación, signo redoblado sobre sí que se señala a sí mismo como signo. La representación establece además un espacio en que las cosas se muestran según identidades y diferencias, que hacen necesario precisar un "orden" en el cual esas representaciones se puedan situar. De tal modo que cuando "se trata de poner en orden las naturalezas simples, se recurre a una *mathesis*, cuyo método universal es el álgebra. En cuanto se trata de poner en orden las naturalezas complejas (las representaciones en general, tal como se dan en la experiencia), es necesario constituir una *taxinomia* y, para ello, instaurar un sistema de signos<sup>1</sup>. Pero, junto a estos sistemas se hace necesario una *análisis genético* que ponga de manifiesto cómo se constituyen esos órdenes a partir de las series empíricas. Estas tres directrices que forman el conjunto de la epistémé clásica, teniendo a la base la representación como aquello que hace necesarios esos sistemas y este análisis, se articulan en un espacio del saber más amplio que Foucault llama *le tableau*. Este al reunir a aquéllos en su conjunto, hace posible que en su interior se manifieste la

<sup>1</sup>*Las palabras y las cosas*, Michel Foucault. Siglo Veintiuno Editores S.A., 1968. 375 pp. Cita p. 78-86. En lo sucesivo las referencias a la página de las citas se incorporarán al texto, anotándose primero la página de la edición española y luego la de la edición francesa. Con respecto a la traducción de E. C. Frost, cabría decir que por ser excesivamente literal adolece a veces de errores, o frases que resultan ambiguas si no se cuenta con el texto francés al lado, que permita cotejarlo. Aun cuando es cierto que el estilo en que está escrito el libro no facilita especialmente la labor del traductor.

diversidad de opiniones, debates, contradicciones aparentes, que en el fondo no hacen sino mostrar la historicidad del saber, que a pesar de todo sigue siendo unitario porque se mueve en el ámbito posibilitante de diversidades de lo mismo.

Foucault, remitiéndose a la representación que organiza la ciencia de la Edad Clásica dándole solidez, va a dirigir luego su investigación arqueológica a los campos fundamentales en que se constituirán las positivities de toda epistémé: el lenguaje la biología, la economía. Dada la complejidad y erudición de sus análisis, nos remitiremos a exponer con cierto detalle sólo el primero de los campos señalados. Esto, tanto por la importancia que posteriormente le va a asignar el autor, como para mostrar sumariamente el modo y dirección de trabajo de Foucault.

En la Edad Clásica el lenguaje se aloja en el espacio de diferencia que la representación, en cuanto desdoblamiento y redoblamiento, establece en sí misma. El lenguaje se hace presente por medio de las palabras, y éstas tienen como misión "representar el pensamiento" de un modo tal que indique hacia el interior de ese pensamiento. Esto lo lograrían las palabras según una línea que no corre en forma paralela y exterior a él, sino según una que queda cogida en la red, tejida en la trama del pensamiento mismo que ellas ayudan a desarrollar. Las palabras y el lenguaje quedan convertidos así en pensamiento. Como consecuencia, el lenguaje se transforma en algo casi invisible ante la representación; además por ello mismo adquiere un status soberano y discreto a la vez. Soberano en cuanto representa el interior del pensamiento: es allí señal, signo; discreto porque al representarlo y para hacerlo se confunde con el pensamiento, al punto que él como lenguaje se torna invisible. Para traer a presencia el pensamiento al lenguaje, éste como signo queda retraído.

En este sentido es que puede decirse que deja de existir "el

ser del lenguaje" clásico, a diferencia del texto primitivo del Renacimiento que a pesar de su carácter masivo y enigmático aseguraba el lenguaje, y garantizaba el "comentario". Ahora el lenguaje es algo que sólo "funciona", y lo hace según el modo de la representación en donde encuentra los límites de exactitud, pero donde también se agota. La forma que en este punto adopta es la del "discurso", y la actitud de estudio que frente a él cabe es la "crítica", la cual puede realizarse según cuatro direcciones distintas aunque solidarias y articuladas: 1) crítica de las palabras; 2) del orden de las palabras; 3) de las formas de retórica, y 4) de las relaciones entre el lenguaje y aquello que él representa. Así, esta crítica podrá hacerse ya sea en términos del lenguaje como mecanismo, o de acuerdo a términos de verdad, exactitud, propiedad y valor expresivo; ello dará origen a la oposición y discusiones acerca de la forma y fondo del lenguaje, que llegará hasta el siglo XIX cuando se haya debilitado la fuerza de la crítica. En todo caso, crítica y comentario serán perpetuos enemigos y únicas posibilidades de entender el lenguaje, mientras éste no rompa sus ataduras con la representación.

Lo que distingue y realza al lenguaje como "discurso" con respecto a otros signos y le permite jugar un papel decisivo en la representación, es que él la analiza y expresa según el orden necesariamente sucesivo. Si el pensamiento es una operación simple y cada pensamiento una unidad, aun cuando pueda haber una serie de pensamientos sucesivos, el lenguaje no puede representar el pensamiento de golpe y en su totalidad sino que lo dispone en partes según un orden lineal, puesto que los sonidos mismos que componen las palabras y el lenguaje sólo se pueden articular uno tras otro. Este proceder ajeno a la representación y al pensamiento es una de las diferencias de éstos con el lenguaje: éste se mueve en lo "sucesivo", aquéllos en lo "presente". Por ello, "el lenguaje es

el *análisis* del pensamiento: no un simple recorte, sino la profunda instauración del orden en el espacio" (pp. 88-97).

La Gramática General se sitúa en este dominio epistemológico que abre el lenguaje. Ella es *el estudio del orden verbal en su relación con la simultaneidad que está encargada de representar*. Así, pues, no tiene como objeto propio ni al pensamiento ni al lenguaje: sino al *discurso*, entendido como sucesión de signos verbales" (pp. 88-97). En frente a la inmediatez del pensamiento; el lenguaje es lo reflexivo debido a la serie de signos sucesivos que le presenta el discurso, pero frente al orden necesario y universal que introducen las ciencias en la representación, el lenguaje no es sino espontáneo, irreflexivo y como natural. Todo lo cual viene a significar que el lenguaje más que instrumento de comunicación entre los hombres es la ligadura concreta de la representación con la reflexión, el camino en que ambas comunican. El lenguaje, objeto de la Gramática General, es la forma inicial de la reflexión y tema primero de toda crítica.

