

Salir del cuadrilátero antropológico: lenguaje sin sujeto y pensamiento del afuera

*Beyond the anthropological quadrilateral: language
without subject and the thought from outside*

Ester Jordana

Universidad de Barcelona, España
esterjordana@gmail.com

Resumen: Desde su publicación en 1966, la atención suscitada por *Las palabras y las cosas* se ha centrado en dos ejes fundamentales: por un lado, la caracterización de las epistemes históricas y sus discontinuidades y, por otro, el diagnóstico de la muerte del hombre que se despliega en sus páginas finales. Sin embargo, esos diagnósticos se asientan de modo fundamental en el recorrido que Foucault efectúa sobre los modos históricos de funcionamiento y constitución del signo y del lenguaje. Tan solo a partir de ellos puede verse cómo la discontinuidad de las epistemes tantas veces señalada se asienta en diversos movimientos de retorno. Esa doble dimensión de corte y retorno permite subrayar la estructura nietzscheana inherente a la metodología arqueológica. Por otro lado, la apuesta de Foucault por abandonar el espacio antropológico pasará, como veremos, por la tentativa de explorar los posibles espacios de pensamiento que abre la literatura.
Palabras clave: signo, pensamiento, lenguaje, episteme, literatura.

Abstract: Since the publication in 1966, the attention provoked by *The order of things* has been focused on two fundamental axes: on the one hand, the characterization of the historical epistemes and its discontinuities and, on the other hand, the diagnosis of the death of the man that unfolds at the end of the book. Nevertheless, as we'll see, these diagnoses are also based on the analysis of the historical constitution of the sign and of the language. Taking this perspective, we will be able to show how apart from the characterization of the three epistemes the book is crossed by some movements of return. This double dimension of discontinuity and return allows to underline the nietzschean structure inherent in the archaeological methodology. On the other hand, Foucault's commitment to abandon the anthropological space, as we shall see, will be lead by exploring the possible areas of thought that the literature can open.
Keywords: sign, thought, language, episteme, literature.

Fecha de recepción: 30/06/2016. Fecha de aceptación: 30/11/2016.

Ester Jordana, profesora asociada en Bau, Centro Universitario de Diseño y en la Universidad de Barcelona (UB). Forma parte de la Cátedra de Filosofía Contemporánea (UB) y colabora con el Grupo de investigación en Diseño y Transformación Social (GREDITS) en la línea de investigación de "Objetologías". Está finalizando su tesis doctoral en la Universidad de Barcelona titulada "Être autrement: el ser como transformación en Michel Foucault". Su investigación gira en torno a la noción de transformación en sus múltiples perspectivas - estética, política, histórica y ontológica- tratando de dar cuenta de cómo desde el pensamiento, el arte y la política se pueden generar experiencias de transformación.

Esta investigación ha sido desarrollada gracias al Programa de Formación de Profesorado Universitario (FPU-2009) del Ministerio de Educación.

La descripción de la sucesión de las distintas epistemes que habrían configurado la experiencia de saber occidental descrita en *Las palabras y las cosas* no ha dejado de ser objeto de controversia desde su publicación. Si bien, como es sabido, la noción de “discontinuidad” que Foucault pone en juego en ella es un concepto prestado de Canguilhem, una y otra vez, ese calificativo¹ ha servido para referirse a la metodología histórica foucaultiana. En el marco de la tradición de la historiografía crítica de las ciencias (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem), la investigación en torno a la configuración histórica de las epistemes se alinearía con una aproximación a la historia del conocimiento que impugnaría la perspectiva de una acumulación progresiva. Si bien el gesto foucaultiano se enmarcaría, desde esa perspectiva, en esa refutación del modelo histórico de la linealidad evolutiva, el método arqueológico, lejos de establecer sus filiaciones directas con esa tradición historiográfica, se configuraría en una articulación teórica completamente distinta. Su gestación, en el marco de elaboración de *Historia de la locura*, arraiga más bien en el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* y el modo en que, a través de él, puede desafiarse el modelo de la dialéctica hegeliana de la superación de la contradicción a partir del movimiento de lo negativo. La estructura general de esa obra —que Foucault tomará a nivel teórico y metodológico— será dar cuenta de cómo determinados órdenes positivos de experiencia se constituyen históricamente como efecto de una partición y una exclusión determinadas. En la tríada arqueológica configurada por *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas* podemos ver cómo ese esquema general se repite. En el primero, Foucault había mostrado desde esta perspectiva cómo la exclusión de la “sinrazón” en la Época clásica había sido condición de posibilidad del racionalismo; en el segundo, era la exclusión de la muerte como límite lo que había permitido constituir positivamente el cuerpo patológico para la medicina moderna; en el tercero, será la exclusión del no-saber lo que permitirá aproximarse a la configuración positiva de esos marcos de saber que Foucault califica de *epistemes*. Ahora bien, esas particiones constitutivas, lejos de estructurarse en el seno de una perspectiva lineal del tiempo, son lo que permite establecer conexiones entre acontecimientos históricos totalmente separados en el tiempo y en el espacio. Por tanto, a ese esquema de la discontinuidad y la partición hay que sumarle la dimensión nietzscheana del retorno. En tanto que la configuración de determinados órdenes de experiencia se constituyen positivamente a partir de ese gesto de exclusión, el método arqueológico permitiría dar cuenta de cómo la reconfiguración del espacio histórico que dio lugar a esa experiencia comportará la reparación o el retorno —aún bajo disposiciones distintas— de aquellas formas de experiencia excluidas. Así, por ejemplo, la sinrazón que Foucault caracteriza a través del imaginario de la muerte y la locura antes del siglo XVII, resurgiría a finales del siglo XVIII en el marco de la crisis del

¹ REVEL, Judith. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Trad. Irene Agoff. Amorrortu, Buenos Aires, 2014, 18; MICIELI, Cristina. *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Biblos, Buenos Aires, 2003, 19.

mismo a través de la literatura o la pintura (Sade, Goya). En efecto, el método arqueológico no es un método estático, sino que, bien al contrario, es un método que permite dar cuenta de conexiones no lineales a través de la historia.

En el marco de *Las palabras y las cosas*, esas conexiones pueden establecerse a condición de no leer la secuencialidad de las epistemes y sus discontinuidades desde una perspectiva lineal del tiempo. Restituyendo el dinamismo interior que convoca el libro veremos cómo Foucault trata de mostrar cómo es la crisis de las relaciones entre pensamiento, lenguaje y signo lo que permite trazar conexiones, por un lado, entre todo un conjunto de tecnologías de exégesis propias del Renacimiento y el modo en que serán retomadas por la hermenéutica y, por otro, entre todo un conjunto de modos de análisis del clasicismo y el modo en que serán retomados por el estructuralismo, la fenomenología y la filosofía analítica. Por tanto, que el libro remonte a una descripción de la episteme renacentista no es gratuito. El arco trazado entre el siglo XVI y el siglo XX es el que permite dar cuenta de esa doble dimensión de discontinuidad y retorno estableciendo ese doble movimiento de conexión arqueológica. Conexiones que tan solo se hacen visibles, sin embargo, si atendemos, en la estructura del libro, no solo a dimensión horizontal que describe la sucesión de las distintas epistemes en sus discontinuidades (renacentista, clásica y moderna), sino a los movimientos de retorno que trazan los distintos modos de ser del signo y el lenguaje. Así pues, vamos a atravesar el texto de *Las palabras y las cosas* acompañando, no a la descripción de las consabidas *epistemes*, sino esa otra historia de los lenguajes y los signos que recorre el libro. A partir de ahí, daremos cuenta cómo esa doble articulación permitía a Foucault efectuar el diagnóstico de una crisis de nuestro espacio de saber y cómo la vía de exploración por la que apostaba el autor era la de profundizar en todo un conjunto de direcciones que, en el marco de esa crisis, habían sido abiertas por la literatura contemporánea. En efecto, frente a las alternativas del estructuralismo, la hermenéutica² o la fenomenología, la apuesta de Foucault pasa por abrir una vía de exploración a partir del “lenguaje sin sujeto” puesto en juego por la literatura.

Los modos de ser del signo y del lenguaje

Atendiendo a los distintos modos en que cabe considerar la organización del signo a lo largo de la historia, Foucault traza una escansión que delimita dos grandes modos de ser del mismo en nuestra cultura: una *organización ternaria*, que habría funcionado a lo largo de la antigüedad, y una *organización binaria* inaugurada por el siglo XVII. La diferencia entre una y otra arraiga en que para la antigüedad la relación entre significante y significado debía establecerse a partir de una tercera variable, era necesario atender a la coyuntura que media entre ambos, espacio tercero que desaparecerá con la gramática de Port-Royal:

² DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UNAM, México D.F. 1988, 8.

A partir del estoicismo, el sistema de signos en el mundo occidental había sido ternario ya que se reconocía en él el significante, el significado y la coyuntura. A partir del siglo XVII, en cambio, la disposición de los signos se convertirá en binaria, ya que se la definirá de acuerdo con Port-Royal, por el enlace de un significante y un significado.³

Esos dos modos de ser del signo están intrínsecamente vinculados al modo en que, en relación a esa dimensión ternaria o binaria, va a concebirse el acto de conocimiento. En el Renacimiento el sistema tríadico del signo sitúa el mundo en ese espacio de coyuntura entre significante y significado. Así, el acto de conocimiento consistía en descifrar marcas presentes en el mundo que permitían trazar todo un conjunto de relaciones y similitudes. Dicho de otro modo, para el Renacimiento, “las palabras y las cosas” formaban parte de un mismo espacio ante el cual el hombre, para conocer el mundo, debía interpretarlo, hacerlo hablar. Vinculado a ese modo de conocimiento, el lenguaje se concebía, desde ahí, como la inscripción de signos en un mundo que pueden ser descifrados. Las palabras conservaban desde esa perspectiva una suerte de función simbólica donde el lenguaje contenía marcas de ese mundo en que se inscribe. Así, por ejemplo, la cigüeña se llama “mansa” y el caballo “orgullosa” según la descripción de Job.⁴

A partir del siglo XVII lo que Foucault describe como un cambio de episteme vehiculará el paso de una actividad interpretativa a una actividad representacional que se preocupa por el mejor modo de clasificar y ordenar las distintas relaciones de las cosas entre sí. Y vinculada a esa transformación del modo de pensamiento, encontramos sendas transformaciones en el modo de ser del signo y del lenguaje. Por el lado del signo, ya no será necesario remitir a ningún mundo para dar validez al enlace entre significante y significado, el signo será, directamente, lo representado por él. Sea que ese enlace tenga un origen natural o sea fruto de una convención, el enlace se concebirá como transparente y no como algo que sea necesario desvelar. En consecuencia, dirá Foucault, una teoría de la significación carece de sentido en el periodo clásico. Por el lado del lenguaje, éste va a constituirse, a partir de ese espacio de representación, como una suerte de cuadro, de malla. El lenguaje y el pensamiento, en la episteme clásica, se co-pertenece:

Es decir, del lenguaje en cuanto representa —el lenguaje que nombra, que recorta, que combina, que ata y desata las cosas al hacerlas ver en la transparencia de las palabras. En este papel, el lenguaje transforma la sucesión de las percepciones en cuadro y, en cambio, recorta el continuo de los seres en caracteres. Allí donde hay discurso, las representaciones se despliegan y se yuxtaponen, las cosas se asemejan y se articulan.⁵

3 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1968, 49.