Algunas de las consecuencias que se pueden deducir de esta situación, son:

- 1) Las ciencias del lenguaje en la época clásica se dividen en la retórica y la gramática, en donde ésta supone a aquélla.
- 2) La gramática al reflexionar acerca del lenguaje en general, manifiesta su relación con la universalidad, ya sea por medio de la lengua universal que es característica y combinatoria, e inventa los signos, una sintaxis y una gramática en que se pueda alojar todo orden concebible, o, por medio del discurso universal que intenta captar el despliegue del espíritu desde su origen más simple hasta sus combinaciones más complejas que se manifiestan en los diferentes conocimientos, dando lugar a la ideología. Pero en cualquiera de estas dos posibilidades que se elijan, el elemento de universalidad que tiene el lenguaje se logra más bien debido a

que por medio de los signos él puede representar y establecer lazos posibles entre todas las representaciones;

3) Conocimiento y lenguaje se entrelazan, complementan y critican sin cesar. Si bien la lengua presenta sólo un conocimiento de tipo irreflexivo, impuesto a los individuos desde fuera por su contorno, y el conocimiento un lenguaje más purificado en donde se ha examinado las palabras y verificado las relaciones, es, sin embargo, la lengua quien guarda fielmente la línea de perfeccionamiento del saber de un pueblo o civilización, ella, la lengua, la discursividad del lenguaje antes que los textos. Este realzamiento de la lengua y las palabras posibilitará la ejecución de diversas historias de campos concretos de la realidad, y

4) En cuanto el lenguaje se ha transformado en análisis y orden de signos que se dan en un discurso, la presencia del tiempo en el lenguaje es algo interno a éste mismo, según el orden que establece el análisis y alineamiento de tipos posibles de sucesión de los elementos que componen el discurso (posición del sujeto, predicado, complementos, características de las declinaciones, etc.). Es este orden temporal interno lo que individualiza a un lenguaje, y no la serie cronológica de derivaciones y especificaciones de lenguaje a partir de uno o unos más originarios, que se decantarían según un acontecer histórico exterior al lenguaje mismo.

Es por esto que la Gramática General no pretende ser una Gramática Comparada que defina las leyes de todos los lenguajes que de uno u otro modo se relacionan entre sí, sino más bien es "general" en cuanto intenta mostrar el fundamento de la función representativa del discurso que permita la articulación del pensamiento consigo mismo, esbozando así una "taxinomia" de cada lengua; es decir, aquello que funda la posibilidad de que haya un discurso. Para ello ha de contar con el elemento previo y de carácter general que es la "representación". Así como existen dife-

rentes lenguajes, habrá también diferentes Gramáticas Generales propias a cada uno de ellos.

Desde esta caracterización y sentido de la Gramática General se hará necesario el estudio y precisión de áreas distintas dentro de ella, pero íntimamente relacionadas entre sí. Esas áreas son: el verbo, la articulación, la designación y la derivación.

Así como la representación es el constituyente más elemental y general a la vez del pensamiento, la proposición es el medio en el cual surge el discurso y el lenguaje, pues es allí donde la palabra deja de ser mera emisión de una impresión frente a o causada por una situación individual, para transformarse en posibilidad lingüística. Es el verbo el centro de la proposición y quien le da sentido en la medida que articula en una unidad significativa los otros elementos que la componen: sujeto y predicado. Sin verbo no hay discurso ni lenguaje; él es una palabra más entre todas, pero es a la vez la palabra en cuyo ámbito los demás signos dejan de ser meros signos aislados para convertirse en relación: lenguaje. El verbo, a través del discurso, no sólo permite enunciar una proposición o indicar a un hecho, sino también juzgarlo, y por medio de ese juicio señalar al ser de aquello que en él se significa; pero este ser de la significación que se da en el juicio gracias al verbo no pretende alcanzar al ser absoluto de la cosa misma que se presencia en él, sino sólo al ser del pensamiento que se da en ese sistema relativo de anterioridad, simultaneidad o coexistencia de las cosas a través de la representación de ellas por medio de signos. Lo que designa el verbo es el carácter representativo del lenguaje, el hecho que él habita en el pensamiento y que la única palabra —el verbo— que puede liberar los límites de los signos y fundarlos en la verdad —en su ser pensamiento— no alcanza a ser jamás más que representación ella misma; es decir, señala a otros que él y les permite desplegarse y afirmar algo sobre sí mismos, pero, quedan-

do él, el verbo, aun cuando por todo esto que posibilita es siempre presente. Y hablar no es sino representar por medio de signos dirigidos en forma sintética por el verbo.

El verbo, y especialmente el verbo "ser", que es una conjunción de afirmación y atribución, define y constituye la primera y más fundamental invariante de la proposición. Sin embargo, él solo no basta para enunciar todos los contenidos de una representación y que forman discurso; junto a él serán necesarias las otras partes del discurso o de la oración.

El discurso se compone también de palabras que "nombran". Cada palabra nombra a una cosa específica, y como las cosas son infinitas, las palabras también tendrían que serlo. Esto es imposible a menos que se acepte un caos inmanejable. De aquí surge lo necesario de la "generalidad" con respecto a las palabras que nombran. Esta generalidad se puede lograr por una articulación horizontal agrupando a los individuos según identidades y diferencias desde el individuo, a la especie, género y clase, de acuerdo a un esquema taxinómico que da origen al sustantivo; o bien, por una articulación vertical que distingue entre las cosas que subsisten por sí mismas: sustantivos, y las que dependen de otra o son cualidades: adjetivos. Pero esta generalización de los nombres y articulación de cosas con sus nombres no se fija ni cerrada, sino que se puede dar un juego entre ellos que da lugar a los sustantivos adjetivados y a los adjetivos sustantivados. Es ésta la primera forma de articulación que permite la libertad, movilidad del discurso, y la diferencia de las lenguas, en cuanto que la proposición puede articular de uno u otro modo la representaciones que ella transforma en discurso.

Los elementos de la representación pueden articularse, además, según una red de relaciones más complejas de sucesión, subordinación, consecuencia, para lo cual se necesitan las preposiciones,

conjunciones, signos de sintaxis: plurales, géneros, declinaciones, etc. Como estos elementos son básicamente gramaticales carecen de un contenido representativo y significativo por sí mismo, contenido que sólo alcanzan al ser puestos en relación con nombres y verbos que son los únicos que cumplen una función representativa y señalan a un significado. El lenguaje adquiere así una naturaleza mixta: representativa y gramatical, en donde ambos son necesarios.

La Gramática General en su estudio del lenguaje debe elegir ahora, de acuerdo al punto a que se ha llegado, entre: proseguir el análisis por debajo de la unidad nominal haciendo aparecer antes de la significación los elementos insignificantes con que ella se construye, o bien, por una marcha regresiva reducir la unidad nominal limitando su alcance, para encontrar la eficacia representativa por debajo de las palabras en las partículas, sílabas e incluso en las letras (pp. 105-115). Esta alternativa, señala el "punto de herejía" que divide a la gramática del siglo XVIII; muestra el hecho de que dentro de una misma cultura se puedan dar divergencias, interpretaciones diferentes y hasta disparatadas con respecto a un mismo hecho fundamental, pero que sin embargo ellas se dan y están posibilitadas por un mismo "orden" común a esa cultura. El orden propio a la epistémé de una cultura no es cerrado y dogmático para quienes están en ella, sino básicamente abiertos a la variación y al antagonismo dentro de lo Mismo. Ese orden común o Mismo, para la Edad Clásica sería: el valor de la representación y, más específicamente con respecto al lenguaje, el hecho de que la palabra incluso en sus divisiones más ínfimas: sílaba, letra, cumple la función de "nombrar", y por ello mismo es la la vez representación.

En la interpretación verbal del lenguaje la proposición ocupa su centro, y el juicio la primacía formal. En cambio, en la teoría

de la "nominación" generalizada", el lenguaje a través de la palabra tiene como función el nombrar, mostrar, indicar, y muy especialmente señalar al origen de la palabra en su designación primera. Se trata aquí de reencontrar aquel momento primitivo en que el lenguaje era pura designación; para ello se hace necesario analizar el lenguaje de acción y emprender un estudio de las raíces. El lenguaje de acción si bien se habla con el cuerpo en gestos, muecas, gritos, siendo así efecto de la animalidad, de lo natural que hay en el hombre, no alcanza a ser lenguaje sino cuando a través de esos gestos o gritos se pretende hacer aparecer en el otro la "representación" de lo que siente o ve aquél que los ejecuta; la acción del cuerpo llega a ser habla, lenguaje, sólo cuando puede ser considerada como signo o representación analizable; aun cuando sus elementos arraigan en la naturaleza, su conformación es artificial. El lenguaje de acción en su génesis no necesita de la similitud, puesto que los signos se generan natural, espontáneamente en el cuerpo siendo iguales para todos los hombres; la semejanza sólo aparece cuando la reflexión analiza y desarrolla esos signos naturales dando lugar a la formación de las palabras, creación y propagación de ellas al infinito, de acuerdo a reglas que son ya convencionales. La arbitrariedad del origen natural de las palabras queda limitada por la semejanza o analogía de ellas con el objeto que designan, su repetición y reglas convencionales que se establecen. De aquí que el estudio de las raíces se aloja sin esfuerzo en el lenguaje de acción, pues a partir de aquellas palabras primarias se puede determinar la generación de otras nuevas una vez que se conozcan los criterios de semejanza y las reglas convencionales que han aceptado los hombres, criterios y reglas que son variados pudiendo cada lengua darse su propio juego de raíces primitivas. Pero este análisis etimológico que se emprende en la Edad Clásica no significa una vuelta a la teoría

de las lenguas madres, desde las cuales por transformación material de las palabras se forjarían lenguas posteriores en un medio de 'influencias históricas; antes bien, las etimologías se hacen siguiendo el hilo de la constancia de las significaciones, del sentido de las palabras y, por tanto, de la representación que persiste indefinidamente en las raíces.

Desde el primer momento en que se acuña una palabra para designar una cosa queda expuesta a sufrir cambios en su significación. El primer tipo de cambio que en ella se puede dar es la modificación de su forma, debido a causas externas fácilmente localizables, tales como su pronunciación, modas, hábitos, etc., y que por lo mismo no tienen mayor importancia ya que no alteran su sentido; más bien, es esta alteración, la del sentido, la que sí importa. Ella obedece a cambios que se dan en un orden espacial, en un ámbito "cultural" dado, constituido ya sea por supersticiones, creencias, imaginatividad o reflexividad de un pueblo. Los cambios de sentido de las palabras se dan a su vez dentro de un lenguaje, y, más precisamente en sus figuras y escrituras. Se conocen dos tipos de escritura: la que fija el sentido, idea de la palabra, y la que entrega los sonidos de ellas. La primera se puede ejecutar según tres técnicas: la escritura curiológica, la de jeroglíficos y la simbólica, en las que se puede reconocer las tres grandes figuras de la retórica: la synecdoquia, metonimia y catachresis. Estas tres formas de escritura al no señalar directamente a la cosa sino sólo por medio de rodeos figurativos, se van cargando de poderes poéticos y metafóricos que paulatinamente oscurecen el sentido primero de la palabra que se quería nombrar, lo cual dificulta su aprendizaje y transmisión; escritura que favorece más la imaginación, superstición y credulidad de las gentes antes que su reflexividad y eventual ciencia. En oposición a esta escritura hallamos la de tipo alfabético que fija los sonidos que denotan las

palabras, lo que logra gracias a un número pequeño de signos únicos que al combinarse permite la formación de todas las sílabas y palabras posibles (pp. 117-128). Si bien la escritura alfabética no pretende esbozar con sus signos elementales la representación de una idea, sí permite la combinación de letras que pueden luego señalar a una idea. Esta escritura que combina no ideas, sino sonidos, letras que luego van a formar ideas, hace posible que se ejerza el análisis dentro del lenguaje. El progreso indefinido, cambio que puede acontecer en el lenguaje, se aloja en aquel pliegue de la palabra en donde se junta el análisis de la palabra y lenguaje y el espacio en donde ellas se dan, comunican entre sí y con otros espacios, es decir, con otros ámbitos de supersticiones, imaginatividad o reflexividad de un pueblo.