4 Citado por Foucault en *Las palabras y las cosas*, 44.

5 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 302.

El quiebro de ese funcionamiento clásico, producido a mediados del siglo XVIII, vehiculará la ruptura de ese espacio de representación y, por tanto, la ruptura de ese espacio simbiótico que el siglo XVII había configurado entre lenguaje y pensamiento. Por tanto, a lo largo del siglo XIX observamos toda una nueva reconfiguración que se dirime en el marco de la desvinculación de uno y otro. En ese espacio de ruptura, van a sucederse todo un conjunto de fracturas en ese modo de ser del lenguaje que lo relegarán, en el pensamiento moderno, a una multiplicidad ontológica: “al disiparse la unidad de la gramática general —el discurso—, apareció el lenguaje según múltiples modos de ser cuya unidad no puede ser restaurada sin duda alguna”⁶. El lenguaje se configura, en el pensamiento moderno, como un espacio de dispersión que no estará ya anudado ni a las palabras ni a las representaciones. Y, al apartarse de esa relación de transparencia con el pensamiento, retomará de algún modo aquella materialidad que había caracterizado el lenguaje antes del clasicismo que se inscribirá no ya en el mundo y sus relaciones simbólicas, sino en la historia y la materialidad del habla. El lenguaje adquiere una nueva relación de historicidad, lo que permitirá postular que las mutaciones, los cambios las transformaciones del mismo no vienen desde arriba o desde fuera, “nacén oscuramente abajo”:

[...] el lenguaje no es un instrumento o un producto —un ergon, como decía Humboldt—, sino una actividad incesante —una energeia. Lo que habla en una lengua y no cesa de hablar en un murmullo que no se entiende pero del cual proviene, sin embargo, todo el fulgor, es el pueblo.⁷

A partir del desgajamiento del lenguaje del espacio de representación el lenguaje habría aparecido, pues, como objeto empírico de conocimiento y podrá pasar a formar parte de los saberes empíricos, convirtiéndose, con la filología, en un objeto de saber. El lenguaje ha dejado de ser discurso, ha dejado de analizarse desde un marco taxonómico común a todas las lenguas, de modo que cada una de ellas podrá ser estudiada en su singularidad en relación a las otras. El lenguaje moderno se descubrirá entonces en su materialidad sonora, explorará las lenguas a través de los dialectos y sus variantes, descubrirá en cada lengua la expresión de un pueblo. Por tanto, el lenguaje en la época moderna se alejará de la teoría del signo por el lado de la expresividad. Como si de un regreso al ser del lenguaje del Renacimiento se tratase, dirá Foucault, a principios del XIX, el lenguaje encuentra “su viejo y enigmático espesor”⁸, con una diferencia: respecto a aquel ser del lenguaje de la similitud y la semejanza, el lenguaje, como indicábamos, está ahora separado de las cosas.

En ese arco que da cuenta de las transformaciones del signo y el lenguaje entre el Renacimiento y la modernidad, Foucault se sirve de dos figuras epistémicamente

6 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 296.

7 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 284.

8 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 296.

límites que permiten analizar el espacio de zozobra que constituyen sendos desplazamientos. A un lado, Don Quijote y, al otro, Brisset, esas dos figuras darían cuenta de los juegos que, en uno y otro extremo, comporta sostener un modo de funcionamiento del signo y del lenguaje que ha sido ya abandonado. Por un lado, pues, Don Quijote quien en los límites del clasicismo, seguiría aplicando aún el sistema de similitudes propias del saber renacentista descubriendo, para su sorpresa, que las similitudes le engañan, que ese mismo lenguaje que era fuente de saber es ahora “lo otro” del saber, es locura, es delirio:

El héroe de Cervantes, leyendo las relaciones del mundo y del lenguaje como se lo hacía en el siglo XVI, descifrando por el solo juego de la semejanza castillos en las posadas y damas en las mozas del campo, se aprisionó, sin saberlo, en el modo de la representación pura; pero dado que esta representación no tenía más ley que la similitud, no podía dejar de aparecer bajo la forma irrisoria del delirio.⁹

En el otro extremo, Brisset pertenecería a “esta familia de sombras que ha heredado lo que la lingüística, en su formación, dejaba en el olvido”.¹⁰ Nuestro espacio de saber no es ya capaz de reconocer la lógica de verdad que podía subyacer en sus hipótesis que nos parecen delirantes y absurdas. Deslindado de su relación con la representación, Brisset pretendía encontrar en el lenguaje mismo una lógica que relacionase entre sí los significantes. Esa hipótesis aparecía en el desgarrar de la relación representativa al tomar la relación entre significante y significado desde la arbitrariedad. Partiendo de la materialidad del lenguaje mismo, configura una suerte de taxonomía que le lleva a trazar esas delirantes conexiones entre el croar de las ranas y el lenguaje humano:

Él, Brisset, está encaramado en un punto extremo del delirio lingüístico, allí donde lo arbitrario es recibido como la alegre e infranqueable ley del mundo; donde cada palabra es analizada en elementos fonéticos cada uno de los cuales equivale a una palabra; ésta a su vez no es más que una frase contraída; de palabra en palabra, las ondas del discurso se escalonan hasta la ciénaga primera, hasta los grandes elementos simples del lenguaje y del mundo: el agua, la mar, la madre, el sexo.¹¹

La ruptura del espacio de representación comporta, pues, como señalábamos, la desarticulación de ese espacio unitario en que el lenguaje había funcionado en el clasicismo. Ante esa desarticulación el lenguaje se desplegará como una multiplicidad de relaciones posibles: se constituye como un objeto de conocimiento con una dimensión histórica propia para quien quiere estudiarlo, tal será el espacio de la filología; puede servir como una técnica de formalización del pensamiento, tal será el espacio de la filosofía analítica; puede servir a una tecnología de exégesis a partir de una relación de sentido, tal será el espacio de la hermenéutica; y, por

9 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 208.