Si la escritura es el soporte concreto en el cual se puede dar el análisis del lenguaje, que fija y vigila ese análisis y sus logros, no es esa escritura el principio ni lo que origina el cambio del lenguaje, sino el hecho de que "las palabras tiene su *lugar* no en el *tiempo*, sino en un *espacio* en el que pueden encontrar su sitio originario, desplazarse, volverse sobre sí mismas y desplegar lentamente toda una curva" (pp. 120-130). Y ese espacio es un espacio *tropológico*. Es decir, un lugar que está configurado por las costumbres, usos y creencias de un pueblo, que varían de un pueblo a otro; por la variabilidad propia de los signos mediante los cuales se representan o señalan palabras o ideas, sean signos alfabéticos o más primitivamente figurativos ideológicos; por la variabilidad y multiplicidad de relaciones que se puedan dar entre los elementos subjetivos propios a un individuo o pueblo, y los signos que ellos utilizan para señalar sus sentimientos, pasiones o ideas. Es todo este complejo haz de relaciones que se da en un espacio *tropológico* en el que se encuentra íncita la palabra, lo que muestra la imposibilidad de obtener un conocimiento de-

finitivo y seguro acerca de lo que propiamente es el lenguaje, y lo que a su vez motiva que la reflexión clásica acerca del lenguaje que se ejerce en la Gramática General —desde la teoría de la proposición hasta la de la derivación— no sea sino el comentario riguroso de una sola simple frase: "el lenguaje analiza". De allí que a pesar de creerse en la Edad Clásica que el lenguaje sólo hablaba, en verdad el lenguaje no es solamente habla, sino que también análisis, y análisis para llegar a una claridad con respecto al pensar, y análisis que velada o explícitamente sigue el hilo de la representación.

Proposición, articulación, designación y derivación forman un cuadrilátero en que ellas se ensamblan de dos en dos. La articulación con la derivación marcan el poder de especificación del lenguaje indicando su progreso. La proposición con la designación marcan el enrollamiento indefinido del lenguaje en que al nombrar y juzgar permiten la representación. En este último caso la palabra aparece como un sustituto de la cosa, que se entrega representada; en el primer caso la palabra aparece como elemento de composición o descomposición de lo que se quiere nombrar: la cosa. En el centro de este cuadrilátero que forman las cuatro teorías se encuentra la palabra entendida como nombre, y "nombrar es, a la vez, dar la representación verbal de una representación y colocarla en un cuadro general. Toda la teoría clásica del lenguaje se organiza alrededor de este ser privilegiado y central" (pp. 121-132). El nombre aparece a la vez como el punto hacia el cual convergen todas las estructuras del lenguaje y el punto a partir del que todo el lenguaje puede entrar en relación con la verdad, por la que será juzgado.

Es el nombre lo que organiza el discurso clásico: hablar o escribir no es simple decir o expresar las cosas, sino dirigirse hacia el acto soberano de la nominación para llegar al lugar en que

las cosas y las palabras se anudan en su esencia común, que es lo que permite nombrarlas. Pero una vez enunciado ese nombre para la cosa, se reabsorbe en sí mismo y se borra para dejar paso a la cosa que pretende nombrar. Es la peculiar característica del nombre —así como también la de la representación—: ser señal que indica a una cosa, pero que en el acto o momento mismo de señalar se recoge sobre sí misma. Sin señal no hay o no se conoce lo señalado, pero una vez que llega allí o es conocido lo señalado, nos quedamos con esto, replegándose la señal. El nombre es el principio y el término del discurso, que una vez enunciado da lugar al conocimiento.

La investigación del capítulo *Parler* ha tenido por objeto determinar las condiciones bajo las cuales el lenguaje ha podido transformarse en objeto de saber, entre qué límites se despliega su dominio epistemológico, qué es lo que ha hecho posible las diversas opiniones que se han dado acerca del lenguaje, y cómo lo que le es exterior —la designación y la derivación— de alguna manera ha influido también en su constitución interna.

La sólida unidad del lenguaje en la Edad Clásica se logra cuando por medio del juego de la designación articulada se introduce silenciosa y como anónimamente la semejanza en la relación proposicional, que era un sistema de identidades y diferencias fundada en el verbo y manifestada en los nombres. La semejanza, que había sido formalmente excluida del saber a partir del siglo xvii, constituye siempre el borde externo del lenguaje: el anillo que rodea el dominio de aquello que se puede analizar, poner en orden y conocer. Es el murmullo que el discurso disipa, pero sin el cual no podría hablar (pp. 125-135).

Podríamos decir que, así como dentro del orden vigente (lo Mismo) de la epistémé de una cultura se pueden dar divergencias que manifiestan su abertura esencial, los diversos órdenes de epis-

téme que se pueden precisar dentro de la evolución de la humanidad no son comunicantes entre sí, ni están tajantemente separados unos de otros. Lo que sí sucedería es que el acento de importancia varía de un orden a otro, que es precisamente lo que hace que se puedan distinguir diversos órdenes. Para la epistéme del Renacimiento lo decisivo sería la semejanza, para la Edad Clásica la representación; habría que decir que lo que en un momento era principio unitario, en otro será lo múltiple confuso y disperso que yace en ella.

Esta concepción clásica del lenguaje permite el engranamiento de un especial modo de darse la filosofía y la ciencia. Debido a que el discurso clásico se propone "atribuir un nombre a las cosas y en ese nombre nombrar su ser", en la medida en que él nombraba el ser de toda representación en general daba lugar a la filosofía en sus disciplinas de teoría del conocimiento y análisis de las ideas. En cuanto atribuía a cada cosa representada el nombre que le convenía, y disponía de una malla o lienzo que servía como de fondo en el cual ellas se podían ordenar: nomenclatura y taxinomia, este discurso podía dar lugar a la ciencia.

Si en el capítulo *Représenter*, Foucault nos quería entregar lo que constituye y delimita el orden de la Edad Clásica encarnado en la representación, en *Parler*, lo que hace es entregarnos un modo de aquel orden delineado en el nombre-palabra que se presencia en el lenguaje, así como en los capítulos *Classer* y *Échanger* tratará de mostrar cuál es el peculiar modo del orden que dirige la biología y la economía de la Edad Clásica; modos que al igual que el del lenguaje no serían sino variantes concretas de aquel orden fundamental que señala la representación. Cada una de ellas indica un espacio acotado que permite que se constituya el saber o la epistéme de una cultura, mostrando a la vez las claves a partir de las cuales se posibilita ese conocimiento.

Hacia el fin de la Edad Clásica se comienza a resquebrajar el factor unificante y ordenador en "cuadros" que suponía la representación. Y esto, en cuanto aquello se podía realizar mientras las cosas fueran ordenables plenamente "dentro" de ese cuadro, puesto que se trataba de naturalezas simples, y con sus correspondientes complejidades crecientes, pero siempre como algo interior a la representación ordenadora. Desde el momento en que en esa cultura se comience a filtrar "el espíritu oscuro pero obstinado de un pueblo que habla, la violencia y el esfuerzo incesante de la vida, la fuerza sorda de las necesidades" (pp. 207-222), la representación no será ya capaz de dar cuenta de ellos. Lo que acontece allí, es que, en cierto modo, la Historia y el Tiempo se filtran en la representación inmóvil, neutra y transparente, invalidándola, mostrando su esterilidad histórica, temporal.