10 FOUCAULT, Michel. *7 sentencias sobre el 7º ángel*. Trad. Isidro Herrera. Arena libros, Madrid, 1999, 47.

11 FOUCAULT, Michel. *7 sentencias sobre el 7º ángel*, 49.

último, puede devenir escritura en el gesto de designarse a sí mismo, tal será el espacio de la literatura.

Con la literatura, con el retorno de la exégesis y la preocupación por la formalización, con la constitución de una filología, en breve, con la reaparición del lenguaje en un aumento múltiple, puede borrarse de ahora en adelante el orden del pensamiento clásico.¹²

De hecho, la hipótesis de Foucault es que más bien esos gestos que acompañan a la constitución de la filología tratarían de compensar la nivelación del lenguaje a estatuto de objeto que ésta efectuaba. En primer lugar, *las técnicas de formalización* serían uno de los modos de controlar ese ser propio del lenguaje para dominarlo. A este fin se adscribiría la constante preocupación por pulir el lenguaje científico y el intento de lograr un lenguaje que lo reflejase lo mejor posible así como el empeño en la búsqueda de una lógica independiente de las gramáticas que permitiera clarificar el pensamiento lo mejor posible. En segundo lugar, reaparición de *las técnicas de exégesis* que habían acompañado a aquel lenguaje opaco del Renacimiento. Ahora no se tratará, como entonces, de reencontrar una palabra primera que se hubiera escapado, sino de “inquietar las palabras que decimos, de denunciar el pliegue gramatical de nuestras ideas, de disipar los mitos que animan nuestras palabras, de volver a hacer brillante y audible la parte de silencio que todo discurso lleva consigo al enunciarse”¹³. Por último, y aquí el núcleo del diagnóstico foucaultiano, la aparición de la *literatura*. Para Foucault, tan solo retrospectivamente llamamos literatura a toda una línea de continuidad que iría desde Homero hasta nosotros. La literatura sería, para Foucault, a la vez la impugnación de la filología y su figura gemela.¹⁴ Un lenguaje que, desde el Romanticismo hasta Mallarmé, no habría dejado de avanzar “en una intransitividad radical”¹⁵ dirigiéndose hacia “el acto de escribir”:

[...] se separa de todos los valores que pudieron hacerla circular en la época clásica (el gusto, el placer, lo natural, lo verdadero) y hace nacer en su propio espacio todo aquello que puede asegurarle la denegación lúdica (lo escandaloso, lo feo, lo imposible); rompe con toda definición de “géneros” como formas ajustadas a un orden de representaciones y se convierte en pura y simple manifestación de un lenguaje que no tiene otra ley que afirmar —en contra de los otros discursos— su existencia escarpada.¹⁶

Por tanto, la constitución del lenguaje como objeto de conocimiento y su estudio a través de la filología no sería más que uno de los modos de ser que el lenguaje adopta en el pensamiento moderno. Y, como veremos, es en los distintos

12 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 295.

13 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 291.

14 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 293.

15 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 293.

16 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 294.

juegos que el pensamiento puede establecer con esos modos de lenguaje donde, para Foucault, se abre la posibilidad de explorar una salida del pensamiento antropológico. Lo que nos muestra el espacio epistemológico contemporáneo es que la figura del hombre no hace sino desaparecer. Así pues, durante al menos un siglo y medio, las posibilidades de pensar desde ese espacio han sido de algún modo frenadas por ese “sueño antropológico” que ahora es necesario impugnar para poder seguir pensando:

Para despertar al pensamiento de un sueño tal —tan profundo que lo experimenta, paradójicamente, como vigilia, a tal grado confunde la circularidad de un dogmatismo que se duplica para encontrar en sí mismo su propio apoyo con la agilidad e inquietud de un pensamiento radicalmente filosófico—, para llamarlo a sus posibilidades más tempranas, no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el “cuadrilátero” antropológico.¹⁷