Esto acontece en la economía, incluso con Adam Smith, en cuanto si bien los hombres intercambiaban cosas porque experimentaban necesidades y deseos, *podían* cambiar y *ordenar* esos cambios porque estaban sometidos al tiempo y a la gran fatalidad externa que se desarrolla según su propia necesidad y leyes autónomas: régimen de producción, formas de trabajo y el tiempo del capital (pp. 222-238). Con respecto a la biología ya no se tratará de clasificar estáticamente a todos los individuos posibles según la noción general de "caracteres" —posibilitado también por la representación— en un orden que dé lugar a una taxinomia pulcra y bien hecha. Esto porque ahora se introduce la noción de "organización" en cualquier fijación taxinómica, que lleva a distinguir tajantemente entre seres organizados y no-organizados, es decir, vivientes y no-vivientes. Por tanto, se hace necesario estudiar lo orgánico según la noción de vida, funciones para la vida y jerarquización de funciones; ingresa aquí también la noción de tiempo y de sentido, algo ajeno a los marcos de orden de la

representación. Esto, sin embargo, no significa la consagración del vitalismo, el cual no sería más que un efecto de superficie de este otro acontecimiento arqueológico. En el lenguaje es la *flexión* de las palabras como algo que acontece en el interior de la lengua con sus propias reglas, ajenas ya al criterio de la representación, lo que permitirá ver el cambio que se opera hacia fines del siglo xvii y comienzos del siglo xix. Es la historicidad que se introduce en el espesor de la palabra misma (pp. 232-249).

Aquí, la representación ya ha perdido el poder de fundar desde sí misma, y según sus características, las relaciones entre los diversos elementos que conforman cada una de estas expresiones de la cultura de la Edad Clásica. Todo lo que antes era "interior" a la representación queda ahora fuera de ella; las cosas se muestran con un espesor y profundidad que la representación ya no es capaz de mostrar y gracias a ella, ponerlas en el orden de un "cuadro" general y único (pp. 235-252).

La Ideología y la Crítica de distinto modo y con diferentes propósitos van a decretar el fin de la representación, en cuanto a través de sus planteamientos o análisis la sobrepasan con el afán de llegar a sus fuentes y origen. Especialmente ocurre así con la Crítica de Kant, quien al poner en cuestión a la representación no la elimina, pero sí la limita, pues "sólo los juicios de la experiencia o las verificaciones empíricas pueden fundarse sobre los contenidos de la representación. Cualquier otro enlace ha de fundarse si ha de ser universal, más allá de toda experiencia, en el *a priori* que la hace posible. No se trata de otro mundo, sino de las condiciones que permiten la existencia de toda representación del mundo en general" (pp. 237-255).

Las nuevas ciencias que se crean con sus respectivos objetos temáticos (el trabajo, la vida, el lenguaje) instauran una filosofía trascendental. Estos *trascendentales*; "en su ser, están más allá del

conocimiento, pero son, por ello mismo, condiciones de los conocimientos". Curiosamente, como ya antes se ha visto en la Edad Clásica, esto da origen a dos modos diferentes de desarrollarlo, contrapuestos en sus procedimientos y metas, pero cercanos en su mutuo corresponderse como "partes" de un todo que necesita verse unido; y lo ve en su unión esencial sólo el "arqueólogo" que intenta ir más abajo de las contradicciones aparentes, hasta las condiciones de posibilidad de esas manifestaciones del espíritu. Esas "partes" serían las metafísicas que se desarrollan a partir de trascendentales objetivos, y de los "positivismos". Así, lo que constituiría el pensamiento europeo desde principios del siglo XIX hasta Bergson sería el triángulo: crítica-positivismo-metafísica del objeto (pp. 240-258).

En el espacio de la representación no había un lugar para una verdadera "ciencia del hombre". En ella sólo cabía la anudación de la representación misma y el ser, más no el hombre que tenía tal representación. Un ejemplo plástico de esta situación se aprecia en el novedoso análisis del cuadro "Las Meninas" de Velásquez, donde el hombre, así como el rey en ese cuadro, era quien permitía ligar los elementos que aparecían en la representación y la constituían como tal, sin estar, sin embargo, él —el hombre— directa o explícitamente representado en esa representación. El hombre hacía posible que se articulasen el ser y su representación en una representación, pero quedando él ausente y fuera del margen concreto que ella abría.

Con respecto a las ciencias positivas del siglo XIX, es el régimen de producción y el trabajo en la economía, la vida que sustenta la biología, la sonoridad de la palabra en la lengua, y el hombre mismo que trabaja, vive y habla, lo que muestran la irrupción del hombre y la historia en él y en esas ciencias.

Con el cambio de eje que se produce en el siglo XIX las cosas

ya no se muestran según un ordenamiento de identidades y diferencias, sino según su relación al ser humano. El hombre es ahora designado, conocido por aquellas cosas que le rodean y entremedio de las cuales se halla inmerso, siendo a la vez él el principio y medio de aparición de esas cosas, como cosas que constituyen un mundo humano. El hombre es conocido por las cosas que hace y con que se relaciona, a la vez que éstas por aquél. Pero con esto, el hombre queda transformado en algo así como "un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia".

Y por aquí se filtra la finitud del hombre que da lugar, además, a la finitud del saber positivo acerca de las cosas. Es efectivamente una comprensión circular de la finitud humana y de las cosas, pero que se funda en la figura de lo Mismo. Es eso Mismo que está en la base de la cultura de una época, lo que se manifestará ahora a través de la finitud que hace aparecer las identidades y diferencias tanto en las positivities, como en la relación de éstas a su fundamento. Lo trascendental va a volverse sucesivamente a lo empírico, y el *cogito* dirigirse a lo impensado. Es la movilidad que se produce en el seno de lo Mismo de esta nueva época, a través de la finitud, y según la alternancia de lo trascendente-empírico, identidad-diferencia, que disuelven en esa movilidad sus fronteras, lo que hará irreductible a los moldes de la filosofía clásica este nuevo pensamiento que se inaugura (pp. 307-326).

La filosofía clásica no dejaba de otorgarle al hombre un lugar en el mundo, aun cuando no lo *pensaba* desde su finitud esencial, sino que éste era visto como un momento negativo a partir de la *infinitud*, que daba lugar a una metafísica desde la cual se organizaban todas las ciencias finitas y concretas necesarias al caso. En cambio, el pensamiento que se abre a partir del siglo XIX ya no toma la infinitud como medida y lugar de conocimien-

to de lo finito, sino que se instala en este último y aceptándolo plenamente intenta dar cuenta de lo que hay y se presenta en el mundo y al hombre. Esta analítica de la finitud que aquí comienza acaba, sin embargo, con la metafísica, pero para dar lugar a "un acontecimiento mucho más complejo que se produce en el pensamiento occidental... la aparición del hombre" (pp. 309-328).

El hecho de entender ahora al hombre como una duplicidad móvil empírico-trascendental, dará lugar a diversas interpretaciones tuyas (positivismo, escatología, fenomenología) que no pondrán sino de manifiesto ese incesante reenvío del hombre de uno a otro polo de esa su duplicidad, y la necesidad deseada de un punto estable intermedio de articulaciones que permita, sin embargo, mirar hacia ambos extremos. Todo lo cual llevaría a la pregunta insólita de si, a pesar de todo este ajetreo febril y necesario que ha ocasionado la aparición del hombre —en ese momento por primera vez de modo efectivo—, éste, el hombre, verdaderamente existe.

La reflexión trascendental se hará necesaria a partir de lo empírico de la existencia muda del hombre, de aquello no-conocido en que está, que sin embargo reclama ser conocido, y que se le escapa en su vivenciar empírico. El *cogito* ya no afirmará el ser del hombre. Ahora preguntará por él en una dimensión en que el pensamiento (trascendental) se dirige a lo impensado (empírico) y se articula con él. La urgencia de pensar lo impensado se produce en el momento mismo en que en esta epistéme que se inicia después del siglo XIX aparece el hombre. "Lo impensado... es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en novedad idéntica, en una dualidad sin recurso" (pp. 317-337). El pensamiento moderno tiene como tarea avanzar

en la dirección "en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él".

Desde el siglo XIX la consideración del origen es diferente a la de la filosofía clásica, en donde se trataba de interiorizar lo mejor posible la representación para alcanzar aquello que en ella se presentaba, aunque fuese re-presentado, de un modo lineal y sucesivo en medio del orden que imponía le *tableau*. Ahora es la historicidad lo que lleva al origen, que le sería al hombre a la vez interno y extraño. Origen que le es interno en cuanto es en el hombre "donde las cosas encuentran su comienzo", no uno genético, pero sí "histórico"; origen que le es extraño en la medida en que "puede pensar lo que para él es válido como origen sólo sobre un fondo de algo ya iniciado" (pp. 321-341). Es a la articulación que el hombre ejerce con lo que ya está ahí, antes que él: trabajo, vida, lenguaje, y en el momento en que lo ejerce, a lo que habría que llamar origen. Lo cual se le propone como tarea al pensar, retrocediendo hacia aquello que ha estado desde siempre allí iluminando lo que hay y prescribiendo el provenir de lo posible, con y hacia el avance "a paso de paloma" del pensar.

Cualesquiera que sean las formas concretas en que se piense el origen (desde Hegel a Marx y Spengler, o según Hölderlin, Nietzsche y Heidegger), lo que lo hace posible es el pensar algo así como lo Mismo; el esfuerzo del pensamiento moderno "por reencontrar al hombre en su identidad —en esta plenitud o en esta nada que es él mismo". Y ello, por "la relación insuperable del ser del hombre con el tiempo" (pp. 326-346), que, de nuevo, aunque de un modo distinto que en la Edad Clásica, revela la finitud humana.

Una vez que se quiebra la posibilidad del análisis del discurso según el modo de la representación, queda abierta la posibilidad de una analítica de los modos de ser del hombre. Pero esa quiebra

hace aparecer el lenguaje en lo enigmático de su unidad y su ser (según los nuevos análisis que de él se hacen a partir del siglo XIX), que al liberarse hacia sí o su interior, torna problemático que él pueda dar cuenta del ser del hombre. Y es la posible articulación entre el ser del hombre y el ser del lenguaje lo que quedaría abierto a la reflexión futura como tema decisivo del pensamiento.

Por otra parte, el análisis de la finitud del hombre lleva a que se tienda a ver lo Otro, lo Lejano que le aparece al hombre, a la vez como lo Mismo y más Próximo. Y como se trata en el pensar moderno de ir desvelando eso Mismo que parece ocultarse en lo Otro, la reflexión tomará el modo de un juego dialéctico y de una ontología sin metafísica, en donde se responden uno a otro (pp. 330-351). Es la distancia espacial que se extiende en el seno de lo Mismo (en referencia constante a lo Otro) lo que lleva a pensar el tiempo, a diferencia del pensar clásico que desde un tiempo continuo y de mera sucesión instaurada por la representación, espacializaba las cosas en el interior de *le tableau* (pp. 331-351).

Con la pregunta kantiana *Was ist der Mensch?* comienza ya en el umbral del siglo XIX el camino antropológico, aun cuando esto no les haya así aparecido explícitamente a quienes se encontraban en ese nuevo espacio. Es en el pliegue confuso de lo empírico-trascendental donde se aloja la antropología que ha querido pensar al hombre en su finitud. Ese fondo antropológico es lo que posibilitaría incluso los intentos de traspasarlo y superarlo, ya sea por medio de un pensamiento radical del ser o por el proyecto de una nueva crítica general de la razón. Sin embargo, con la crítica de Nietzsche a la antropología y su anuncio del superhombre que significan la ya pronta muerte del hombre y Dios, se revelaría no sólo el decaimiento de la antropología, sino que a la

vez, se liberaría el futuro hacia el comienzo de un nuevo pensar que se ha de instaurar en el vacío que deja el hombre desaparecido.

Con respecto a la ubicación en un nuevo orden de las ciencias humanas que de todos modos se despliegan a partir del siglo XIX, la epistémé moderna significa un espacio voluminoso en el cual ellas no tienen un lugar específico claramente precisable. Esa ciencia, más bien, se desplazaría como una niebla entre los intersticios y el todo que conforman las ciencias particulares albergadas en aquel volumen: ciencias físico-matemática, ciencias del lenguaje, vida y trabajo, y la reflexión filosófica acerca de lo Mismo. Esta precariedad de ubicación de las ciencias humanas la hacen peligrosa, puesto que deja cernir sobre las demás el fantasma siempre latente de la "antropologización"; así como queda ella misma en peligro de vaguedad e incertidumbre en sus logros por inestabilidad de su sitio. Y es también por este hecho, antes que por la complejidad de su objeto de estudio: el hombre, que su investigación se hace difícil.