Los límites del cuadrilátero antropológico

En el marco del análisis de las epistemes que configuran nuestro espacio de saber, Foucault analizará el saber moderno bajo el marco de la configuración de lo que denomina como el “cuadrilátero antropológico”. La figura del hombre habría emergido en el punto de intersección de cuatro gestos del pensamiento caracterizados como el *pliegue-empírico trascendental*, el *cogito y lo impensado*, el movimiento de *retroceso y retorno al origen* y, en general, lo que Foucault caracteriza como la *analítica de la finitud*. Cuatro gestos que convertirán la figura del hombre en la modernidad a la vez en objeto de conocimiento y condición de posibilidad del mismo. Y la aproximación arqueológica efectuada por Foucault tratará de mostrar cómo el nacimiento de las ciencias humanas (psicología, sociología, análisis de la literatura y los mitos) y lo que califica como contraciencias humanas (psicoanálisis, etnografía, lingüística) emergen de un espacio epistemológico caracterizado por la oscilación de posiciones en ese cuadrilátero. La diferencia será que, así como las primeras se repliegan, en el marco de esa analítica de la finitud, en un pensamiento de lo Mismo, las contraciencias humanas permitirán ubicar al hombre en el espacio de lo Otro, de lo impensado. Así como del lado de las ciencias humanas, las positividades se constituirían del lado del trabajo, la vida y el lenguaje, del lado de las contraciencias, serán el deseo, la muerte y el lenguaje —constituido como Ley— lo que ordenará el espacio del inconsciente. Como es sabido, es ese despliegue de las contra-ciencias humanas lo que permitirá a Foucault postular la “muerte del hombre”, en tanto que lo que muestra el saber de la etnografía, el psicoanálisis y el análisis de los mitos y la literatura es que el hombre es más bien un efecto de superficie que se configura en el marco de todo un conjunto de procesos y relaciones sociales e históricos.

Ahora bien, si tomamos ese diagnóstico, no por el lado de las formas de saber

¹⁷FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 332.

que se organizan a su alrededor, sino por los vínculos que establecen pensamiento y lenguaje en el orden del saber, podemos ver cómo el diagnóstico foucaultiano de esa “muerte del hombre” se apoya de manera sustantiva en los modos en que el pensamiento contemporáneo ha explorado sus relaciones con el lenguaje. El lenguaje, como veíamos, había quedado escandido en cuatro modos de ser: como objeto de conocimiento posible a través de la filología, como un espacio intransitivo a partir de la literatura y como tecnología de pensamiento, bien a partir de la formalización, bien a partir de la exégesis. Esa doble estrategia es la que podemos observar en el pensamiento contemporáneo en el despliegue de la hermenéutica, el estructuralismo y la fenomenología. Por un lado, movimiento de retorno, a través de la hermenéutica, de las técnicas exegeticas que, durante tanto tiempo, a lo largo de nuestra cultura, habían constituido el modo de conocimiento que habría permitido abrir, por un lado, toda una “filosofía de la significación”. Por otro, a través de Saussure, retorno a la perspectiva binaria del signo —formulada por el pensamiento clásico— y apertura de toda la actividad de formalización la que habría desplegado la filosofía analítica.

La separación entre la interpretación y la formalización, la verdad es que nos presiona actualmente y nos domina. [...] Se trata, de hecho, de dos técnicas correlativas cuyo suelo común de posibilidad está formado por el ser del lenguaje, tal como se constituyó en el umbral de la época moderna. La elevación crítica del lenguaje, que compensaba su nivelación en el objeto, implicaba que éste fuera cercado a la vez por un acto de conocimiento puro de toda palabra y de aquello que no se conoce en ninguno de nuestros discursos. Era necesario o hacerlo transparente a las formas del conocimiento o hundirlo en los contenidos del inconsciente. Lo que explica muy bien el doble camino del siglo XIX hacia el formalismo del pensamiento y hacia el descubrimiento del inconsciente —hacia Russell y hacia Freud. Y lo que explica también las tentaciones de doblar una hacia otra a las dos direcciones y por entrecruzarlas: tentativa de poner al día, por ejemplo, las formas puras que se imponen, antes de todo contenido, a nuestro inconsciente; o aun esfuerzo por hacer llegar hasta nuestro discurso el suelo de la experiencia, el sentido de ser, el horizonte vivido de todos nuestros conocimientos. El estructuralismo y la fenomenología encuentran aquí, con su disposición propia, el espacio general que define su lugar común.¹⁸

Por tanto, un análisis arqueológico nos permite dar cuenta de la relación que establecen entre sí estructuralismo y fenomenología. Vemos pues, como anunciábamos, cómo más allá de los movimientos secuenciales que caracterizan la discontinuidad entre las distintas epistemes, el estudio de Foucault está atravesado por sendos movimientos de retorno de la relación entre lenguaje, pensamiento y signo. Retornos que, por otro lado, inaugurarán aperturas totalmente distintas dado que tanto el mundo renacentista de las similitudes como el mundo ordenado

¹⁸FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 292.

de las series clásicas han desaparecido del modo de configuración del saber. La hermenéutica y la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo contemporáneo se inscriben en un espacio donde las palabras y las cosas se han separado.

El pensamiento del siglo XIX, siglo del saber de la finitud mediada por la figura del hombre, del fin de la filosofía y de la historia, configura un modo de pensamiento que, sin embargo, supuso “el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo”¹⁹. Sin embargo, para Foucault, la posibilidad de ese pensamiento no antropológico está disponible para nosotros desde finales del Siglo XVIII a partir de ese “pensamiento de la finitud que la crítica kantiana prescribiera como tarea de la filosofía”²⁰. En efecto, como señala Gary Gutting²¹, Kant inauguraría la episteme moderna al efectuar ese paso hacia afuera de la representación en el gesto de interrogar cuáles son sus condiciones de posibilidad. Nietzsche habría sido, sin embargo, el primero que, más allá del propio Kant, habría dado un paso al frente para afrontarla en todas sus consecuencias, a saber, que el repliegue antropológico —del cual Kant había sido partícipe— no había sido más que un modo de sortear que la *muerte de Dios* era también la *muerte del Hombre*:

[...] lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras; es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión suponía en el ser mismo de las cosas; es la identidad del Retorno de lo Mismo y de la dispersión absoluta del hombre.²²

Nietzsche fue el primero en señalar que allí donde hay orden del signo, no hay hombre. No hay pues, posibilidad de una ciencia del hombre que sea análisis del signo. En efecto, lo que nos muestra la aproximación arqueológica es que, hasta ahora, el ser del hombre y el ser del lenguaje nunca han compartido espacio en nuestro pensamiento. De modo que esa reaparición del lenguaje en el pensamiento contemporáneo es, para Foucault, otro de los signos de la desaparición del hombre:

¿No es esto el signo de que toda esta configuración va a oscilar ahora y que el hombre está en peligro de perecer a medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte?²³

Por tanto, que la filosofía contemporánea “se plantee la cuestión del lenguaje, prueban sin duda que el hombre está en vías de desaparecer.”²⁴ Este desplazamiento

19 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 333.

20 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 373.

21 GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge University Press, New York, 1993, 151.

22 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 374.

23 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 374.

24 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 374.

anuncia, pues, el deterioro del episodio antropológico y humanista que, queriendo liberar al hombre, lo ha hecho desaparecer. Y en esa pregunta por el lenguaje se juega, para Foucault, la pregunta del pensamiento por venir. Un pensamiento que, sin embargo, no es para el autor tanto un pensamiento nuevo como la posibilidad de emergencia de un pensamiento trágico una y otra vez silenciado por el orden de saber occidental:

¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud? En cierto sentido, esta pregunta releva a aquellas que, en el siglo XIX se referían a la vida o al trabajo. Pero el status de esa investigación y de todas las preguntas que la diversifican no está perfectamente claro ¿Acaso es necesario sentir allí el nacimiento o, menos aún, el primer fulgor bajo el cielo de un día que apenas se anuncia, pero del cual adivinamos ya que el pensamiento —este pensamiento que habla desde hace miles de años sin saber lo que es hablar y ni si quiera que habla— va a recoger por entero y a iluminar de nuevo en la luz del ser? ¿Acaso no era esto lo que preparaba Nietzsche cuando, en el interior de su lenguaje, mataba a Dios y al hombre a la vez, y prometía con ello, junto con el Retorno, el centelleo múltiple y reiniciado de los dioses? ¿O es necesario admitir, simplemente, que todas estas preguntas sobre el lenguaje no hacen más que perseguir, que consumir, cuando más ese acontecimiento cuya existencia y primeros efectos nos señala la arqueología desde fines del siglo XVIII?²⁵

Lenguaje sin sujeto y pensamiento del afuera

La mirada arqueológica que Foucault despliega a lo largo del estudio trata de definir, como hemos visto, tanto los límites como las condiciones de posibilidad de nuestro espacio de pensamiento. Y si el diagnóstico del presente en relación a nuestro espacio de saber era que había que despertar de ese “sueño antropológico”, la respuesta a cómo hacerlo reside, justamente, en la exploración de los posibles vínculos entre el ser del lenguaje y del pensamiento que el quiebro del espacio representacional del clasicismo había dejado ante nosotros. En esa exploración se juega, para Foucault, una decisión fundamental para la filosofía:

Quizá es allí donde está enraizada la elección filosófica más importante de nuestra época. Elección que sólo puede hacerse en la prueba misma de una reflexión futura. Pues nada puede decirnos de antemano de qué lado está abierta la vía.²⁶

Ahora bien si, como señalábamos, el pensamiento contemporáneo había explorado algunos vínculos posibles a partir de poner de nuevo en funcionamiento toda una tecnología exegética —la hermenéutica— o explorar las relaciones entre pensamiento y lenguaje a partir del sentido —la fenomenología— o de significativo

²⁵FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 298.

²⁶FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 329.

—el estructuralismo—, Foucault apostará por atender a las posibilidades que nos brinda la emergencia de ese “lenguaje sin sujeto” que no ha dejado de hacerse presente a través de la literatura. La literatura contemporánea constituiría un signo de cómo el sujeto desaparece ante nuestros ojos en beneficio de un “Il y a” que aparece en el lenguaje. Y si Nietzsche había sido el primero en preguntar “¿quién habla?”, Mallarmé habría sido el primero en responder: “el lenguaje”.

La empresa de Mallarmé por encerrar todo discurso posible en el frágil espesor de la palabra, en esta minúscula y material línea negra trazada por la tinta sobre el papel, responde en el fondo a la cuestión que Nietzsche le prescribía a la filosofía. [...] A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario.²⁷

Es ese lenguaje el que supone el pasaje hacia “afuera” de la representación, del discurso clásico, constituyendo una espacialidad propia:

Tenemos la costumbre de creer que la literatura moderna se caracteriza por una duplicación que le permite designarse a sí misma; en esta autorreferencia, habría encontrado el medio para interiorizarse hasta el extremo (de no ser más que su propio enunciado) y a la vez de manifestarse con el signo brillante de su existencia lejana. De hecho, el acontecimiento que ha dado nacimiento a lo que en sentido estricto se conoce como literatura no pertenece al orden de la interiorización más que para una mirada superficial; se trata más bien de un pasaje al «afuera» [*dehors*]: el lenguaje escapa al modo de ser del discurso — es decir, a la dinastía de la representación—, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma, formando una red cada uno de cuyos puntos, distinto de los otros, a distancia incluso de los más cercanos, está situado, respecto de los demás, en un espacio que a la vez los aloja y los separa.²⁸

La experiencia de la literatura configura para Foucault, un espacio distintivo en tanto que “hace valer, en su vivacidad empírica, a las formas fundamentales de la finitud”²⁹. Como señala Philippe Sabot, “allí donde los lenguajes formales vuelven la positividad del hombre hacia la articulación lógica de un sistema significativo del que aquel se ausenta, el lenguaje literario lo somete a la prueba radical de su finitud”³⁰. No hay que ver en ese espacio ni el descubrimiento de una vieja evidencia, ni la recusación del contenido en *pro* de un puro lenguaje, ni un nuevo pensamiento o un nuevo saber:

27 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 297.