Quien intente precisar la forma de las ciencias humanas no debe confundirla con aquellas ciencias entre las cuales y en su conjunto ella aparece. Menos que ninguna con la matemática; precisamente, justo cuando se ha dado una "desmatematización" en la comprensión del hombre en sus fundamentos es cuando ha podido aparecer la ciencia humana, a pesar de los parciales requerimientos de ésta para con aquélla. Por otra parte, si bien la biología, la economía y la filosofía están más cerca del hombre en algunos aspectos, no son ni primarias ni fundamentales para la ciencia humana. Esta se interesa más que por los resultados y conclusiones manejables que aquéllas descubran para el hombre, se preocupa por lo que éste es en su ser concreto y por la necesidad que lo mueve a saber y pensar "lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar".

Con respecto a esas ciencias particulares se trataría más bien de ver cómo son ellas posibles desde el ser mismo del hombre. La tarea de las ciencias humanas sería mostrar "cómo puede el hombre habérselas en su ser con esas cosas que conoce y conocer esas cosas que determinan, en la positividad, su modo de ser" (pp. 343-365).

En un primer momento, sin embargo, podría afirmarse que las ciencias de la biología, economía y filología, dominan la investigación de las ciencias del hombre. Ello, en cuanto ésta usa para su investigación "modelos" tomados de esas ciencias; modelos, que, respectivamente, podrían ser nombrados según las categorías de: función y norma, conflicto y regla, significación y sistema. Pares de categorías que son usados en distintas combinaciones según sea la situación en que se halle el objeto examinado. Pero también, según se ponga énfasis en los primeros o segundos componentes de aquellos pares de categorías, se realizará un análisis en el sentido de la continuidad o de la discontinuidad. A través de este último tipo de análisis será posible estudiar toda la diversidad que aparece en el campo de las ciencias humanas de acuerdo a un sistema unificado, superando las escisiones aparentes.

Pero debido a esta línea de análisis que se abre, es como reaparece en el pensar moderno la "representación" que había dominado en la Edad Clásica. La representación sigue existiendo, pero ahora de un modo inconsciente. No podía borrarla de raíz, puesto que el hombre la necesita para hacerse presente aquello que piensa. Pero no es ella la que en este punto organiza el saber, sino esos tres modelos fundados en la dualidad de lo empírico-trascendental, y en lo Mismo. La representación se introduce aquí como un elemento más que permite comprender lo que el hombre es en su empiricidad y afán de fundamento, que se transforma ahora en la oscilación entre la polaridad conciencia-inconsciente de su

ser y hacer. Lo representado al pensamiento humano al moverse entre esos polos, hace que el inconsciente se convierta en tema constitutivo de las ciencias humanas; ahora se trata no sólo de aprehender lo que *hay*, sino de ir a las condiciones reales, a los contenidos y formas que han hecho nacer a eso consciente, pero que quedan cubiertos por esa misma patentización suya. Y aquello de donde surgen es lo inconsciente que es preciso desvelar. De aquí la importancia que va a adquirir en el pensar moderno el psicoanálisis y, por cierto, con ello, Freud.

Sin embargo, la aparición temática del inconsciente no desplaza totalmente la persistencia de la representación en el pensar moderno. Precisamente, en la medida que las ciencias humanas no han podido orillar plenamente encontrando el camino de salida al primado clásico de la representación, han fracasado los intentos de pensar al hombre según el nuevo modo de ser que de él ahora se presenta, dando como resultado que se lo siga malpensando siguiendo las formas de la filosofía clásica.

Por otra parte, una vez que se vea bien esa nueva configuración del hombre que la epistémé moderna ha hecho posible al cambiar los códigos fundamentales, se caerá en la cuenta que es un error llamar *ciencia* al estudio del hombre, y que ese apelativo sólo se le ha podido dar por extensión, y debido a su vecindad con las otras ciencias nombradas (y los modelos que de ellas ha tomado en préstamo). Antes bien habría que llamarla directamente, un *saber*.

No cabe una investigación de las ciencias del hombre sin que en ella intervenga la historia. No era ajena a la Edad Clásica, aunque allí se tradujese el tiempo a algo homogéneo y uniforme y aunque variasen las superficies de las interpretaciones. A comienzos del siglo XIX se rompe esa homogeneidad al descubrirse la historicidad propia de la naturaleza, que se muestra tanto en las cosas que ya no son subordinadas sólo a la cronología humana

—quedando ellas liberadas hacia su propio campo—, como en el hombre al que se lo ve como expuesto al acontecer. Al quedar el hombre traspasado por su historicidad se revela, sin embargo, plenamente su finitud concreta enfrentada a la infinito de la historia. Así como en un cierto plano lo inconsciente llevaba a pensar siempre de nuevo lo que aparecía en la superficie de lo consciente, la ley del tiempo indicará desde su exterioridad que todo lo ya pensado puede volver a replantearse en un pensamiento futuro. Estas dos caras de la finitud son las que muestran la figura del hombre en el siglo XIX. Un finitud sin infinito que, por lo mismo, coloca el imperativo de descongelar lo ya pensado en un continuo tener que volver a pensarlo.

Desde esta línea es que surgen el historicismo y la analítica de la finitud, ya sea que en último término la investigación se quede sólo en el terreno de las positividades, o que desde ellas se inquiete por su fundamento y la finitud que las hace posibles.

La finitud tiene sus figuras concretas que se alojan en el inconsciente del hombre, haciendo pesar sobre él esa su finitud que el psicoanálisis tendría por tarea despejar. Son las figuras de la muerte, el deseo y la ley. Ellas apuntan hacia ese fondo que hace posible todo saber del hombre en su finitud. Y justo porque son eso, cuando la muerte y el deseo rompen sus delgadas ataduras y se liberan hacia lo que ellas significan y son, se introduce la locura en lo finito, la esquizofrenia. Es allí donde se reconoce el psicoanálisis a sí mismo como análisis de lo finito, que pone el alerta frente a la seguridad que se creía ya adquirida. La posibilidad de la locura es lo que muestra al hombre en su verdad y alteridad, su oscilar entre lo finito-infinito.

Pero el psicoanálisis no puede nunca significar sólo una teoría general del hombre, puesto que éste es para él un paciente dolorosamente aquejado por las formas de su finitud; supone una prác-

tica que le haga a aquél encarar precisamente aquello de lo cual aleja la mirada.

Frente al psicoanálisis que se dirige al inconsciente de los individuos, la etnología se dirige a la historia con la intención de encontrar las estructuras invariables que permitan dar cuenta de los acontecimientos positivos que una cultura ha generado. Su problema general son las relaciones entre naturaleza y cultura. Y como se sitúa en el plano de la historia, su investigación no puede permanecer ajena al momento actual.

Cada una en su terreno, el psicoanálisis y la etnología, más que interrogar por el hombre al modo como lo hacen las ciencias humanas, preguntan por aquello "que hace posible en general un saber sobre el hombre" (pp. 367-389), por el *a priori* histórico de todas las ciencias del hombre. Sin embargo, estas disciplinas enlazan mutuamente sus orientaciones y experiencias; en donde con respecto a la unión de sus objetos temáticos, ella se daría en el punto de cruce de la perpendicular que dibuja la experiencia significativa única del individuo, sobre la horizontal del sistema formal en que se constituyen las significaciones de una cultura.

A pesar de esto, ni el psicoanálisis ni la etnología, debido a la diferencia relativa de sus temas, pueden aspirar a un saber unitario y formalizado del hombre. Ello sí lo lograría la teoría pura del lenguaje, ya que a través del lenguaje *puro* que decanta da cuenta de las positivities exteriores al hombre, así como al ser lenguaje positivo mediante el cual el pensamiento puede ejercerse, absorbe su finitud inmediata. Y la lingüística tendría, además, otras razones suficientes para asentar su primado en el nuevo saber que se avecinaría.

Por otra parte, la lingüística se instalaría también, y más profundamente, en el campo de interrogaciones del psicoanálisis y la etnología: no el hombre, sino las condiciones de posibilidad de un

saber acerca de él. Más aún, la lingüística al interrumpir fuertemente con su peso, desplazaría alejando al hombre que habla, al volverse sobre el ser del lenguaje. Y esta reaparición del lenguaje no sería nueva; lo nuevo y reciente sería el hombre, que sólo pudo aparecer cuando el lenguaje del discurso clásico se fragmentó al quebrarse el predominio de la representación.

El acabamiento y fin del hombre habría sido ya adelantado por Nietzsche. La muerte de Dios por el hombre supone que éste era además el último hombre, y debía desaparecer con aquel a quien dio muerte. "El último hombre es a la vez más viejo y más joven que la muerte de Dios; dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está abocado él mismo a morir" (pp. 373-396).

El reflujo que haría desaparecer al hombre dentro de las disposiciones fundamentales del saber actual y futuro, sería el retorno del ser del lenguaje que acorralaría al hombre en un rincón del saber que se anunciaría despuntando hacia el porvenir.

Que estos últimos párrafos conjuguen sus verbos en condicional no es casual, sino que obedece al carácter de interrogante con que Foucault mismo se plantea esta cuestión.

Para concluir esta presentación de *Les mots et les choses*, antes que decir algo nosotros, sería oportuno más bien recoger lo dicho por M. Merleau-Ponty en un ensayo que escribe acerca del sentido y objetivos de la antropología de Lévi-Strauss. La comunidad de propósitos entre éste y Foucault es lo que nos permitiría extender el juicio de Merleau-Ponty a este libro.

Las estructuras que Foucault busca en su arqueología de las ciencias humanas serían unas que nos habrían de servir como "instrumentos de conocimiento" para aprehender correctamente el modo concreto de desplegarse la vida y reflexión del Renacimiento,

Edad Clásica y Moderna; pero estructuras tales que no pretenden ser ellas "quienes hacen que haya unos hombres, una sociedad, una historia (puesto que) un retrato formal de las sociedades o incluso de las articulaciones generales de toda sociedad no es una metafísica"<sup>1</sup>. Que esta búsqueda de las estructuras de una cultura, de una epistème, no es algo ajeno al interés de Foucault, podría ponerlo de manifiesto, por otra parte, algunas de las líneas finales de su prefacio a *El Nacimiento de la Clínica*, en donde lo que se pretende es "determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia médica". Allí dice: "Aquí, como en otras partes, se trata de un estudio estructural que intenta descifrar en el espesor de lo histórico las condiciones de la historia misma"<sup>2</sup>.

Una de las peculiaridades de estas estructuras y lo que suele hacerlas difícil de percibir y precisar es que quienes viven en una cierta cultura regida por una estructura dada, la practican "como algo fuera de duda. Si cabe decirlo, más que tenerla ellos es ella quien "los tiene"...", del mismo modo que el sujeto hablante no tiene necesidad, para hablar, de pasar por el análisis lingüístico de su lengua"<sup>3</sup>.

Esas estructuras a la vez organizarían "según un principio interior los elementos que entran en ella" dándoles un sentido, llevándolos hacia lo universal y la generalización abarcadora, permitirían también la monografía, el estudio preciso de un sector específico de una cultura, por ejemplo, el lenguaje, la clasificación o el cambio dentro de la Edad Clásica, o aún más, la proposición, la articulación, la designación, la derivación dentro del lenguaje. Esto llevaría a una situación en la cual es preciso entender las diferentes

<sup>1</sup>Signos, M. Merleau-Ponty. Editorial Seix-Barral, S. A., Barcelona. 1964, pp. 144.

<sup>2</sup>El Nacimiento de la Clínica, Michel Foucault. Siglo Veintiuno Editores S. A., 1966. p. 15.

<sup>3</sup>Signab., p. 148.

estructuras que se puedan fijar en la evolución de la humanidad, o las que se den dentro de una misma cultura, no como antinomias que se rechazan siendo entre sí incompatibles; sino en cuanto manifiestan "relaciones de complementariedad".

Esto supone, sin embargo, que tanto para la plena realización de la tarea de la antropología de Lévi-Strauss, que quiere entender al hombre y al mundo primitivo sin distorsionarlo con nuestras categorías de pensamiento, como para lo que se propone Foucault con respecto al Renacimiento y Edad Clásica, en cuanto pasos previos para entender la hora presente, se hace necesario "ensanchar nuestra razón, para hacerla capaz de entender lo que en nosotros y en los demás precede y excede a la razón"<sup>4</sup>.

Finalmente, lo que Merleau-Ponty señala como importante en este concepto de estructura para el filósofo, es que ella, en la medida que opera concreta y creadoramente en el mundo mismo en que vivimos y a la vez en nosotros en cuanto la destilamos de ese mundo por medio de la función simbólica para usarla como instrumento de conocimiento, estructura que opera por tanto en una relación recíproca y necesaria de mundo a hombre, permitiría entender al hombre no sólo en cuanto sujeto pensante o cognoscente, sino que lo toma precisamente tal "como es, en su situación efectiva de vida y de conocimiento". Y al filósofo le posibilitaría el intento de "profundizar la inserción del hombre en el ser".

<sup>4</sup>Signos. p. 148.