28 FOUCAULT, Michel. «El pensamiento del afuera». En FOUCAULT, Michel. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*. Trad. Miguel Morey. Paidós, Barcelona, 1999, 298.

29 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 372.

30 SABOT, Philippe. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Trad. Heber Cardoso. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, 181.

En el momento en el que el lenguaje, como palabra esparcida, se convierte en objeto de conocimiento, he aquí que reaparece bajo una modalidad estrictamente opuesta: silenciosa, cauta deposición de la palabra sobre la blancura de un papel en el que no puede tener ni sonoridad ni interlocutor, donde no hay otra cosa que decir que no sea ella misma, no hay otra cosa que hacer que centellear en el fulgor de su ser.³¹

Se trata de ese modo de ser de la literatura, revelado por Artaud, donde “el lenguaje recusado como discurso y reaprendido en la violencia plástica del hurto, es remitido al grito, al cuerpo torturado, a la materialidad del pensamiento, a la carne”³². El espacio revelado por Roussel donde “el lenguaje, reducido a polvo por un azar sistemáticamente manejado, relata indefinidamente la repetición de la muerte y el enigma de los orígenes desdoblados.”³³ Así pues, es en la literatura donde puede efectuarse la experiencia de des-subjetivación que permita rebasar, transgredir, en sentido batailleano, el espacio antropológico. La literatura permitiría hacer experiencia de la finitud sin subsumirla al movimiento de lo infinito al hacerlo afirmando el espacio vacío en que se despliega:

El lenguaje ha adquirido entonces una estatura soberana; surge como llegado de otra parte, de allí donde nadie habla; pero sólo es obra si, remontando su propio discurso, habla en la dirección de esa ausencia. En este sentido, cualquier obra es empresa de exhaución del lenguaje; la escatología se ha convertido en nuestros días en una estructura de la experiencia literaria; ésta, por derecho de nacimiento, es última.³⁴

Por tanto, es en la experiencia literaria donde Foucault creía ver el espacio de transgresión de nuestra época. Es a través de las herramientas que nos brinda la literatura como es posible efectuar el rebasamiento del “cuadrilátero antropológico” con que Foucault caracterizaría el pensamiento moderno. Es en la literatura donde se efectúa el despliegue del espacio antropológico. Un despliegue, señalará Foucault, “al que podemos llamar ‘formalismo’”³⁵. La literatura, dirá Foucault, rompe el *pliegue-empírico trascendental* al darse “como experiencia de la muerte (y en el elemento de la muerte)”; rebasa la relación entre *el cogito y lo impensado* al darse “pensamiento impensable (y en su presencia inaccesible)”; quiebra el *movimiento de retroceso y retorno al origen* en su gesto de “repetición (de la inocencia original, siempre en el término más cercano del lenguaje y siempre más alejado)”. Y, en general, quiebra la *analítica de la finitud* al darse, ella misma, como “experiencia de la finitud (tomada en la apertura y constricción de esta finitud).”³⁶ Tomando la propuesta de Philippe Sabot, esta cuádruple estrategia puede denominarse como el *cuadrilátero de la impugnación*³⁷.

31 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 294.

32 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 372.

33 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 372.

34 FOUCAULT, Michel. «El no del padre». En FOUCAULT, Michel. *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós, Barcelona, 1996, 122.

35 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 372.

36 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 372.

37 SABOT, Philippe. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, 182.

La posibilidad de pensar a través de un lenguaje sin sujeto corresponde, pues, a “una forma de pensamiento cuya posibilidad todavía incierta ha sido esbozada en sus márgenes por la cultura occidental.” Tal es, para Foucault, la experiencia del *afuera*, la “abertura hacia un lenguaje del que el sujeto queda excluido”. Un pensamiento que no piensa desde el sujeto sino hace surgir sus límites, muestra su dispersión, su ausencia, no busca el fundamento sino el vacío, el espacio y la distancia en que se despliega. Un pensamiento que, sin embargo, lejos de ser una pura emergencia, tiene su genealogía. Foucault traza una hipotética filiación que atraviesa el pensamiento místico y la teología negativa:

Puede muy bien suponerse que nació de ese pensamiento místico que, desde los textos de Pseudo Dionisio, ha merodeado hasta los confines del cristianismo; tal vez permaneció, durante un milenio o casi, bajo la forma de una teología negativa.³⁸

Por tanto, la pregunta queda abierta. Es necesario atravesar ese vacío para interrogar qué nuevas formas de articulación entre lenguaje y pensamiento pueden darse una vez lenguaje, pensamiento y mundo se muestran en su autonomía recíproca, en su imposible subordinación de ninguno de esos órdenes al de los demás. Y es en esa distancia recíproca donde Foucault se pregunta si no podrá aparecer por fin ese pensamiento trágico del que decía, como veíamos, “que habla desde hace miles de años sin saber lo que es hablar”³⁹. Una experiencia de lenguaje que trazará su filiación con el lenguaje de Sade donde ese pensamiento “vio la luz”, dando cuenta de un pensamiento que, contra la interiorización de la conciencia, expone “como ley sin ley del mundo, más que a la desnudez del deseo”⁴⁰. Filiación que prosigue con la poesía de Hölderlin, con Nietzsche, con Mallarmé, con Artaud, con Bataille, con Blanchot. La muerte de los dioses, el desenmascaramiento de que tras el lenguaje siempre sitúa la pregunta de “¿quién habla?": el movimiento de la escritura en que el sujeto se borra, el cuerpo grita, el pensamiento da cuenta de su propio vacío, de su propio límite, en la ganancia de su condición transgresiva, donde el lenguaje se descubre experiencia del doble y el simulacro, experiencia de la muerte... Tal es el espacio en que se despliega ese pensamiento del *afuera*, donde cuando “el lenguaje se desvela como transparencia recíproca del origen y de la muerte, no hay una sola existencia que, con la mera afirmación del «hablo», no reciba la promesa amenazadora de su propia desaparición, de su futura aparición.”⁴¹ Tan solo cuando la palabra retrocede en su voluntad de mediación infinita podrá aparecer ese pensamiento que ha sido acallado una y otra vez por esa razón parlanchina que no deja de inscribir su propio orden al orden del mundo. Y es en este punto donde emerge el espacio de

38 FOUCAULT, Michel. «El no del padre», 300.

39 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 298.

40 FOUCAULT, Michel. «El pensamiento del *afuera*», 300.

41 FOUCAULT, Michel. «El pensamiento del *afuera*», 319.

no-saber, el límite alcanzado de una experiencia de pensamiento que ha tocado la nervadura de sus propias condiciones de posibilidad y da cuenta, por tanto, de su inherente fragilidad:

Es verdad que no sé responder a estas preguntas, ni tampoco decir qué término convendría elegir en estas alternativas. Ni siquiera puedo adivinar si alguna vez podré responder a ellas o si algún día tendré razones para determinarme. De cualquier modo, sé ahora por qué, como todo el mundo, puedo planteármelas —y no puedo dejar de planteármelas ahora.

[...] Sería necesario sin duda alguna detenernos en tanta ignorancia, en tantas interrogaciones que quedan en suspenso: allí se fija el fin del discurso y, quizá, la reiniciación del trabajo.⁴²

Una vez efectuado el diagnóstico, la voz neutra que Foucault esgrime a lo largo de todo el estudio en *Las palabras y las cosas* se torna, como vemos, una frágil voz en primera persona que, perdida en ese mismo espacio y tratando de orientarse en él, señala aquellas posibilidades que ese mismo estudio arqueológico nos brinda.

El proyecto de ese “pensamiento del afuera” construido a partir de las herramientas facilitadas por ese lenguaje sin sujeto de la literatura contemporánea va a ser abandonado por Foucault al ir desarrollando, en torno a 1968, su teoría del discurso. Como muestra Edgardo Castro, “a partir de *L'archéologie du savoir* Foucault renuncia completamente a esta ontologización de la literatura”⁴³. Una renuncia que va de la mano del abandono espacio trágico donde se inscribía esa atención a la experiencia literaria y que le acompañaba *sotto voce* desde *Historia de la locura* para explorar, a finales de los sesenta y principios de los setenta, las posibilidades que, para ese pensamiento no antropocéntrico, brindan conceptos como el de la voluntad de verdad, la voluntad de saber o la genealogía histórica. Sin embargo, ese gesto no es más que un desplazamiento del utillaje conceptual empleado por Foucault. Podríamos decir que el reto asumido hacia el final de *Las palabras y las cosas*, va a mantenerse a lo largo de todo el pensamiento foucaultiano. Se trata del reto de explorar un modo de pensamiento capaz de sortear el antropocentrismo propio del pensamiento decimonónico sin efectuar movimientos de retorno respecto a formas, técnicas y modos de saber propias de otros órdenes de pensamiento. Todo el desarrollo del pensamiento foucaultiano puede leerse como esa tentativa de responder a cómo pensar más allá del cuadrilátero antropológico a partir del trabajo de diagnóstico del presente efectuado en *Las palabras y las cosas*. Y desde ahí, puede afirmarse que *pensar de otro modo* es, lejos de una mera consigna, la afirmación de un pensamiento que explora los límites más allá de sí mismo, a costa de desgarrar sus propias condiciones históricas de posibilidad.

42 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 299.

43 CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Biblos, Buenos Aires, 1995, 223.

Bibliografía

- CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Biblos, Buenos Aires, 1995.
- GARCÍA DEL POZO, Rosario. *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo: estructuralismo genealogía y apuesta estética*. Mad, Sevilla, 1988.
- GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge University Press, New York, 1993.
- DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UNAM, México D.F, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica, 2 vols*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México D.F, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Trad. Arien Dillon. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et psychologie*. Quadrige/PUF, París, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *El Nacimiento de la clínica*. Trad. Francisca Perujo. Siglo Veintiuno, México D.F, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Trad. Patricio Canto. Siglo Veintiuno, México D.F, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1968.
- FOUCAULT, Michel. *La Arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo Veintiuno, Madrid, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *7 sentencias sobre el 7º ángel*. Trad. Isidro Herrera. Arena libros, Madrid, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós, Barcelona, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *La grande étrangère*. EHESS, Paris, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I. 1954-1975*. Ed. Daniel Defert y François Ewald, con la col. de Jacques Lagrange. Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*. Trad. Miguel Morey. Paidós, Barcelona, 1999.
- MICIELI, Cristina. *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Bi-

blios, Buenos Aires, 2003.

MOREY, Miguel. *Lectura de Foucault*. Taurus, Madrid, 1983.

REVEL, Judith. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Trad. Irene Agoff. Amorrortu, Buenos Aires, 2014.

SABOT, Philippe. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Trad. Heber Cardoso. Nueva Vision, Buenos Aires, 2007.